

# Schaduwen en werkelijkheid.

## Beeldvorming omtrent Mau Mau in academische literatuur

Sofie Geschier

**Scriptie voorgelegd aan de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte,  
voor het behalen van de graad van  
Licentiaat in de Geschiedenis.**

**Academiejaar: 1998-1999**

**Universiteit Gent**

Promotor: Prof. Dr. L. François

Voorlopig volgt hier een verkorte versie zoals verschenen in  
het Belgisch tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis.

# Het bedwingen van Mau Mau chaos

## Outcasts en geletterdheid in academische studies en Mau Mau memoires

SOFIE GESCHIER

licentiaat in de Geschiedenis

GAS in de Ontwikkelingssamenwerking, Universiteit Gent

---

"Knowledge is like an ocean:  
many arms are needed to embrace it"  
(Swahili gezegde, Oost-Afrika; Schipper, 1999, 170)

"Most of us persist in the belief that  
while the fires far away are terrible things,  
we can keep them from our doors, and that  
while they may consume the roofs of our neighbours,  
the sparks will never leap to our own"  
(Ignatieff, 1999, 108)

Zin geven aan een gewelddadig verleden is niet vanzelfsprekend. Een recent voorbeeld is de vloed aan discussies rond de functie en de legitimiteit van de waarheids- en verzoeningscommissie van Zuid-Afrika (Ignatieff, 1996; Villa-Vicencio, 2000). Het gevecht om "de" waarheid centreert zich niet enkel rond de vraag: "Wat gebeurde er?", maar ook rond de vraag: "Waarom? Wie of wat is verantwoordelijk?" en ook: "Hoe gaan we nu verder?". Ignatieff (1996, 113) vergelijkt de functie van waarheidscommissies met die van "eerlijke geschiedkundigen":

"The past is an argument and the function of truth commissions, like the function of honest historians, is simply to purify the argument, to narrow the range of permissible lies".

Maar ik denk niet dat het zo simpel ligt. Waarheidscommissies en geschiedkundigen zijn evenmin ongenaakbaar. Zoals Ignatieff (*Ibid.*, 113-114) terecht stelt, zijn noties van waarheid intrinsiek verbonden met identiteitsconstructies. Jouw waarheid wordt bijvoorbeeld niet *per se* aanvaard door rechtstreeks betrokkenen als je je positioneert (of wordt gepositioneerd) als "onpartijdig" of "objectieve buitenstaander" (*Ibid.*, 114). Het omgekeerde geldt evenzeer: rechtstreeks betrokkenen kunnen zowel "objectief" als "subjectief" gepositioneerd worden door buitenstaanders. De

vlottende grenzen tussen "buitenstaander" en "betrokkene" maken het gehele plaatje bovendien nog complexer.

In dit artikel reflecteer ik over twee eindwerken<sup>1</sup> waarin ik de vraag "Hoe geef je zin aan een gewelddadig verleden, zoals *Mau Mau*?", stelde aan respectievelijk academische werken<sup>2</sup> en de zogenaamde *Mau Mau* memoires.<sup>3</sup> Hoe geven auteurs in beide *discours* vorm aan *Mau Mau*? Hoe geven ze zin aan wat er toen gebeurde? Hoe mobiliseert men "anderen" in zijn/haar betoog? Hoe en waar positioneert men zichzelf? Op de meeting van de *Historical Association of Kenya* in januari 1986 opende Lonsdale zijn paper met de volgende stelling:

"However one approaches the subject, Mau Mau is an embarrassment" (Lonsdale, 1986, 19).

Mijns inziens is dit niet enkel van toepassing op zogenaamde "rechtstreeks betrokkenen" van *Mau Mau*, maar ook op (al dan niet Westerse) wetenschappers, die *Mau Mau* bestuderen. *Mau Mau* wordt immers vooral getypeerd als een strijd van voornamelijk Kikuyu tegen het koloniale systeem, maar deze typering is in geen geval een neutraal gegeven (Said, 1994, 241). Zeker is dat de auteurs van zowel academische studies als memoires in meer of mindere mate expliciet ingaan tegen het negatieve *Mau Mau* beeld in "het" koloniaal discours. Dat kolonialisme "slecht" is, lijkt dus in grote mate een beslechte zaak. *Mau Mau* is dan, er vanuit gaand dat dit een

---

<sup>1</sup> Respectievelijk mijn thesis in de geschiedenis, Nieuwste tijden (1999) en mijn eindwerk in het postgraduaat Ontwikkelingssamenwerking (2000). In de bibliografie is een lijst opgenomen met de respectievelijke data.

<sup>2</sup> De wetenschappelijke werken zijn geselecteerd op basis van volgende criteria: het expliciet centraal behandelen van *Mau Mau*, een wetenschappelijk karakter (verificatiemogelijkheden via kritisch apparaat) en een wetenschappelijke autoriteit (de "vertalingen" die deze werken "in leven" houden). De specifieke keuze voor werken die expliciet *Mau Mau* behandelen en het behoud van deze term in dit onderzoek, is grotendeels bepaald door de niet-wetenschappelijke literatuur en beeldvorming: het beeld van *Mau Mau* – en het gebruik van de term "Mau Mau" – dat in de vijftiger jaren werd gecreëerd door de koloniale overheid en de media in het Westen, heeft de beeldvorming van de volgende decennia in het "Westers collectief bewustzijn" in grote mate bepaald. De wetenschappelijke wereld is hieraan niet ontsnapt. In tegenstelling tot een aantal auteurs, die aan deze term, als "creatie van de kolonialen", een pejoratieve lading geven, wens ik deze term te blijven gebruiken. Voor mijzelf, staat deze term voor een "vaagheid" die het onvatbaar "historisch fenomeen" en de vele "beelden" over de vijftig jaar heen kenmerkt. Bovendien is het nog steeds een herkenningbaken binnen het wetenschappelijk veld.

<sup>3</sup> Ik sluit me aan bij Cloughs selectiecriteria: de memoires zijn gepubliceerde persoonlijke verslagen, die pretenderen niet fictief te zijn en handelen over *Mau Mau* en de periode van de Noodtoestand. Zie Clough (1998, 6-7).

antikoloniale beweging(en) is/zijn, eveneens een beslechte, met name een "goede" zaak. Minder duidelijk is echter de vraag op basis van welke waarden *Mau Mau* "goed" – of beter "legitiem" – is. *Mau Mau* werd immers ook (en misschien vooral) getypeerd als een "interne" geweldpleging en dat is net iets waarover vooral auteurs van de *Mau Mau* memoires discussieerden.

Zoals reeds gesteld zijn noties van waarheid verbonden met hoe de auteurs zichzelf en anderen definiëren of positioneren en zelf door anderen worden gepositioneerd/gedefinieerd. Een handig methodologisch instrument hierbij is Bakhtins "*historicity of words*" (Bakhtin 1983; 1986). Een dialoog (al dan niet tussen personen die zich in eenzelfde ruimte en tijd bevinden) is steeds een sociaal en historisch geconstrueerde caleidoscoop van "stemmen" (*voices*).<sup>4</sup>

Gee (1996, 132) situeert deze dialogen in een breder veld:

"historically and socially defined Discourses speak to each other through individuals".

Een individu dan, omvat verschillende "stemmen", is

"the meeting point of many, sometimes conflicting socially and historically defined Discourses".<sup>5</sup>

Bovendien zijn dialogen onderworpen aan condities van "bespreekbaarheid" (*sayability*) (Blommaert, 2001, 27) en om die reden gevormd door evaluaties.

In een eerste luik ga ik dieper in op de "wetenschappelijke stemmen" in het (geconstrueerde) debat door te focussen op enerzijds de vaak gehanteerde claim "buitenstaander te zijn" en anderzijds de wijze waarop de wetenschappers de *Mau Mau* eden, een hoogst controversieel onderwerp, wegen. In een tweede luik behandel ik de "stemmen" van ex-*Mau Mau* (als auteurs of getuigen van *Mau Mau* memoires) en ga ik vooral dieper in op het beeld van geletterdheid als garantie voor waarheid en representativiteit. Dit beeld voeren vooral de eerste generatie memoireschrijvers op, dit in tegenstelling tot recentere memoires.

## 1. MAU MAUS OF THE MIND: "WETENSCHAPPELIJKE STEMMEN"<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>. Zie ook het concept van "intertekstualiteit" (Fairclough, 1992, 101-136).

<sup>5</sup>. Ik volg Gee's definitie van discourse, een "*identity kit*", "*ways of being in the world, or forms of life which integrate words, acts, values, beliefs, attitudes, and social identities, as well as gestures, glances, body positions, and clothes*" (Gee, 1996, 127).

## 1.1. De Claim van buitenstaander

"*Mau Mau* beelden" zijn in wetenschappelijke studies uitvoerig bestudeerd. Wetenschappers situeren deze beelden voornamelijk in het Keniase, publieke debat, in koloniale literatuur en in allerhande fictieliteratuur. Men is het erover eens dat *Mau Mau* een complex iets was/is en dat je dus kan spreken over verschillende *Mau Maus*.<sup>7</sup> Maar deze complexiteit en "Mau Maus of the mind" worden niet of nauwelijks toegepast op de posities van wetenschappers zelf.<sup>8</sup> Een expliciete positionering gaat niet verder dan de meermaals geponeerde claim dat wetenschappers informatie verschaffen aan Kenianen over hun koloniaal verleden (o.a. Lonsdale, 1986, 19; Maloba, 1993, 179-180; Prunier, 1987, 424-425).

Hoe doen ze dat dan? Hoe maken ze wetenschap? Ik hanteerde hiervoor Latours "black box" (Latour, 1995).<sup>9</sup> Het is voor elke wetenschapper van belang zijn/haar "feiten" of "zwarte dozen" (*black boxes*) te sluiten aan de hand van strategieën waarbij hij/zij (liefst zoveel mogelijk) anderen aan de hand van positieve modificaties mobiliseert, maar ook gebeurtenissen (complexe processen met deelnemers, oorzaken,...) nominaliseert.<sup>10</sup> De tegengestelde strategie is het negeren van de zwarte dozen van tegenstanders ofwel hun dozen opnieuw te openen door negatieve modificaties. Met andere woorden de wetenschapper brengt hun zwarte dozen opnieuw naar de productieomstandigheden en stelt dus hun feitelijkheid in vraag (Latour, 1995, 33; Halliday en Martin, 1993, 227).<sup>11</sup> Deze strategieën raken mijns inziens de

---

<sup>6</sup>. Naar Lonsdale (1990).

<sup>7</sup>. *Mau Mau* als een tribale beweging van Kikuyu, een nationalistische beweging, een agrarische jacquerie, een opstoot van het stedelijk lompoproletariaat, een neotraditionalistische beweging, een religieuze beweging, een strijd tussen mannen en vrouwen, een strijd tussen ouderen en jongeren, een strijd tussen "collaborateurs" en "tegenstanders", een raciale strijd, een repressie van de koloniale overheid van nationalist en vakbondsmensen,... Deze opsomming is arbitrair en in geen geval exhaustief. De meeste "beelden", die ik hier opsom, zijn ontleend aan een opsomming van Prunier (1987, 425 voetnoot 12).

<sup>8</sup>. Zie ook Fabian (1983, 64-66; 1991, 92-109).

<sup>9</sup>. Zie ook Halliday en Martin (1993) en het modaliteitsconcept in Fairclough (1992, 158-162): modaliteit is de mate waarin de auteur betrokkenheid toont ten aanzien van zijn/haar uitspraak. Fairclough maakt een onderscheid tussen objectieve (bijvoorbeeld "*the earth may be/is probably flat*") en subjectieve modaliteit (bijvoorbeeld "*I think/suspect/doubt that the earth is flat*"). In tegenstelling tot een objectieve modaliteit is het bij een subjectieve modaliteit duidelijk wiens standpunt geuit wordt. (De voorbeelden zijn van Fairclough, 1992, 159).

<sup>10</sup>. Zie voor nominalisatie, Fairclough (1992, 182-183) en Halliday en Martin (1993, *passim*).

<sup>11</sup>. Zie voor een meer uitgediepte studie van *Mau Mau* als "zwarte doos" in de besproken studies, Geschier (1999, 93-115). Fabian (1991, 92, 107-109) past dit toe op de interview-technieken van antropologen.

grote vraag hoe wetenschap werkt, wat haar rol en positie is. Maar de geselecteerde wetenschappers laten deze vorm van uiterste zelfbevraging niet expliciet aan bod in hun studie. Tekenend hierbij is de houding ten opzichte van zogenaamde getuigen.<sup>12</sup> In tegenstelling tot "de wetenschappelijke afstand" (zie ook Fabian, 1983) en de *out-there-ness* van dé werkelijkheid, die vele wetenschappers claimen ter vrijwaring van de eigen visie op het onderzoeksobject, kunnen ze een "ander" (een getuige, maar ook een collega-wetenschapper) zowel betrokkenheid (subjectiviteit) als niet-betrokkenheid (objectiviteit) toeschrijven.<sup>13</sup> De wetenschappers kunnen bovendien de betrokkenheid van een "ander", in het kader van hun "objectieve" beschrijving, zowel positief als negatief mobiliseren (Geschier, 1999, 4-20, 58-92).

Wetenschappers mobiliseren meestal *ex-Mau Mau* positief ten opzichte van "de" koloniale visie, maar positioneren zich tevens als wetenschapper ("buitenstaander") ten opzichte van *ex-Mau Mau* en ook *settlers* (de laatste komen opvallend weinig aan bod).<sup>14</sup> Hierbij situeren de wetenschappers zich steevast (als individu en/of als veld) buiten de koloniale visie. De vraag wat de rol van de wetenschap was/is bij het kolonialisme, lijkt weggestoken door een zekere ontkenning van "wetenschappelijkheid" van werken die dit gedachtegoed hebben ondersteund, of als zodanig worden getypeerd omdat ze bijvoorbeeld "het nationalisme" ontkennen en/of het religieus-culturele van *Mau Mau* te veel benadrukken.<sup>15</sup> Hiernaast spreken auteurs (zoals Lonsdale, Buijtenhuijs en Maloba) die een historiografische classificatie in hun studie inbouwen, van "eerste geschiedkundigen" of "wetenschappers" als ze het hebben over de studies verschenen in het jaar 1966. Zo typeert Maloba (1993, 11) deze werken met "*some scholarly light*". Wetenschappelijke studies vóór deze datum komen niet aan bod, of worden koloniaal en níét (of met verbazing) wetenschappelijk genoemd (Buijtenhuijs, 1971, 265-270; Maughan-Brown, 1985, 71-72).<sup>16</sup> De wetenschappelijke wereld leek pas na

---

<sup>12</sup> Zie ook Cohen en Odhiambo (1989, 1) die de strikte scheiding tussen "*observe*" en "*observed*" in de antropologie in vraag stellen.

<sup>13</sup> De besproken wetenschappers karakteriseren de werkelijkheid vaak als een "*out-there-ness*" en het begrip "objectiviteit" krijgt hiermee een absolute invulling, dit in tegenstelling tot andere vormen van objectiviteit, die de wetenschappers in mindere mate mobiliseren en als wel, niet als zodanig expliciet stellen. Zie Geschier (1999, 58-92). Ik volg hierbij de vier noties die Lorenz (1998, 252-253), in zijn recentste *De constructie van het verleden*, onderscheidt, met name absolute (buiten onszelf), disciplinaire, dialectische (met een wisselwerking tussen subject en object), en procedurele (methodegebonden) objectiviteit.

<sup>14</sup> Wat volgt is een samenvatting van Geschier (1999, 58-92).

<sup>15</sup> Zie ook de idee "de discipline kan niet slecht zijn, wel beoefenaars binnen deze discipline" (Fabian, 1983, 66).

<sup>16</sup> Maughan-Brown weegt bijvoorbeeld de bijdrage van de wetenschappers aan het koloniale systeem uiterst negatief: "*Lest the language of the witch-hunt should fail to impress 20th*

de onafhankelijkheid van Kenia (1963) "klaar" te zijn om het koloniale beeld, dat tot 1966 de beeldvorming omtrent *Mau Mau* beheerste, in vraag te stellen. Maar was er voor die datum dan geen discussie en bevraging binnen het wetenschappelijk veld?

Opvallend is dat de wetenschappers bij het wegen van *Mau Mau* refereren naar concepten en waarden, die ook in het koloniaal discours werden gehanteerd.<sup>17</sup> Berman (1991, 185) stelt zich de vraag hoe het komt dat de studies in de jaren vijftig en zestig (voor en na de onafhankelijkheid) een contradictoire verklaring kunnen geven aan *Mau Mau*, terwijl beide *discours* zich toch baseren op gelijke premissen, met name moderniteit, ontwikkeling en nationalisme. Hij oppert de volgende verklaring:

"The impact of secularism, scientism, and instrumental rationality is seen most crucially in the social construction of conceptions of tradition and modernity, development, and nation-building, and in difficulties in dealing with mass participation and the emotive 'religious' aspects of nationalism and Mau Mau" (Berman, 1991, 186).<sup>18</sup>

Uit een confrontatie van *Mau Mau* beelden in de geselecteerde studies, lijkt dit niet eenduidig tot de periode van de jaren vijftig en zestig ("de" kolonialen en "de" nationalist) beperkt te zijn (Geschier, 1999, 93-115).<sup>19</sup>

---

*century metropolitan audiences, the colonial government had more sophisticated professionals as a standby who could be relied on to elaborate a psychopathology of Mau Mau, faithful to the tenets of the core myth*" (Maughan-Brown, 1985, 50). De auteur trekt zelfs parallellen met het Nazisme: "*The correspondence between this prostitution of science to quasi-genocidal political goals and the language of Nazi exterminism must be more than coincidental*" (*Ibid.*, 51, zie ook 66-105).

<sup>17</sup> Zie inzake een continuüm van waarden, ook Bhabha (1994, 173); Fuglestad (1992, 312-315, 320); Miles (1993, 27-104).

<sup>18</sup> Hij verklaart dit verschil aan de hand van de specifieke historische contexten, waarin deze visies tot stand kwamen, waarbij de typeringen "atavistisch tribalisme" van de jaren vijftig en "radicaal nationalisme" van de jaren zestig recht tegenover elkaar kwamen te staan. Het beeld van *Mau Mau* als een atavistisch tribalisme maakte het de koloniale (en Britse) overheid mogelijk om een verantwoorde oorlog te voeren en tevens sociaal-economische hervormingen door te voeren – zonder contradictoir te zijn, daar *Mau Mau* niet ontstaan was uit terecht Afrikaanse grieven. Hiermee werd ook mogelijke kritiek van links in U.K. en in de U.S.A. en U.S.S.R. ontkracht, daar het niet ging om een antiekoloniale bevrijdingsbeweging. (Berman, 1991, 192-193) In de jaren zestig was de politieke situatie veranderd en zo het beeld van een nationalistische beweging meer bruikbaar: *Mau Mau* was wel overwonnen, maar Kenia ging een onafhankelijkheid met een Afrikaanse meerderheid tegemoet. U.K. had ondertussen een andere relatie met de U.S.A. en tenslotte ondersteunde de nieuwe invulling van *Mau Mau* ook de groei in het onderzoek van Afrika, waarin vooral Amerikaanse politieke wetenschappen het voor het zeggen hadden (*Ibid.*, 193).

<sup>19</sup> Zie ook Fuglestad (1992, 310 e.v.).

## 1.2. Case: controverse rond Mau Mau eden en mobilisatie van ex-Mau Mau

Ik ga nu dieper in op de wijze waarop de auteurs aan de hand van een geconstrueerd betoog en de mobilisatie van anderen (documenten, mensen, "de" werkelijkheid,...) betekenis verlenen aan de zogenaamde *Mau Mau* eden. En dit omdat de discussie zeer verhit was/is ten aanzien van dit aspect van *Mau Mau*. Het beeld van "losgeslagen" Kikuyu bij *Mau Mau* initiatieriten en de zogenaamde *advanced oaths* zoals Leakey, maar ook een fictieauteur als Ruark dat ophangen, wordt door wetenschappers ná 1966 met nadruk als een koloniale creatie bij uitstek getypeerd.<sup>20</sup> Ik ga hierbij vooral in op de vraag op welke wijze de wetenschappers de *Mau Mau* memoires in deze controverse gebruiken.<sup>21</sup>

Ten eerste valt op dat vooral Kariuki, Njama, Itote en Kaggia, die het meest uitgesproken "ordelijk" beeld geven van de beweging (zie ook infra), geciteerd worden in de geselecteerde studies (Geschier, 1999, bijlage III). Ten tweede plaatsen wetenschappers zich, zoals reeds gesteld, als "externe" deskundigen ten opzichte van ex-*Mau Mau* of andere "betrokkenen". Deze positionering komt in elke studie aan bod, en weegt ook het meest door. Auteurs als Buijtenhuijs, Maughan-Brown en Maloba, maken een uitgesproken (zelfs vormelijk) onderscheid tussen het betoog van wetenschappers en het betoog van ex-*Mau Mau*. Zo geeft Buijtenhuijs uitgebreid getuigenissen weer en lijkt hij daarbij uit te gaan van de veronderstelling dat deze voor iedereen "toegankelijk" zijn, daar de getuigenissen neergeschreven zijn.<sup>22</sup> Een

---

<sup>20</sup> Geschier (1999, 116-158); Berman and Lonsdale (1991, 145-150, 188-193); zie ook Clough (antwoord op interviewbrief van Sofie Geschier, 15 juni 1999); Ruark (1990).

<sup>21</sup> Wetenschappers kunnen verwijzingen maken naar officiële documenten (en zogenaamde koloniale literatuur), literatuur van ex-*Mau Mau* en *Mau Mau* memoires en tenslotte wetenschappelijke studies. Een interessante vraag hierbij is of deze "aard" van documenten/literatuur waarop de auteur zich baseert, ook bepalend is voor de betekenisverlening van de eden. Ik heb hierbij een onderscheid gemaakt tussen impliciete en expliciete verwijzingen en met al dan niet uitgesproken positieve of negatieve modificaties, in de zin dat de verwijzingen het betoog van de auteur al dan niet positief bevestigen. Alhoewel alle verwijzingen het betoog van de auteur onderbouwen, is een onderscheid tussen positieve en negatieve modificaties van belang, daar de auteur hierbij "partij" kiest. Zoals gesteld ga ik hierbij enkel in op de behandeling van *Mau Mau* getuigen en *Mau Mau* memoires in de discussie omtrent *Mau Mau* eden; een meer diepgaande bespreking van de wijze waarop wetenschappers gebruik maken van impliciete en/of expliciete verwijzingen en de mogelijke hierbij gepaard gaande positieve en negatieve modificaties, kan men vinden in Geschier (1999, 116-158). Zie ook Blommaerts *text trajectories* (2001).

<sup>22</sup> Zie ook Blommaert (1997, 98).



"vertaling" naar "wetenschappelijke", "objectieve" taal is evenwel een vereiste. Enerzijds lijkt het alsof de getuigenissen hierbij een ambigu statuut krijgen, met name zowel een "feitelijk" (basis voor wetenschappelijke uitspraken) als een "subjectief" (want wetenschappelijke vertaling noodzakelijk).<sup>23</sup> Een dialoog tussen "subject" en "object" wordt met de woorden van Fabian op deze manier ge-allochroniseerd (Fabian, 1983, 98-104, 143). Anderzijds echter kan dit manoeuvre geïnterpreteerd worden als een des te meer benadrukken van objectiviteit door het nogmaals uiteen te zetten in "de eigen taal", met name het wetenschappelijk *discours*. Deze twee invalshoeken hoeven elkaar evenwel niet uit te sluiten. Clough (1998, 119-120) die in zijn studie gewezen heeft op "de ambigue houding van wetenschappers ten aanzien van ex-*Mau Mau* getuigen", benadrukt in zijn conclusie de consensus inzake de betekenis van de zogenaamde *advanced oaths* tussen ex-*Mau Mau* en wetenschappers.<sup>24</sup>

Ten derde is de inhoudelijke discussie omtrent de *Mau Mau* eden meestal gecentreerd rond het spanningsveld mobilisatiedwang. Namen potentiële leden de eden uit vrije wil of werden ze ertoe gedwongen? De "dwang"pool is verbonden met taboe-associaties, zoals geweld, moord, indoctrinatie en gedwongen seksuele daden.<sup>25</sup> Een aantal auteurs, zoals Rosberg and Nottingham, Throup en Presley maken zo goed als geen gewag van deze associaties, terwijl andere auteurs deze wel behandelen en ze typeren als al dan niet "bestaande" en al dan niet "legitiem". Volgende tegenstellingen blijken een rol te spelen in de discussie (de volgorde is arbitrair): massa-elite; jongeren-ouderen; man-vrouw; psyche (emotie, geloof)-ratio; dwang-vrije wil; het oude (traditie)-het nieuwe ("modern leven"); "tribalisme"- "nationalisme"; het culturele en religieuze-het politieke en sociaal-economische; verdeeldheid-eenheid en chaos-orde. De tegenstellingen worden door een groot aantal auteurs in absolute zin gehanteerd, in die zin dat de ene pool, legitiem en nastrevenswaardig, de andere pool uitsluit. Een "derde" ruimte (naar Bhabha, 1994, 120, 139-170; zie ook Fabian, 1991, 93)

---

<sup>23</sup>. Fabian (1983, 31) spreekt over "denial of coevalness": "a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of Anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse".

<sup>24</sup>. Toch sluit Clough het hoofdstuk af met een interne positionering (gericht naar zijn medewetenschappers): hij schaart zich aan de zijde van Buijtenhuijs, Maloba en Kershaw en ten opzichte van de stelling van Furedi: de eden speelden wel degelijk een belangrijke rol in *Mau Mau*, de *advanced oaths* waren uitzonderlijk en voor zowel Europeanen als Kikuyu schokkend. Vooral wat men zweerde was van belang, meer dan de hiermee gepaard gaande rituelen en ceremonie (Clough, 1998, 119-120).

<sup>25</sup>. Lonsdale (1990, 395) stelt het volgende: "*The social authorisation of murderous violence is an anxious issue in any culture*".

lijkt hierbij problematisch.<sup>26</sup> De meest uitgesproken uitzonderingen hierop zijn Buijtenhuijs, Lonsdale en Kershaw; wat evenwel niet wil zeggen dat deze auteurs deze tegenstellingen niet hanteren. Een aantal tegenstellingen spelen in meerdere studies, vóór en ná de onafhankelijkheid, een rol en vertonen gelijkenissen, ondanks expliciete distantieeringen van "de" koloniale visie in latere studies.<sup>27</sup> Leakey schrijft "de leiders van *Mau Mau*", waaronder Kenyatta, een misbruiken van de angst van "onschuldigen" toe.<sup>28</sup> Maar hij benadrukt tevens het "controleverlies" van de elite en de rol van "losgeslagenen" (Geschier, 1999, 117-119). Jongere auteurs gaan in tegen het leggen van een expliciet verband tussen *Mau Mau* en Kenyatta. Zowel Rosberg and Nottingham als Maloba, hanteren de tegenstelling massa-elite en chaos-orde, maar dan niet ter bevestiging/legitimering van een koloniale orde (zoals Leakey dat deed). *Mau Mau* staat in hun studies in functie van een "ideaal nationalisme", een "ideale politisering van de massa" (*Ibid.*, 120-122, 140-142).

Tot slot, de *outcasts* van Leakey (*Ibid.*, 117-119), meer bepaald in de betekenis dat deze binnen een bepaald waardesysteem niet aanvaard worden, zijn in de jongere werken niet verdwenen, maar hebben een andere invulling gekregen. Het illegitieme, dat "de" koloniale visie toeschreef aan *Mau Mau*, verschuift naar een onderscheid binnen (of, naargelang de definitie van *Mau Mau*, buiten) *Mau Mau* tussen al dan niet legitiem handelende individuen en/of groepen. De taboe-associaties van de *Mau Mau* eden zijn dus niet exclusief toe te schrijven aan "de" koloniale visie. Deze zijn ook van betekenis in de visie van ex-*Mau Mau* (zie ook infra), en in de visies van de wetenschappers. Het laatste stellen de auteurs echter niet zelf. In de studies van Barnett en Njama, Venys, Buijtenhuijs, Maughan-Brown, Edgerton en Maloba zijn de *outcasts* perverse individuen of *komereras*, die binnen *Mau Mau* niet erkend worden. Maughan-Brown stelt dat de negatieve typering van *komereras* door Njama beïnvloed is door een interne verdeeldheid binnen

---

<sup>26</sup> Lonsdale past dit toe op de "first historians": "But what the earlier students of *Mau Mau* did not sufficiently allow for was the way in which British disagreement about the movement's nature at the time accentuated the 'lumping' effect on its conflicting images. To hope to win an argument and therefore some say in policy, politicians and officials had to portray *Mau Mau* as either predominantly one thing or another; it could not, convincingly, be many things at once" (Lonsdale in Kershaw, 1997, xxi, xxxviii).

<sup>27</sup> Zie inzake het voortleven van "denkkaders", Fuglestad (1992, 310).

<sup>28</sup> L.S.B. Leakey, archeoloog en paleoantropoloog, (zichzelf als zodanig typerend) blanke Keniaan en verdediger van een multiraciaal Kenia, gaf in 1952 het startschot van een discussie in het wetenschappelijk veld, die tot op de dag van vandaag garant staat voor een vloed aan wetenschappelijke publicaties. Zoals blijkt uit het artikel van Berman and Lonsdale (1991) is de figuur van Leakey controversieel, niet in het minst in toenmalige en huidige wetenschappelijke middens.

*Mau Mau*, met name tussen geletterden en ongeletterden (Maughan-Brown, 1985, 56-57; zie ook infra). De *outcasts* lijken geen identiteit te hebben (zie bijvoorbeeld Buijtenhuijs' (1982, 12-21) poging om "de criminelen" te typeren). Venys, Kanogo, Edgerton en Clough stellen dat de elite niet te vinden was voor het gebruik van dwang en geweld, alhoewel dit volgens hen ook noodzakelijk en tot op zekere hoogte te verantwoorden was om eenheid en controle te garanderen (Clough, 1998, 85-126; Edgerton, 1989, 134-137; Kanogo, 1987, 139-140; Venys, 1970, 99-100). Vooral de auteurs van de studies uit de jaren zestig, maar ook auteurs als Maloba benadrukken dat *Mau Mau* geen andere mogelijkheid had, maar stellen hier tevens, impliciet dan wel expliciet, een (bijvoorbeeld geweldloos) alternatief of "ideaal" tegenover (Geschier, 1999, 140-142). Buijtenhuijs dan weer corrigeert zichzelf (en anderen) door te stellen dat er wel degelijk een aantal (als het ware identificeerbare) individuen binnen K.C.A. en K.A.U. belang hadden bij het gebruik van dwang en geweld en dit dus niet exclusief is toe te schrijven aan "de anonieme en ongecontroleerde massa" (Buijtenhuijs, 1971, 42-45, 82). Andere auteurs, zoals Kanogo, maar ook Furedi, lijken het gebruik van geweld en dwang te ontkoppelen van de squatters; Kanogo laat in het midden wie dan de actoren waren, Furedi schrijft een belangrijke – mobiliserende – rol toe aan de radicalen uit Nairobi, maar gaat voorbij aan de zogenaamde taboe-associaties en lijkt deze zodoende als onbestaande te beschouwen (Geschier, 1999, 129-134). Opvallend hierbij is dat de stemmen van de zogenaamde *outcasts* (aan wie het illegitieme wordt toegeschreven) onbestaande zijn in de studies. Wanneer wetenschappers ex-*Mau Mau* aan het woord laten, zijn dit auteurs van *Mau Mau* memoires en/of informanten. Zo interviewt Presley enkel vrouwen die actief zijn geweest binnen politieke en andere organisaties. Kershaw onderschrijft de betekenisverlening van de ouderen; deze was immers legitiem, met name door de gemeenschap aanvaard. De auteurs van *Mau Mau* memoires onderschrijven op hun beurt het legitieme van de beweging en situeren het illegitieme buiten zichzelf (of de groep waartoe ze zich rekenen, zie infra).<sup>29</sup>

### 1.3. Een persoonlijke reflectie

Ik ben me er ten volle van bewust dat alles wat ik hier beweert ook op mezelf van toepassing is. Ik "etaleer" hier een eigen, persoonlijke lezing, bevrage

---

<sup>29</sup>. "And *Mau Mau* warriors, like any soldiers in battle, displaced their guilt and fear on gangs other than their own" (Lonsdale, 1990, 397, 419-420). Inzake mechanismen van exclusie, zie ook Schipper (1999, 13-29, 150-170) en Corbey (1989, 86).

andermans "waarheden", creëer en verdedig eigen "waarheden", die op hun beurt bevraagd zullen worden. Ik maakte deze studie als laatstejaarsstudente in de geschiedenis, "groen" in het veld, en nog volop op zoek naar een "weg in het academisch *discours*".<sup>30</sup> Vaak voelde het behoorlijk nijpend of paradoxaal aan: ik stelde kritische vragen ten aanzien van een academisch veld waartoe ik wilde behoren of waarvan ik erkenning wilde krijgen. Bij het bestuderen van de wijze waarop wetenschappers "vorm" geven aan "hun" Mau Mau, stelde ik ook telkens de wetenschapsfilosofische vraag "Wat is wetenschap?" "Wat/Hoe zou het moeten zijn?". Enerzijds leek het vaak alsof ik open deuren intrapte, "normale" zaken in vraag stelde, die toch wel geweten zijn.<sup>31</sup> Anderzijds liep ik het risico een doorgetrokken relativisme te verdedigen (alle uitspraken hebben dezelfde waarde), maar hoe verdedig je dan je eigen waarheid?<sup>32</sup> Op dit moment ben ik het met Popper eens dat je objectiviteit kan definiëren als een collectieve methodiek en dus niet (of niet enkel) als een overtuiging dat er een waarheid "buiten ons" is. Bij deze zou dus mijn "paradox" geen paradox mogen zijn. Zoals Popper het stelt:

"the objectivity of science is not a matter for the individual scientist but rather the social result of mutual criticism, of the friendly-hostile division of labour amongst scientists, of their co-operation and also of their competition" (Popper, 1992, 72).

De discussie omtrent objectiviteit is evenwel niet beslecht, evenmin als het definiëren van datgene wat "normaal" is en wat niet.<sup>33</sup>

Ik worstelde niet enkel met de vragen Hoe werkt wetenschap? Hoe wordt een opinie een feit? Hoe worden "anderen" (medewetenschappers, documenten, getuigen,...) daarbij gemobiliseerd? Maar ook, en misschien vooral: Hoe positioneert een wetenschapper zich? Je kan jezelf best beschouwen als een

---

<sup>30</sup>. Zie ook Blommaerts (2001) concept *resources*.

<sup>31</sup>. Wat natuurlijk niet wil zeggen dat het "normale" niet bevraagd mag/kan worden. Zie Pennycook (1996) over een "Foucaultiaanse" aanpak.

<sup>32</sup>. Zie ook Popper (1992, 150, 191).

<sup>33</sup>. Halliday (1993, xiii) formuleert zijn stellingname als volgt: "*There might indeed be scientific 'facts', constructed and contestable but verifiable truth claims about the natural and social worlds. But as Lyotard (1984) has pointed out, what is crucial is how these are strung together into a narrative syntax, how they are chained together into sequences of agents and clauses, relations and consequences. [...] the work of science is necessarily grammatical: naming, constructing and positioning the social and natural worlds, and in doing so in a way which builds social relationships of power and knowledge between writers and readers. If we view science as discourse performance, not as a mental accomplishment but as social and textual practice – then what is entailed is nothing less than a political economy of discourse. How science is written and read, spoken and heard is necessarily tied up with questions of access, education and critical literacy*".

"buitenstaander" maar wat als anderen je niet als zodanig "zien"?<sup>34</sup> Hoe speelt het besef van de geschiedenis van de regio waarvan je komt en het veld waarin je werkt mee in je positionering?<sup>35</sup> Reflecteren wetenschappers over dit spanningsveld? De meerderheid van de wetenschappers die een studie exclusief aan *Mau Mau* wijdden zijn afkomstig uit "het Westen", ex-koloniserende landen. Vanuit mijn persoonlijke positie ("Westerse" wetenschapper *in spe*) stel ik de volgende vraag: Hoe positioneren ze dit deel van hun identiteit ten opzichte van hun onderwerp en ten opzichte van hun informanten/getuigen/mede-wetenschappers/...? De verschillende aspecten van je identiteit (of "stemmen") bepalen immers je kansen je waarheidsclaim te doen erkennen (zie ook Ignatieff, 1996).

Zou je kunnen stellen dat de ex-*Mau Mau* en de "Westerse" wetenschappers iets gemeenschappelijk hebben? Met name dat beide groepen "het illegitieme" of "het niet-aanvaardbare" buiten zichzelf of de groep waartoe men zich rekent plaatsen?<sup>36</sup> *Mau Mau* lijkt ook voor wetenschappers een "*non-respectable past*" (Fuglestad, 1992, 320). Mijns inziens reikt de discussie omtrent de *Mau Mau* eden wel degelijk verder. De wetenschappers distantiëren zich van de negatieve stigmatisering door kolonialen. De wetenschappers geven aan de hand van hun *Mau Mau* betoog aan wat *Mau Mau* zou moeten zijn, met name wie volgens hen "legitiem handelt".<sup>37</sup> Ze creëren hierbij "nieuwe" *outcasts*, die ze wegens vanuit een andere wereldvisie, maar aan de hand van waarden (cf. spanningsvelden) die ook in de koloniale visie een rol speelden.<sup>38</sup>

Een onderzoek naar beeldvorming als deze, of een onderzoek naar "referentiekaders" (premissen) van wetenschappers, die zich toeleggen op

---

<sup>34</sup>. Niemand wil gelabeld worden als "afkomstig uit een ex-koloniserend land". Maar hoe ga je er mee om, als wetenschapper, als het toch gebeurt? Zie ook Ignatieff (1996, 117) over de positie van generaties Duitsers na WOII: "*the rest of the world still holds the Germans responsible collectively and the Germans themselves still accept this responsibility*".

<sup>35</sup>. Alhoewel het idee dat een individu staat voor een groep van mensen kan bekritiseerd worden. Zie ook de reflectie die Popper (1992, 189) maakt: "*Why do I think that we, the intellectuals, are able to help? Simply because we, the intellectuals, have done the most terrible harm for thousands of years. Mass murder in the name of an idea, a doctrine, a theory, a religion – that is our doing, our invention: the invention of the intellectuals* (cursief Popper)".

<sup>36</sup>. Een interessante vergelijking hierbij is die tussen de twee studies van Buijtenhuijs, waarin de auteur zich duidelijk herpositioneert ten aanzien van de invloed van de koloniale visie op wetenschap (vergelijk Buijtenhuijs, 1971, 276-277, 287-289; 1982, 95).

<sup>37</sup>. Zie ook Kershaws uiteenzetting over de invulling van eden in specifieke betogen (Kershaw, antwoord op interviewbrief van Sofie Geschier (2), 10 mei 1999). Zie inzake het toekennen van legitimiteit, Blommaert (1999, voordracht), Foucault (1989).

<sup>38</sup>. Zie ook Said (1994, 335-336), Schipper (1999, 169).

Afrikaanse Geschiedenis, is een onderschatte noodzaak.<sup>39</sup> Blommaert merkt in zijn studie terecht op dat wanneer men ervan uit gaat dat taal "*een interaktioneel en gekontextualiseerd gegeven*" is, dit – naast een weerslag op de constructie van het object – ook een weerslag heeft op de epistemologie van intercultureel onderzoek. Zo zijn de meeste beoefenaars van Afrika-studies niet-Afrikanen, die zich bijgevolg "*onvermijdelijk in interkulturele interactiesituaties*" bevinden (Blommaert, 1994, 8). Hierbij stelt hij de vraag:

"wat er zou overblijven van de geschiedschrijving [...] indien men ook de kommunikatieve dimensie in het historisch onderzoek zou betrekken" (*Ibid.*, 9).

Zoals reeds gesteld reflecteren de wetenschappers niet over de positie van hun "veld" tijdens de koloniale periode (zie supra). In een aantal wetenschappelijke artikels en in mijn correspondentie heb ik echter "kleine tekens" gevonden, die er wel degelijk op wijzen dat wetenschappers reflecteren op hun persoonlijke positionering. Zo antwoordt Lonsdale (antwoord op interviewbrief van Sofie Geschier, 15 februari 1999) op mijn vraag naar zijn motivering voor het maken van een *Mau Mau* studie het volgende:

"Entirely personal. When I was 15yrs old my father took a job in Kenya. I spent two summer holidays out there, at the height of Mau Mau (1953, 1954) and like most whites was terrified and disgusted. Then I did my military service in the King's African Rifles (1956-1958), after the Emergency was ended but when all the troops were still discussing Mau Mau. I came back to Cambridge to do my BA degree in history (1958-1961) and knew that I wanted to write on Kenya's history. In fact I started in western Kenya, thinking myself 'too close' to the problem of MM to write good history. But eventually I could not resist the challenge of trying to understand properly the things which as a young man I had not thought to question".<sup>40</sup>

Een interessante vergelijking is die tussen de wetenschappelijke studie van Kershaw en het wetenschappelijk artikel waarin ze haar methodiek uitgebreid doorlicht. Opvallend hierbij is dat de auteur in de studie vooral nadruk legt op haar rol als "observerende participant" (Kershaw, 1997, 5-6; Geschier, 1999,

---

<sup>39</sup>. Ook al is dit uit meerdere hoeken meermaals benadrukt en verdedigd, zie o.a. Fabian (1983, 154-165; 1991); Ranger & Werbner (1996); Werbner (1998); Said (1994, 374 e.v.); Schipper (1999, 150-157). Zie ook meer specifiek Appleby e.a. (1995, 677); Bhabha (1994, 12); Blommaert (1994, 7-8); Cohen & Odhiambo (1989, 1-2); Fuglestad (1992, 322); Latour & Woolgar (1979, 31); Lemaire (1990, 31); Van Dijk (1985, 2). En meer algemeen inzake de noodzaak van onderzoek naar pragmatiek in wetenschappelijke teksten: Blommaert (1997, 6-7).

<sup>40</sup>. Zie Bijlage IV in Geschier (1999) voor andere voorbeelden.

65-66) en dat ze in het artikel meer nadruk legt op de (als problematisch getypeerde) invloed van haar referentiekader, maar ook de wederzijdse beeldvorming van observator en geobserveerde:

"Over the years I have become convinced that not only the theoretical and philosophical orientation of the field worker but also her or his personality define the field to a significant extent. I would not have subscribed to this in the early years; I did not realize then that such factors may well predominate in the delineation of the field and of what data are observed and collected. Whatever positive characteristics I brought to the work, my most significant failing was probably that, though I had never been in Africa, never met a Kikuyu, let alone one who was involved in Mau Mau, I was serenely confident that I would be able to understand Mau Mau. What else could it be – given colonial rule – than a revolutionary movement to gain freedom? How could I fail to understand it after my European experiences during World War II?" (Kershaw, 1991, 274).<sup>41</sup>

En wat verder in de tekst:

"I had to remember constantly that the relationships were fragile. The population, Mau Mau or not, had many reasons to be resentful of Europeans, and that included me. While I in my *naïveté* had first thought that it would make difference that I was Dutch and not British, I soon discovered that they were indifferent to my tribal affiliation" (*Ibid.*, 293).

Deze vorm van zelfreflectie is echter uitzonderlijk. Meer voorkomend is (zoals reeds aangeduid) een toeschrijving van deze positionering aan "anderen". Zo wijst Prunier, ondanks zijn stelling dat de wetenschapper Buijtenhuijs géén deel uitmaakt van het *Mau Mau* conflict, op een zekere vorm van betrokkenheid met de volgende typering:

"Buijtenhuijs (1971, 165) note prudemment que 'ses versions (celles de Kinyatti) des chants Mau Mau semblent aller à l'encontre des interprétations actuelles du sens profond du mouvement'. Cette prudence, c'est celle de l'historien professionnel vis-à-vis du fabricant de mythes, doublée de la gêne de l'homme blanc 'coupable' vis-à-vis du porte-parole des masses africaines, dont les souffrances ne sont que trop réelles" (Prunier, 1987, 420).

Pennycook (1996, 134) wijst in zijn artikel op de noodzaak van

"acknowledging that, while we cannot now ourselves or the world around us in any objective fashion, we nevertheless need to ask how it is we come to think as we do".

---

<sup>41</sup>. Zie ook Fabian (1983, 21 e.v., 51-52).

Mijn vraag is nu waarom de meeste auteurs deze "zelfreflectie" niet aan bod laten komen in de wetenschappelijke studies. Is het enkel van toepassing op die wetenschappers die zich ten tijde van het conflict in Kenia bevonden, zoals Lonsdale en Kershaw? Of is het *not done* voor de gehele groep? En als men reflecteert, is het dan veiliger dit te doen in wetenschappelijke artikels (gericht op een voornamelijk wetenschappelijk publiek) en niet in wetenschappelijke studies, die gelezen worden door een breder publiek?<sup>42</sup> Zowel wetenschappers als Lonsdale (die stelt dat "feiten" niet "out-there" te vinden zijn) als Maloba en Prunier (die meer uitgesproken de objectiviteitsclaim hanteren) benadrukken de functie van de wetenschapper-historicus en plaatsen deze tegenover emotionele visies of betrokkenheid (Lonsdale, 1990, 22; Maloba, 1993, 180; Prunier, 1987, 424-425). Maar dit hoeft niet te impliceren dat de wetenschappers zich niet bewust zijn van (en rekening houden met) hun eigen referentiekader (Appleby, 1995, 676; Fabian, 1983, 29-35, 87-97). Het wordt enkel niet als zodanig "ge-out".

In het volgende luik bevaag ik de "stemmen" in *Mau Mau* memoires. Wat is en hoe maken zij "hun" waarheid? Hoe gaan ex-*Mau Mau* om met de interne geweldpleging? Is het legitiem? Of juist niet en waar situeren ze dat dan, binnen of buiten de "wij"groep?

## 2. GELETTERDHEID ALS SCHAARS GOED: "STEMMEN" IN MAU MAU-MEMOIRES

### 2.1. Het claimen van waarheid en representativiteit

De *Mau Mau*-memoires worden beschouwd als een unieke bron in Afrika (White, 1990, 2).<sup>43</sup> Binnen de *Mau Mau*-discussie en de massa publicaties die hieromtrent verschenen zijn, nemen de memoires, die hoegenaamd geen

---

<sup>42</sup> In verscheidene publicaties wordt dit in vraag gesteld (Cohen and Odhiambo, 1989, 1; Prunier, 1987, 417; Said, 1989, 257-258). Bij deze positioneert de wetenschapper zich ook als creator en bestendiger van "materiële", "politieke" en "ethische" belangen en erkenning bij niet-wetenschappers (Latour, 1995; Berman, 1991, 196; Fabian, 1983, 51-52, 95, 143-149, *passim*) en lijkt zelfreflectie veiligheidshalve beperkt tot de wetenschappelijke artikels.

<sup>43</sup> De memoire, als genre en als positioneringstrategie, wordt typisch Europees beschouwd. Tendensen naar subjectivering in niet-Europese culturen worden toegeschreven aan de invloed van "de" Westerse cultuur. De vraag kan gesteld worden of niet net omwille van deze typering, weinig onderzoek is gedaan naar (de aanwezigheid van) memoires/autobiografieën in niet-westerse culturen (Schipper, 1985, 53).



eenduidig beeld geven, echter een ambigue plaats in.<sup>44</sup> Zo hebben 11 van de 13 *Mau Mau*-auteurs een zekere opleiding genoten, terwijl de meerderheid van "de" *Mau Mau* ongeletterd was (Clough, 1998, 10-13, 20).<sup>45</sup> De memoires hadden bovendien een specifieke positie in de postkoloniale discussie omtrent het al dan niet "vergeten" van het *Mau Mau*-verleden (zie Brinkman, 1989; Buijtenhuijs, 1973).

Bij een memoire claimt de auteur en tevens hoofdpersonage, een niet-fictioneel, dus controleerbaar verhaal neer te pennen, waarbij het er in principe niet toe doet of zijn/haar gehele leven de basis is (Schipper, 1985, 72). Hierbij gaat de aandacht voornamelijk naar het individu en in mindere mate naar de groep of "de" massa (*Ibid.*, 54). De verhouding tussen individu en "de anderen" is echter van belang. De auteur van de memoire heeft als doel de authenticiteit van zijn/haar verhaal te benadrukken, door middel van een uitgebreid en persoonlijk relaas van gebeurtenissen waarbij hij/zij betrokken was, en dit om de eigen positie (als individu en als lid van verschillende identiteitsgroepen) te verantwoorden en te plaatsen binnen en ten aanzien van een "huidige" samenleving (Schipper, 1985, 76; Clough, 1998, 7-10). Neubauer (1983, 130) stelt dat in de Afrikaanse, in tegenstelling tot de Europese, autobiografie, de ik-figuur (auteur en/of verteller) representatief is voor deze massa. Ik stel evenwel representativiteitsclaims in vraag, daar er verschillende (selectieve) vormen van herinneren zijn (Bloch, 1998, 16, 81-82; Werbner, 1998, 1-17) en dus bepaalde "stemmen" benadrukt worden in hun *discours* en anderen het zwijgen opgelegd of genegeerd.<sup>46</sup> De volgende nuance is belangrijk. Ik heb de tegenstelling geletterd/ongeletterd gekozen als invalshoek. Het is/was evenwel niet de enige tegenstelling die het *Mau Mau*-spanningsveld bepaalde. Deze tegenstelling is bovendien niet absoluut, in de zin dat het maken van een strikt onderscheid tussen beide polen onmogelijk is (zie ook infra).

De meeste auteurs claimen, in meer of mindere mate expliciet, de waarheid over *Mau Mau* weer te geven. Volgens Kariuki (de "eerste" *Mau Mau* memoireschrijver) zijn er geen of zeer weinig verhalen "van onderuit" geschreven over *Mau Mau*, wegens het gebrek aan opgeleide mensen. Als er al *Mau Mau*-verslagen zijn, is de auteur Europees (Kariuki, 1963, 27, 41). De auteurs trekken het recht van "geschiedenis maken" naar zich toe. "Zij" (Europeanen) weten niet hoe "Wij" (Afrikanen) leven (Waciuma, 1969, 88-

---

<sup>44</sup> Zie voor een algemene typering van deze discussies en referenties: Geschier (1999, 1-3). Zie voor een uitvoerige studie van *Mau Mau* memoires, Clough (1998).

<sup>45</sup> Om deze reden hanteer ik vaak de dubbele typering "auteur/getuige", omdat een aantal onder hen (ook onder de geletterden) hun verhaal niet zelf hebben genoteerd.

<sup>46</sup> Zie ook Blommaert (2001).

89).<sup>47</sup> "Wij" maakten deel uit van *Mau Mau* (Gikoyo, 1979, 1; Njama & Barnett, 1966, 144; Wachanga, 1975, xxi). Bovendien bogen de auteurs met de woorden van Barnett en Whittier enerzijds op een "monumentaal" geheugen binnen een orale traditie, anderzijds maken ze gebruik van instrumenten uit een geschreven cultuur. Op beide vlakken (orale en geschreven geschiedenis) is de waarheid gegarandeerd wegens de hoge onderlinge controle (Barnett & Njama, 1966, 18-20; Whittier in Wachanga, 1975, viii).

Datgene wat de auteurs/getuigen schrijven, leunt (net als bij wetenschappers) eerder aan bij al dan niet expliciet gestelde normen of ideaalbeelden.<sup>48</sup> Het is echter een illusie ervan uit te gaan dat deze normen en ideaalbeelden vóór, tijdens, na het conflict en bij het schrijven van de memoire eenzelfde invulling hebben. Dit geldt zowel op individueel niveau als op intersubjectief niveau. Auteurs geven individueel en in discussie met anderen (al dan niet auteurs) nieuwe wendingen aan normen en ideaalbeelden. De zogenaamde eerste generatie (naar Clough), met name Kariuki, Njama en Itote, schrijft duidelijk "from above", terwijl jongere memoires, zoals die van Waciuma, Muriithi, Wamweya, Muchai en Kabiro, eerder geschreven zijn "from below and from outside": gewone *Itungati* (soldaten), personen die niet actief deel namen als *forest fighters* en ook een vrouw doen hun verhaal. Meer recente memoires zijn dan weer geschreven door leiders, zoals Kaggia, Wachanga en Wa Wanjau.<sup>49</sup> Muriithi, Kabiro (ondanks de inleiding van Barnett) en Waciuma spreken in tegenstelling tot de eerste generatie niet of minder over *Mau Mau* als een nationalistische strijd (zie Geschie, 2000, 7-8). Ze claimen geen representativiteit en reflecteren niet over de verhouding leider-massa. Geweld lijkt – opnieuw in tegenstelling tot de typering in andere memoires, waar geweld steeds in functie wordt geplaatst van "*our case*" (o.a. Gikoyo, 1979, 54, 320 e.v) – tot het gewone leven te behoren (Waciuma, 1969, 70-73, 128, 133 e.v). In tegenstelling tot memoires zoals die van Kariuki, Njama, Itote, en Wa Wanjau, die nadruk leggen op hun observerende positie (o.a. Njama & Barnett, 1966, 143; Wa Wanjau, 1988, xiii-xiv), is het relaas van Wamweya en Muriithi een echt heldenverhaal,<sup>50</sup> alhoewel Peter N. Ndoria claimt "de

---

<sup>47</sup>. Zie ook Schippers' (1999, 159) "*the crocodile-in-its-own-pool mentality*".

<sup>48</sup>. Zie voor een uitgebreide studie over "the moral economy of Mau Mau", Lonsdale in Berman and Lonsdale (1992).

<sup>49</sup>. Zie ook Clough (1998, 10-13). Clough geeft hier ook beknopt biografische gegevens van de auteurs/getuigen weer.

<sup>50</sup>. Zie Wamweya (1971, 57-59). Dit geldt ook voor Wachanga, alhoewel die meer uitgesproken nadruk legt op zijn "observerende" positie. Zie Wachanga (1975, 31, 43, 58). Zie

waarheid" weer te geven (Geschier, 2000, 24-40).<sup>51</sup> Cru gesteld, zou men een memoire zoals die van Muriithi een parodie kunnen noemen op het genre van *Mau Mau*-memoire, zoals deze gelanceerd werd door de eerste memoireschrijvers.<sup>52</sup> Terwijl Muriithi zich aanvankelijk zeer stoer houdt ("*I was now an active part of the fight of freedom. This was war!*" – Muriithi, 1971, 16), en een discussie met zijn moeder inzake het nut van vechten ontwijkt, slaat deze gemoedstoestand later om, maakt hij zich zorgen om zijn familie en wil hij naar zijn moeder terug (*Ibid.*, 20-21, 107e.v.). Dergelijke "zwakheden" zijn ondenkbaar in het relaas van auteurs als Kariuki, Njama, Itote, Kaggia en Wa Wanjau (zie ook infra).

Naast de claim van waarheid, maken de auteurs ook een claim van representativiteit. De overgrote meerderheid van *Mau Mau* en meer algemeen van de Afrikaanse bevolking was immers ongeletterd en kon bijgevolg – ook al waren zij het die "geschiedenis maken" – haar relaas niet doen.<sup>53</sup> Geletterdheid, vaak getypeerd als een van de goede verdiensten van het kolonialisme (o.a. Wa Wanjau, 1988, 234-235)<sup>54</sup>, is een vorm van impliciet dan wel expliciet geweld: geletterdheid is macht, brengt orde in chaos en kan als legaal en geweldloos wapen gebruikt worden tegen het koloniale systeem;

---

ook Schipper (1985, 58) inzake positionering van de verteller als held, observator of presentator van verhalen.

<sup>51</sup> Muriithi (1971, v): "It is a true story, a story with nothing left out, a story sometimes moving, sometimes brutal. Most of all, a story of a proud and unremitting struggle for freedom". Alhoewel Muriithi geletterd is, werd zijn relaas neergepend door Peter N. Ndoria (Muriithi, 1971, v, 1).

<sup>52</sup> Ik ga hiermee deels in tegen de stelling van Schipper dat in tegenstelling tot Europa er "nog geen" "culture of narcissism" (naar Christopher Lasch) is in autobiografieën in niet-westerse culturen, met name waarbij de auteur expliciet stelt dat hij/zij de waarheid niet kan garanderen (Schipper, 1985, 76).

<sup>53</sup> Zo omschrijft bijvoorbeeld Waciuma (1969, 102), die niet actief was in de bossen, de "bevoorrechte" positie van "de" opgeleide Afrikaan als volgt: "*Obviously the educated African who caught a glimpse of wider vistas beyond the farm and the village was all the more bitter to find avenues blocked to him because he was 'just a native'. He was less afraid of putting his views forward, and was more equipped with the language and the knowledge of techniques with which to present the grievances and demands of his people. It was true that Africans had a different cultural background from the Europeans, but those who were educated had a knowledge of two worlds which few Europeans had. They particularly resented the way Europeans discriminated against all black men*". Zie ook het achterplaat van respectievelijk Gikoyo (1979) en Wa Wanjau (1988). Zie ook de "voice-of-voiceless" typering van Barnett (in Muchai 1973, 3; in Kabiro, 1973, 5; in Mathu, 1974, 3).

<sup>54</sup> De afwezigheid van politieke macht en mogelijkheden tot vertegenwoordiging van de Afrikaanse bevolking daarentegen is een slechte eigenschap van het kolonialisme, die evenwel in eerste instantie toegeschreven worden aan "lack of education" (Kariuki, 1963, 41-42).

een boemerangeffect als het ware.<sup>55</sup> Ook de volgende gedachte komt meermaals voor: als Afrikanen onderwijs (als voorwaarde voor een kritische geest) kunnen genieten, zullen ze even goed zijn als de blanken en zichzelf kunnen regeren (Itote, 1967, 13, 34; Kaggia, 1975, 46; Njama & Barnett, 1966, 88-105; Waciama, 1969, 59, 88).<sup>56</sup> Alhoewel deze typering enerzijds lijkt te wijzen op een minderwaardigheidscomplex en een eis vanwege het Westen (tegemoet komen aan Westerse eisen om zelf te kunnen regeren)<sup>57</sup>, gebruiken de auteurs van de eerste generatie deze redenering niet enkel als machtsinstrument ten aanzien van blanken, maar ook ten aanzien van de eigen (veronderstelde) achterban.<sup>58</sup> Dit laatste is geen sinecure. Kariuki en andere *ex-Mau Mau* menen dat de beweging een tekort had aan leiders en opgeleide mensen (Itote, 1967, 24-27; Gikoyo, 1979, 68 en *passim*; Kariuki, 1963, 195-196) wegens de pro-koloniale houding van de meerderheid van de geletterden. Ze lichten dit uitvoerig toe, maar dit "verraad" blijft voor diegenen die wél meevochten een moeilijk verteerbare kwestie.<sup>59</sup> De meeste auteurs typeren "de" massa als de hefboom van de revolutie (of veranderingen). Alhoewel de auteurs participatie omschrijven als voorwaarde voor een succesvolle revolutie, blijven de leiders de enige actieve actoren in het relaas, die in náám van de bevolking geschiedenis maken en niet

---

<sup>55</sup>. Dat de auteurs onderwijs en geletterdheid klasseren in hun arsenaal van wapens en zodoende ook een link leggen met expliciet geweld, blijkt uit hun gebruik van militaire typering. "*The usual sound of trumpet and school band found its substitute in the horrible noise of machine gun and rifle fire*". Kabiro (1973, 56) over koloniale overheid, zie voor een gelijkaardige typering, Itote (1967, 14-19); Kariuki (1963, 40-42); Njama & Barnett (1966, 101). Ngugi wa Thiong'o (1992, 3) spreekt van "*cultural bomb*". Zie ook Said (1994, 320).

<sup>56</sup>. Volgens Njama (1966, 241) tegengif voor bijgeloof en magie, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld Waciama (1969, 59) die gebeden sámen met geletterdheid als wapen beschouwt in de antikoloniale strijd.

<sup>57</sup>. Zie ook Itote (1967, 13-27, 45, 208, 249-250), die deze "lessen in nationalisme" toeschrijft aan contacten tijdens zijn dienst in het Britse leger in WOII met soldaten afkomstig uit andere landen (een Afro-Amerikaan, een Indiër,...) waarbij hij ook meermaals de stelling uit dat Afrikanen eerst sterk moeten worden en leren van Europeanen, alvorens ze in staat zullen zijn zelf te regeren.

<sup>58</sup>. Slechts een enkeling, met name Gikoyo, gaat in tegen deze typering als zou de Afrikaan zonder (Westers) onderwijs niet in staat zijn zelf te regeren, maar schrijft deze typering toe aan de blanke tegenstander, en niet aan (mede)geletterde Afrikanen. Hij stelt het volgende: "*White men had long preached that the black man did not know the meaning of freedom and could therefore not govern himself because, they argued, he had learned even to make a needle. Mau Mau did not believe that one had to make a needle in order to be able to govern. One wonders whether Churchill would have known how to mend his pants, even if needle and thread had been supplied to him. And yet the British recognised him as a great statesman*" (Gikoyo, 1979, 322).

<sup>59</sup>. Ik ga hier niet verder op in. Zie voor een bespreking hiervan, Geschieer (2000, 11-23).

omgekeerd.<sup>60</sup> Kubai, een militante leider die voornamelijk actief was in Nairobi en de vakbonden stelt het als volgt:

"We wanted the educated people to direct the oating of the illiterates, whose numbers would give us money and strength" (Kubai in Spencer, 1985, 270).

Ook al stellen de auteurs, welgemeend, dat hun streven naar het onderwijzen van de ongeletterde massa een *must* is, hun geletterdheid en leiderschap kunnen tevens opgevat worden als een positionering niet enkel ten aanzien van "het" koloniale systeem, maar ook ten aanzien van andere *ex-Mau Mau* strijders, de (onafhankelijke) Keniase overheid, "de" massa (die al dan niet geletterd is) en "Westerse" lezers. Ik ben het volledig eens met Bloch, wanneer die ageert tegen de idee dat geletterdheid bevrijding kan brengen. Geletterdheid is een instrument dat mensen voor eigen doeleinden gebruiken (en dus niet omgekeerd) en heeft geen democratische waarde wanneer de sociale relaties hier niet zijn op afgestemd (Bloch, 1998, 161). Geletterdheid kan met andere woorden getypeerd worden als een intern en extern gerichte machtspositionering: geletterdheid werd in de bossen gebruikt als een wapen tegen de externe, koloniale vijand, maar even goed als wapen om interne controle en hiërarchie te garanderen. Geletterdheid was een wapen tegen de koloniale tegenstander, maar tevens een communicatiemiddel, een zoeken naar erkenning.<sup>61</sup> Hierbij is een grens trekken tussen koloniale en

---

<sup>60.</sup> Zowel gematigde als militante leiders beseffen dat de kracht van "de" massa groot kan zijn, zoals bleek bij de algemene staking in Nairobi in 1951, alhoewel velen niet meededen (Spencer, 1985, 261). Hetzelfde geldt voor de verschillende K.A.U. meetings waarop Kenyatta "de" massa toesprak en moeite had de gemoederen te bedaren. Zie o.a. Barnett & Njama (1966, 78-90). Zie inzake de typering van "de" massa als stormram van de revolutie, Barnett & Njama, 1966, 23-73.

<sup>61.</sup> Zo zegt Njama tegen een settler, die slachtoffer is van een aanval van *Mau Mau* dat hun beweging tenminste zijn boeken heeft gespaard, dit in tegenstelling tot de koloniale vijand (Vergelijk Njama & Barnett, 1966, 277, 432). Schooljongetjes (zogezegd op weg naar of van school) worden gebruikt als informanten (Muriithi, 1971, 27-28). Brieven van gedetineerden aan officiële instanties binnen en buiten Kenia, hebben tot gevolg dat er geregeld onderzoek wordt gedaan door militaire, medische teams e.d. naar de situatie in de detentiekampen (Wa Wanjau, 1988, 87, 96, 107-153, *passim*). De auteurs die als secretaris fungeerden in de bossen benadrukken de "formalisering" in de bossen en in de kampen en gebruiken hun positie als drukkingmiddel ten aanzien van de *itungati*: zij zijn immers diegenen die al het gebeurde neerpennen, opdat de toekomstige generaties weten wat/wie er goed en slecht was. Bovendien hebben *itungati* die gehoorzamen aan de leiders en vastgelegde regels een "vertegenwoordiger", dit in tegenstelling tot *komerera* die niet beschikken over erkende leiders (o.a. Njama & Barnett, 1966, 326, 363, 370). De ongeletterde leider Mathenge, tenslotte, stelt Njama aan tot zijn secretaris "to speak to the government through me". Het beschikken over een secretaris is een statussymbool. (*Ibid.*, 183). Zie voor een meer concrete uitwerking, Geschier (2000, 18-23).

postkoloniale tijd onmogelijk: na de onafhankelijkheid was de strijd tussen geletterden en ongeletterden nog niet gestreden, integendeel. De geletterden dienden zich te positioneren ten aanzien van de nieuwe machtshebbers in eigen land en de memoires waren hier een (al dan niet succesvol) instrument toe.<sup>62</sup>

## 2.2. Het narcisme van het kleine verschil<sup>63</sup>

*Mau Mau* zou, uitgaande van sterke polarisaties, makkelijk kunnen getypeerd worden als een antikoloniale strijd, en de memoires lijken dit op het eerste gezicht te bevestigen. Uit een diepere analyse van deze documenten, blijkt evenwel dat deze typering niet beslecht is. De wijze waarop de auteurs/getuigen zich positioneren ten aanzien van geweld, toont aan dat dit spanningsveld (wie zijn "wij" en wie zijn "zij" en hoe verhouden verschillende identiteiten zich ten aanzien van elkaar?) aanleiding geeft tot zowel openlijke discussies "binnen" de beweging als tot persoonlijke bevragende reflecties. De schrijvers sluiten op het eerste zicht enige twijfel of bevraging ten aanzien van geweld uit; er is immers eenheid binnen hun antikoloniale strijd. De spanningsvelden tussen ouderen en jongeren en tussen gematigden en militanten (typeringen die evenwel niet altijd hoeven samen te vallen) worden zodoende vooral door de eerste generatie genegeerd. Deze eenheidsclaim is echter broos: er zijn kleine barsten in deze constructie, zowel in de memoires van de eerste generatie als in de jongere memoires.<sup>64</sup> Zowel Wamweya als Muriithi, Mathu en Gikoyo vermelden reeds vanaf de aanvang van hun relaas aarzelingen, moedeloosheid, verraden en verraden worden, jaloezie, eenzaamheid, ongehoorzame *itungati*, die bijvoorbeeld rookten of meer belang hechtten aan hun voedsel dan aan de strijd voor "Land and Freedom",... De auteurs lijken net wél te worstelen met de vraag "waarom deden we dit elkaar aan?". Angst speelt hierbij een niet onbelangrijke rol, hoewel de meeste memoireschrijvers daar niet voor uitkomen. Het is veiliger angst bij een ander te lokaliseren (Geschier, 2000, 35-39).

Conflicten tussen zogenaamde gelijken wordt gevoed door wat Ignatieff "het narcisme van het kleine verschil" noemt (hij baseert zich hierbij op Freud): gelijke elementen lijken minder essentieel in de constructie van identiteiten dan marginale, kleine verschillen. Kleine verschillen worden

---

<sup>62</sup> Zie hiervoor, Buijtenhuijs (1971); Brinkman (1989) en Geschier (2000, 51-59).

<sup>63</sup> Op basis van Ignatieff (1999, 34-71) en Geschier (2000, 24-62).

<sup>64</sup> Zie voor een beknopte opsomming van spanningsvelden, Geschier (2000, 39-40).

echter grote wanneer deze een privilege worden, een basis van macht (Ignatieff, 1999, 48-50). In deze zin propageren de memoireschrijvers van de eerste generatie niet enkel de nationalistische identiteit in een antikoloniale strijd, waarbij de "*we all fought Uhuru*" politiek van Kenyatta na 1963 bevestigd wordt. Ook andere identiteiten zoals man, geletterde, leider zijn belangrijk, met als ultieme vormgeving de memoires op zich. Deze laatste identiteiten worden evenwel in het kader van Kenyatta's "*forgive and forget*" politiek minder zwaar gewogen dan de nationalistische. Impliciet gaan deze typering (man, geletterde, leider) daarentegen gepaard met een identiteitsconstructie van "anderen", die in vergelijking met de eigen identiteit als "minder" worden gewogen (zoals "de" ongeletterde massa en de zogenaamde *komerera*).<sup>65</sup> De memoire-auteurs willen erkenning voor hun daden, zowel op "het thuisfront" als in "het Westen".<sup>66</sup> Bovendien wordt "de" massa gemobiliseerd in het "grote" verhaal (Lonsdale in Berman and Lonsdale, 1992, 295; Schipper, 1999, 156-157), maar schrijft tevens, al dan niet op tastbaar papier, zelf honderd-en-één "kleine" verhalen. Zowel "de" leiders als "de" massa van *Mau Mau* beschouwen geletterdheid, en ook expliciet geweld, als middelen om toegang te verkrijgen tot een "systeem", middelen om "mee te draaien", ook al vullen ze deze niet altijd op eenzelfde manier in. De "kleine" en "grote" verhalen, zowel "*from above*" als "*from below*", passen in wat Lonsdale "morele etniciteit" noemt, het debatteren over "*how to attain the moral maturity of working for oneself*", of zoals Clough het stelt, het vechten om het principe dat macht authentiek (in handen van Afrikanen) en verantwoordelijk (ten aanzien van "de" massa) moet zijn (Lonsdale in Berman and Lonsdale, 1992, 295; Clough, 1998, 256). Memoires, gericht op zelfwaardering en erkenning, maken hier deel van uit. Het zoeken naar machtsevenwicht of -overwicht hoeft, zoals bleek, niet steeds vanuit één richting te komen of één richting uit te gaan.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Ik ga hier niet dieper in op de positionering van de memoires in het postkoloniale Kenia, zie hiervoor: Buijtenhuijs (1973); Brinkman (1989) en Geschier (2000, 51-59).

<sup>66</sup> In deze context is het naar mijn mening niet zozeer, zoals Fanon (1984, 37-38) stelt, een wens om de geschiedenis van de kolonisator te vernietigen door zelf geschiedenis te maken, maar een poging om verschillende geschiedenissen te verenigen, te verzoenen. Zie ook huidige problematische positie van oorlogsrechtbanken en waarheidscommissies, Ignatieff (1999, 7, 168-178).

<sup>67</sup> Beweegredenen om toe te treden tot of deel uit te maken van een beweging hoeven geenszins eenduidig te zijn. Zoals Pirouet (1977, 197) het stelt: "de veronderstelling dat er steeds twee kanten zijn aan een conflict en dat diegene die niet voor A wel voor B moet zijn, gaat niet op. 'De' massa is onderwerp van mobilisatie door leiders (die hiervoor propaganda en 'politisering' hanteren), maar kiest ook zelf steeds, naargelang de omstandigheden, een richting (in plaats van een 'kant')". Zie ook Doom (2000, 37-38). Lonsdale in Berman and Lonsdale (1992, 351-355).

In deze context dient men het concept van *outcast* te situeren (zie ook supra): Kariuki, Njama en Itote schetsen een zeer gedisciplineerd beeld van de organisatie van de ondergrondse beweging. Uitvoerige beschrijvingen van de werking van verschillende niveaus van besluitvoering volgen elkaar op, gaande van de kleinste eenheid (de leider met zijn *itungati*) tot de grootste eenheden in de bossen zoals Kenya Defence Council en Kenya Parliament (Njama & Barnett, 1966, 225-226; Lonsdale in Berman and Lonsdale, 1992, 456). Deze eenheden waren evenwel onderhevig aan interne en onderlinge spanningen.<sup>68</sup> Bovendien vielen, zoals gesteld, de meeste doden voor en tijdens de Noodtoestand onder de "eigen" bevolking.<sup>69</sup> In andere memoires komt de discussie omtrent het omgaan met en het al dan niet doden van "interne" tegenstanders, evenwel meerdere malen aan bod. Men zou zelfs kunnen stellen dat een aantal van de auteurs van de jongere memoires de *komerera* waren zoals die omschreven worden door de eerste generatie. Deze *komerera* positioneren zichzelf evenwel niet als zodanig, maar komen op hun beurt geregeld *komerera* tegen zonder hier verder op in te gaan. Beide groepen auteurs situeren *outcasts* "over the next hill", wanneer deze niet gesanctioneerd konden worden via hún juridische organen (met als ultieme bestraffing de dood) (Kariuki, 1963, 58-60; Mathu, 1974, 21, 36; Njama & Barnett, 1966, 188 e.v.).<sup>70</sup> Deze interne versplintering is volgens de meeste auteurs/getuigen resultaat van de toenemende, vergrote militaire druk van de koloniale overheid, maar er is tevens sprake van interne attributie (Barnett & Njama, 1966, 211 e.v.): het zijn deze *komerera* of "ongeregelden" (waaronder ook vrouwen, zieners en voorspellers werden begrepen) die de *forest fighters* een slechte naam bezorgden bij de bevolking (Itote, 1967, 139; Geschied, 2000, 60-62).

Het is duidelijk dat het concept *outcasts* niet los staat van expliciet intern gericht geweld. Geweld, gericht op "de eigen bevolking", is volgens diegenen die een "groot" verhaal ophangen (waaronder vooral de eerste generatie), ofwel verantwoord binnen hún, vanzelfsprekend legitiem, systeem, hún

---

<sup>68</sup>. Zoals Lonsdale stelt: er was geen sprake van controle, Lonsdale in Berman and Lonsdale (1992, 408-409).

<sup>69</sup>. Van alle "*Mau Mau* slachtoffers" zouden minder dan 10% niet-Kikuyu zijn. Lonsdale in Berman and Lonsdale (1992, 295, 453).

<sup>70</sup>. Er waren verscheidene juridische systemen, die als het ware tegen elkaar opboden, door legitimatie op basis van "de" massa te claimen. Een voorbeeld hiervan is het Kenya Parliament van Kimathi, dat ageerde tégen het "illegitiem" handelen van personen als Mathenge: "*They had to realize that Kenya Parliament was both the eyes and the voice of our fighters all over Kenya. We could not let anyone act on his own outside the Parliament's organization*" (Kariuki, 1963, 58-60; Njama & Barnett, 1966, 472). Zie ook het dispuut omschreven door Gikoyo (1979, 98 e.v.). Zie ook Said (1994, 330-331).



streven naar eenheid binnen specifieke oorlogsomstandigheden (de militaire druk van de overheid), ofwel buiten *Mau Mau* geplaatst.<sup>71</sup> Anderen vullen geweld in als een middel om erkenning en status te verkrijgen, een "laatste" middel; waarbij ontmenselijking langs beide "kanten" wordt gesitueerd en zowel een oorzaak als een gevolg is van geweldplegingen (of tenminste als zodanig bestempeld wordt). Geweldgebruik gaat echter gepaard met angst en twijfel; er is niet altijd eenduidigheid over de "wij"groep: de eenheidsclaim en het intern gericht geweld vormen een spanningsveld. De "wij"groep deint uit en krimpt in (Geschier, 2000, 41-50).<sup>72</sup>

### 3. CONCLUSIE

In dit artikel reflecteerde ik op de wijzen waarop in twee verschillende *Discours*, met name wetenschappelijke studies en de zogenaamde *Mau Mau* memoires, vorm wordt gegeven aan *Mau Mau* en hoe de auteurs zichzelf daarbij positioneren. Alhoewel beide *Discours* en de verschillende auteurs eigen regels en beweegredenen hebben, zijn er ook overeenkomsten. Externe attributie (het concept van *outcasts*), en de hieraan verbonden vraag naar verantwoordelijkheid, komt in beide groepen voor. De eerste generatie memoireschrijvers profileren zich als representanten van een unitaire beweging. De auteurs/getuigen van de recentere memoires ondergraven dit door het interne geweld meer op de voorgrond te brengen. De geselecteerde wetenschappers positioneren zich vooral als observerende buitenstaanders. Enige reflectie ten aanzien van de rol van het wetenschappelijk veld in kolonialisme en mogelijke communicatieproblemen tijdens het veldwerk, is zo goed als onbestaande. Voor de meeste auteurs in beide *discours* lijkt het *not done* om vaagheid, twijfel, angst, onwetendheid, besluiteloosheid, de maakbaarheid van "de" realiteit, te erkennen. Bij beide groepen auteurs is de "wij"groep dynamisch en onvoorspelbaar; ze deint uit en krimpt in.<sup>73</sup> Beide groepen hanteren "geletterdheid", evenwel met een verschillende invulling, als middel om hun waarheidsclaims hard te maken en om zich te onderscheiden van diegenen die niet-geletterd zijn in de respectievelijke

---

<sup>71</sup>. Zie ook Cuyvers (1997, 19-21): geweld omschrijven als al dan niet veranderlijk en controleerbaar.

<sup>72</sup>. Zie ook Cuyvers (1997, 19-22) en Ranger (1996, 3): mensen hebben de behoefte om anderen te categoriseren in een wij- en zij-groep om zo zekerheid op te bouwen. Meestal wordt hierbij falen/chaos extern geattribueerd, succes/orde intern. De idee van een ordelijke en rechtvaardige wereld krijgt bij gewelddadige situaties een serieuze deuk.

<sup>73</sup>. Zie ook Andersons (1991) "imaginaire gemeenschap".

*discours*. Geletterdheid kan dus begrepen worden als een impliciete geweldpleging. Ook al is deze geweldpleging nog steeds te verkiezen boven expliciet, fysisch geweld, enige reflectie ten aanzien van exclusie- en inclusie-manoeuvres aan de hand van dit "wapen" is een *must*. En hierin hebben deskundigen (als individu en als veld) wel degelijk een rol te spelen, zelfs indien op die manier de actuele vraagstelling "Wat met het kolonialisme?" dichter bij komt dan verdedigers van "wetenschappelijke afstandelijkheid" wel wensen.

---

## AFKORTINGEN

---

K.A.U.            Kenyan African Union  
K.C.A.            Kikuyu Central Association

---

## BIBLIOGRAFIE

---

### Data

#### *A. Wetenschappelijke studies omtrent Mau Mau*

- BARNETT (D.L.) and NJAMA (K.), *Mau Mau from within: Autobiography and analysis of Kenya's peasant revolt*, New York-London, 1966.
- BERMAN (B.J.) and LONSDALE (J.), *Unhappy valley. Conflict in Kenya and Africa. Book one: State and Class. Book Two: Violence and Ethnicity*, Oxford-Nairobi-Athens, 1992 (reprint 1997) (Eastern African Studies).
- BUIJTENHUIJS (R.), *Le mouvement 'Mau-Mau', une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique Noire*, La Haye-Paris, 1971. (Change and continuity in Africa: monographs under the auspices of the African Studies Centre, Leiden).
- BUIJTENHUIJS (R.), *Mau Mau twenty years after. The myth and the survivors*, Den Haag-Parijs, 1973 (African Studies Centre Leiden. Communications, 4).
- BUIJTENHUIJS (R.), *Essays on Mau Mau. contributions to Mau Mau historiography*, Leiden, 1982 (Research Reports No. 17).
- CLOUGH (M.S.), *Mau Mau memoirs. History, memory and politics*, Boulder-London, 1998.
- EDGERTON (R.), *Mau Mau: An African crucible*, New York-London, 1989.
- FUREDI (F.), *The Mau Mau war in perspective*, London-Nairobi-Athens, 1989 (Eastern African Studies).
- KANOGO (T.M.), *Squatters and the roots of Mau Mau, 1905-63*, London-Nairobi, 1987 (reprint 1993) (Eastern african studies).
- KERSHAW (G.), *Mau Mau from below*, Oxford-Nairobi-Athens, 1997 (Eastern African studies).

- LEAKEY (L.S.B.), *Mau Mau and the Kikuyu*, London, 1952.
- LEAKEY (L.S.B.), *Defeating Mau Mau*, London, 1954 (reprint 1955).
- MALOBA (W. O.), *Mau Mau and Kenya: An analysis of a peasant revolt*, Bloomington-Indianapolis, 1993 (Blacks in the diaspora).
- MAUGHAN-BROWN (D.A.), *Land, freedom and fiction. History and ideology in Kenya*, London, 1985 (Third World Books).
- PRESLEY (C.A.), *Kikuyu women, the Mau Mau rebellion, and social change in Kenya*, Boulder-San Francisco-Oxford, 1992.
- ROSEBERG (C.G.) and NOTTINGHAM (J.C.), *The myth of "Mau Mau": Nationalism in colonial Kenya*, Nairobi, 1966 (reprint 1985) (Hoover Institution Publications).
- THROUP (D.W.), *Economic and social origins of Mau Mau, 1945-53*, Nairobi-London-Athens, 1987 (Eastern African studies).
- VENYS (L.), *A history of the Mau Mau movement in Kenya*, Prague, 1970 (Studia Orientalia Pragensia II).

### B. Mau Mau-memoires

- KARIUKI (J.M.), *"Mau Mau" Detainee: the account of a Kenya African of his experience in detention camps 1953-1960*, (Foreword by Margery Perham) Harmondsworth-Middlesex, 1963.
- NJAMA (K.) and BARNETT (D.), *Mau Mau from within: autobiography and analysis of Kenya's peasant revolt*, New York-London, 1966.
- ITOTE (W.), *"Mau Mau" General*, Nairobi, 1967.
- WACIUMA (Ch.), *Daughter of Mumbi*, Nairobi, 1969.
- MURIITHI (K.) with NDORIA (P.), *War in the Forest*, Nairobi, 1971.
- WAMWEYA (J.), *Freedom Fighter*, (translation Ciira Cerere) Nairobi, 1971.
- MUCHAI (K.), *The Hardcore: the story of Karigo Muchai*, (taped and edited by Don Barnett) Richmond B.C., 1973 (Life Histories from the Revolution, Kenya: Mau Mau 1).
- KABIRO (N.), *Man in the Middle: the story of Ngugi Kabiro*, (taped and edited by Don Barnett) Richmond B.C., 1973 (Life Histories from the Revolution, Kenya: Mau Mau 2).
- MATHU (M.), *The Urban Guerrilla: the story of Mohamed Mathu*, (taped and edited by Don Barnett) Richmond B.C., 1974 (Life Histories from the Revolution, Kenya: Mau Mau 3).
- KAGGIA (B.), *Roots of Freedom, 1921-1963: the autobiography of Bildad Kaggia*, Nairobi, 1975.
- WACHANGA (H.K.), *The Swords of Kirinyaga*, (Introduction by Robert Whittier) Nairobi, 1975.
- GIKOYO (G.), *We Fought for Freedom/Tulipigania Uhuru*, Nairobi, 1979.
- WA WANJAU (G.), *Mau Mau Author in Detention*, (translation by Ngigi wa Njoroge) Nairobi, 1988.

### Literatuur

- ANDERSON (B.), *Imagined communities, reflections on the origin and spread of nationalism*, London-New York, 1991(1983).
- APPLEBY (J.O.), HUNT (L.A.) and JACOB (M.C.), "Truth, objectivity, and history: an exchange. Response", *Journal for the History of Ideas*, vol. 56, 1995, pp. 675-680.
- BAKHTIN (M.M.)/VOLOSHINOV, "Construction of the utterance" in: A. SHUKMAN (ed.), *Bakhtin school papers*, Oxford, 1983, pp. 114-137.

- BAKHTIN (M.M.), "The problem of speech genres" in: C. EMERSON en M. HOLQUIST (eds.), *Bakhtin M.M., Speech genres and other late essays*, Austin, 1986, pp. 60-102.
- BERMAN (B.J.), "Nationalism, ethnicity, and modernity: The paradox of Mau Mau", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 25, 1991, 2, pp. 181-206.
- BERMAN (B.J.) and LONSDALE (J.), "Louis Leakey's Mau Mau. A study in the politics of knowledge", *History and Anthropology*, vol. 5, 1991, 2, pp. 143-204.
- BHABHA (H.K.), *The Location of Culture*, London-New York, 1994.
- BLOCH (M.), *How we think they think: anthropological approaches to cognition, memory and literacy*, Boulder, 1998.
- BLOMMAERT (J.), "Inleiding: taalstudie en Afrika" in: J. BLOMMAERT (ed.), *Taal, interactie en kontekst in de Afrikastudie*, Antwerpen, 1994, pp. 5-11 (Antwerp papers in linguistics; 77).
- BLOMMAERT (J.), *Workshopping. Notes on professional vision in discourse analysis*, Antwerpen, 1997 (Antwerp Papers in Linguistics, 91).
- BLOMMAERT (J.), "Context is/as critique", *Critique of Anthropology*, vol. 21, 2001, 1, pp. 13-32.
- BRINKMAN (I.), *Visies op Mau Mau. Ideologie en geschiedschrijving in postkoloniaal Kenia*, Groningen, 1989 (Doctoraalscriptie in de geschiedenis).
- COHEN (D.W.) and ODHIAMBO (A.S.E.), *Siaya. The historical Anthropology of an African landscape*, London-Nairobi-Athens, 1989 (Eastern African Studies).
- CORBET (R.), *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika*, Baarn, 1989.
- CUYVERS (G.), "Inleiding" en "De beleving van geweld" in: G. CUYVERS (ed.), *Een caleidoscoop van geweld, opstellen over de beleving van geweld*, Leuven, 1997, pp. 11-26.
- DOOM (R.), "Changing identities, violent conflicts and the world system" in: R. DOOM & J. GORIS, *Politics of identity and economics of conflict in the Great Lakes region*, Brussels, 2000, pp. 15-91.
- FABIAN (J.), *Time & the Other. How Anthropology makes its object*, New York, 1983.
- FABIAN (J.), "Rule and Process" (1979) in: J. FABIAN (ed.), *Time & the Work of Anthropology, Critical Essays 1971-1991*, Paris-Philadelphia e.a., 1991, pp. 87-109 (Studies in Anthropology and History, vol. 3).
- FAIRCLOUGH (N.), *Discourse and social change*, Cambridge, 1992.
- FANON (F.), *De verworpenen der aarde* (inleiding door Jean-Paul Sartre), Amsterdam, 1984.
- FOUCAULT (M.), "From 'the order of discourse', *Untying the text*, ed. R. Young" in: P. RICE and P. WAUGH, *Modern literary theory: A reader*, London-New York-Melbourne-Auckland, 1989, pp. 221-233.
- FUGLESTAD (F.), "The Trevor-Roper trap or the imperialism of history. An essay.", *History in Africa*, vol. 19, 1992, pp. 309-326.
- GEE (J.P.), *Social Linguistics and Literaciess: Ideology in Discourses*, London, 1996 (second edition).
- GESCHIER (S.), *Geweld en identiteit. Positioneringsstrategieën in Mau Mau memoires*, Gent, 2000, (eindwerk in Aanvullende Opleiding Ontwikkelingssamenwerking, o.l.v. Prof. Dr. R. Doom).
- GESCHIER (S.), *Schaduwten of werkelijkheid. Beeldvorming omtrent Mau Mau in academische literatuur*, Gent, 1999, xxi-166-CXLII p. (licentiaatverhandeling in de geschiedenis o.l.v. Prof. Dr. L. François).
- HALLIDAY (M.A.K.) en MARTIN (J.R.), *Writing science: literacy and discursive power*, London-Washington D.C., 1993 (Series Critical Perspectives on Literacy and Education).
- IGNATIEFF (M.), "Articles of faith", *Index on Censorship*, 1996, 5, pp. 110-122.
- IGNATIEFF (M.), *The warrior's honor. Ethnic war & the modern conscience*, London, 1999.

- KERSHAW (G.), "Fieldwork and Experience, 1955-57 and 1962", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 25, 1991, 2, pp. 274-297.
- LATOUR (B.) and WOOLGAR (S.), *Laboratory life: The social construction of scientific facts* (introduction by Jonas Salk), London-Beverly Hills, 1979 (Sage Library of Social Research Volume 80).
- LATOUR (B.), *Wetenschap in actie. Wetenschappers en technici in de maatschappij*, (vertaling door Barbara de Lange en Tilly Maters), Amsterdam, 1995.
- LEMAIRE (T.), *Twijfel aan Europa. Zijn de intellectuelen de vijanden van de Europese cultuur?*, Baarn, 1990.
- LONSDALE (J.), "Mau Mau through the looking glass", *Index on Censorship*, vol. 15, 1986, 2, pp. 19-22.
- LONSDALE (J.), "Mau Maus of the mind: making Mau Mau and remaking Kenya", *Journal of African History*, vol. 31, 1990, pp. 393-421.
- LORENZ (C.), (inleiding op) "Objectiviteit, Subjectiviteit en de rol van waarden" in: C. LORENZ, *De constructie van het verleden – Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Amsterdam-Meppel, 1998, pp. 250-256.
- MILES (R.), "The concept of racism" in: R. MILES (ed.), *Racism after 'race relations'*, London & New York, 1993, pp. 27-104.
- NEUBAUER (C.), "One voice speaking for many: the Mau Mau movement & Kenyan autobiography", *Journal of modern African Studies*, vol. 21, 1983, 1, pp. 113-131.
- PENNYCOOK (A.), "Incommensurable Discourses?", *Applied Linguistics*, vol. 15, 1996, 2, pp. 115-138.
- PIROUET (L.), "Armed resistance and counter-insurgency: reflections in the Anya Nya and Mau Mau experiences" in: A. MAZRUI (ed.), *The warrior tradition in modern Africa*, Leiden, 1977, pp. 197-214. (International Studies in Sociology and social anthropology, volume XXIII).
- POPPER (K.), *In search of a better world: Lectures and essays from thirty years* (translated by Bennet L.J.), London-New York, 1992.
- PRUNIER (G.), "Mythes et histoire: Les interprétations du mouvement Mau Mau de 1952 à 1986", *Revue Française d'histoire d'outre-mer*, vol. 74, 1987, 4, pp. 401-429.
- RANGER (T.O.) and WERBNER (R.), *Postcolonial identities in Africa*, London & New Jersey, 1996 (Postcolonial Encounters).
- RUARK (R.T.), *Jets van Waarde*, Amsterdam, 1990 (13<sup>e</sup> druk).
- SAID (E.W.), "From 'Opponents, audiences, constituencies and community', *Postmodern Culture*, ed. Hal Foster" in: P. RICE and P. WAUGH (eds.), *Modern literary theory. A reader*, London-New York-Melbourne-Auckland, 1989, pp. 248-259.
- SAID (E.W.), *Cultuur en Imperialisme*, (vertaling door L. Dorresteyn), Amsterdam-Antwerpen, 1994.
- SCHIPPER (M.), "Who am I?: fact and fiction in African first-person narrative", *Research in African Literatures*, vol. 16, Spring 1985, 1, pp. 53-79.
- SCHIPPER (M.), *Imagining Insiders: Africa and the question of belonging*, New York, 1999 (Literature, Culture and Identity).
- SPENCER (J.), *The K.A.U.*, London, 1985 (unpublished, microfilmcopy PhD, KU 1944-1953, a party in search of a constituency, Colombia university).
- VAN DIJK (T.A.), "Introduction: the role of discourse analysis in society" in: T.A. VAN DIJK (ed.), *Handbook of discourse analysis. Vol. 4 Discourse analysis in society*, London-Orlando-e.a., 1985, pp. 1-8.
- VILLA-VICENCIO (Ch.), *Looking back, reaching forwards: reflection on the TRC of South Africa*. London & Cape Town, 2000.

- WA THIONG'O (N.), "Introduction" and "The language of African culture" in: N. WA THIONG'O (ed.), *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*, London-Nairobi-Portsmouth, 1992, pp. 1-33.
- WERBNER (R.), *Memory and the Postcolony African Anthropology and the Critique of Power*, New York, 1998 (Postcolonial Encounters).
- WHITE (L.), "Separating the men from the boys: construction of gender, sexuality, and terrorism in Central Kenya, 1939-1959", *International Journal of African Historical Studies*, 1990, vol. 23, n° 1, pp. 1-26.

## **Niet gepubliceerd**

### *Correspondentie*

- CLOUGH (M.S.), antwoord op interviewbrief van Sofie Geschier, 15 juni 1999.
- KERSHAW (G.), antwoord op interviewbrief van Sofie Geschier (2), 10 mei 1999.
- LONSDALE (J.), antwoord op interviewbrief van Sofie Geschier, [15 februari 1999].

### *Voordrachten*

- BLOMMAERT (J.), "Foucault's *Surveiller et punir: naissance de la prison (1975)*", Ledeborg, Elcker-ik, 21 april 1999.

## Maîtriser le chaos Mau Mau. Les parias et les lettrés dans des études académiques et des mémoires Mau Mau

SOFIE GESCHIER

---

### RÉSUMÉ

---

Dans un premier temps, je montre comment des hommes de science mobilisent "les autres" (documents, hommes, "la" vérité,...) dans la manière de voir *leur* Mau Mau. Ils insistent tout particulièrement sur le fait qu'il s'agit de rester au dehors. D'où ma question: un homme de science ne doit-il pas réfléchir plus explicitement sur le colonialisme et le post-colonialisme (en livrant sa vision personnelle) et sur l'opposition traditionnelle "noirs-blancs" ainsi que sur les rapports de forces anciens et présents qui sont à la base de celle-ci.

Dans un deuxième temps, j'étudie les stratégies de positionnement des auteurs/témoins dans les mémoires sur les Mau Mau. Je traite plus à fond l'image du "lettré", principalement celui qui appartient à la première génération d'auteurs de mémoires, qui se présentent comme une garantie pour la vérité et la représentativité. Une confrontation avec des mémoires plus récents manifeste que cette prétention de vérité et de représentativité est/était sujette aux discussions internes. L'opposition violente entre ceux qui croient posséder la vérité sur les événements et les autres qui sont considérés comme des parias ou des "*komereras*" manifeste une situation qui aboutit à un équilibre des forces ou qui révèle une volonté de domination, à l'époque comme maintenant.

Dans la conclusion, j'affirme que les deux groupes (experts académiques et ex-Mau Mau) se ressemblent plus qu'on pourrait le croire ou l'espérer à première vue.

## **Controlling Mau Mau chaos. Outcasts and literacy in academic studies and in Mau Mau memoirs**

SOFIE GESCHIER

---

### SUMMARY

---

The first part of this article studies the way scientists mobilise "others" (like documents, people, "the" truth,...) to construct their Mau Mau. More specifically I focus on the regularly used claim of "outsider" and I question if scientists can not reflex (namely include themselves; not reflect) more on colonialism and postcolonialism or the historical and actual power relations which form the base of the so-called black-white contrast. In the second part I talk about strategies of authors/witnesses to take position in the so-called Mau Mau memoirs. I investigate the image of literacy as a guarantee for "truth and representation"; an image especially used by the first generation of Mau Mau writers. By confronting this image with younger memoirs, however, one has to conclude that there was internal discussion: saying "we are one and the others are outcasts or *komerera*" and using internal explicit violence is an expression of a search for a power balance or superior power, then and now. Finally, in my conclusion I defend the idea that both groups (scientists and ex-Mau Mau) have more in common than has been thought (or hoped).