

## Mineure 69

# Externalités africaines

*Des chercheurs, africains et européens, travaillant principalement aux États-Unis nous offrent leurs interprétations de la condition africaine moderne. Ces fragments témoignent d'une pensée originale, éclatée, non uniformisante ni universalisante, sur quelques thèmes clés: l'« extraversion », la « crise », le « coutumier », la « réconciliation », la « précarité », le « mythe d'Internet ». Ces ferments de modernité, voire d'hyper-modernité, mâtinés de pré-colonial, racontent une Afrique à l'avant-garde des expériences de la mondialisation.*

# sommaire

## Externalités africaines

161 *Abdul-Karim Mustapha & Juan Obarrio*

## L'État et le coutumier au nord du Mozambique Rémanences

164 *Juan Obarrio*

## L'Afrique, autrement – Dépasser la crise

173 *Janet Roitman*

## Précarité africaine

### Pour une généalogie et une critique

180 *Franco Barchiesi*

## La logique de Nuremberg ne s'applique pas à l'Afrique

189 *Mahmood Mamdani*

## Afrocomputation

198 *Achille Mbembe*

# Externalités africaines

*Abdul-Karim Mustapha  
& Juan Obarrio*

Les articles rassemblés dans cette Mineure sont à l'image de l'urgence à faire de l'Afrique un laboratoire des technologies de pointe pour changer les formes du moment contemporain. L'Afrique est une articulation d'espaces et de lieux où tout un spectre de technologies (financières, judiciaires, socio-culturelles, numériques) est imaginé, testé, affiné à travers leur application aux problématiques les plus pressantes et les plus vitales : le développement économique, l'innovation dans la finance et la communication, le travail, l'expansion urbaine, les conflits violents, l'exclusion sociale.

Il ne s'agit pas simplement de l'instrumentalisation des biopolitiques et de la nécropolitique, des formes du gouvernement des vivants et des morts. La technologie en elle-même est la matrice dans laquelle la vie se développe, la matrice où s'épanouissent les subjectivités, les communautés, les formes de vie et où elles explorent de nouvelles dimensions de l'être, profondément cosmopolites et abstraites, tout aussi bien qu'absolument localisées et concrètes.

### Extraction, extraversion, externalité

De ce point de vue, les articles qui suivent étudient la gestion des multitudes dans l'Afrique contemporaine. C'est un domaine où se rencontrent les dimensions transnationales, nationales et régionales de ce pouvoir qui associe les autorités politiques issues de la haute modernité, de la postmodernité et des « coutumes » et qui régule la politique de la vie et de la mort sur le continent : les stratégies du travail, de la production et de la consommation, les modalités de l'extraction et du transfert de la valeur, les tactiques du conflit et de la guerre, l'infini labyrinthe des règlements judiciaires et les sinuosités des normes économiques et des paramètres.

Le politique en Afrique est un champ d'expérimentation où toute une économie politique fondée sur l'excès, sur la part maudite de la société gère les populations grâce au matériel et au symbolique, à l'éthéré, au numérique et au concret, grâce à des technologies qui mesurent, examinent et valorisent la vie humaine.

Le politique en Afrique est aussi un champ où les souverainetés privées et publiques s'entremêlent. De multiples autorités gouvernementales se disséminent et se recoupent sur le terrain, à mesure que le monopole de la violence, le contrôle du territoire et l'installation ou le déplacement des populations les segmentent. La modulation locale de matérialités et de temporalités multiples, comme un travail du négatif, motive et contrarie les téléologies linéaires des lois internationales, du développement ou de l'accumulation capitalistes.

En tant que telle, l'Afrique est à l'avant-garde des expériences de la mondialisation, alors que les stratégies d'extraversion, qu'elles soient monétaires, religieuses ou liées à la politique et à la guerre, sont constamment réinventées et brassées. Alors que des mouvements nativistes centrifuges cherchent le lien à la terre et au sol, d'autres, les tourbillons centrifuges majoritaires des tactiques locales, de la machine à rêver de l'utopie et de la programmation dystopique, sont à la recherche d'un point de vue externe, pour s'échapper ou résister en s'appuyant sur l'extérieur, sur une représentation plus large, plus inclusive du monde.

C'est la généalogie des navires négriers, des bateaux ivres et des satellites. C'est la trajectoire historique de l'extraversion forcée, du colonialisme qui revient à présent sous un autre visage, alors que les multitudes sont en quête de liberté dans un combat à mort, en quête de créativité, de nouvelles compositions de formes et de nouvelles configurations du temps comme subjectivité. C'est une histoire qui va du Congo, propriété d'un seul au Congo d'aujourd'hui, vaste entreprise minière d'extraction de tungstène et du cobalt, ces minéraux qui sont utilisés pour produire des télé-

phones et des tablettes en Chine; une histoire qui va jusqu'à l'utilisation de ces mêmes téléphones dans l'économie de consommation et d'échange de l'Afrique périurbaine, jusqu'aux plus grandes réserves d'uranium du monde qui fabriquent l'électricité de l'Europe, jusqu'à l'économie digitale de la finance et de la communication qui opère à partir des infrastructures de la mégapole africaine. C'est l'histoire des 20 milliards de dollars américains, venus de quatorze pays africains, déposés obligatoirement à la Banque de France depuis 1945, pour garantir que le franc CFA puisse toujours être converti en franc puis euro. C'est l'histoire des flux immenses de la dette envers le nord, payés par un continent de plus en plus gouverné par les agences judiciaires internationales et leurs tribunaux. Mais c'est aussi l'histoire des multitudes qui résistent, de l'incroyable, inextinguible force des peuples d'Afrique, des travailleurs et des paysans, des pasteurs et des prêtres, des artistes qui imaginent sans cesse différemment de nouvelles versions du futur, qui pourraient bien réfuter, une fois pour toutes, l'éternel retour du même.

### Essais sur l'Afrique et le politique

Les articles qui suivent cherchent à examiner les régimes du politique dans l'Afrique d'aujourd'hui, à interroger la notion selon laquelle le politique en lui-même peut être saisi, appréhendé ou situé, afin de nous permettre de voir ses multiples facettes de façon transparente et directe. Ainsi, si le politique est par nature un kaléidoscope, il en va de même du dilemme de l'Afrique. Comment sa pluralité de territoires et de langues, sa multitude de frontières et de formations culturelles peuvent être représentées comme une totalité, comme un espace unique?

Quel serait l'esprit unique de ce continent? Comment, à l'instar de la collision des atomes, pouvons-nous en saisir les effets, tangibles ou intangibles? Quelles intrications locales et trans-locales, à travers des réseaux finis et leurs lignes qui se croisent, créent cet objet perceptible que nous appellerions la politique africaine?

Toute tentative qui viserait à décrire analytiquement les contours du politique en Afrique paraît être condamnée à devenir cette carte tristement célèbre dont la surface correspond à l'intégralité du territoire qu'elle représente. Les auteurs rassemblés dans ce dossier entreprennent de répondre à ces questions à partir de points de vue très différents. Conçus comme une série de revendications, ces articles abordent la question de la politique africaine dans plusieurs dimensions. Ils explorent des horizons nouveaux de la pensée pour défricher une question clé: comment le pouvoir politique peut être matérialisé dans le réel dans

des sociétés où l'effectivité de la gouvernance échappe à la comptabilité et à la responsabilité et où la production et la consommation de la valeur demeurent impossibles à calculer?

Il est une idée à la croisée des approches présentées ici. Dans la mesure où le politique est le résultat de subjectivités qui interagissent, le mode de la politique africaine peut être compris comme la résolution partielle d'un nombre fini d'effets intangibles ou incalculables. Composé des reliquats de l'économie, de la jurisprudence, des corpus de la connaissance moderne et traditionnelle, ainsi que d'objets matériels, le politique en Afrique est un royaume fragmenté de temporalités mêlées qui avancent vers l'extraversion, qui cherchent à s'exiler vers l'ailleurs et l'au-delà et qui s'efforcent de conquérir l'autonomie, l'émancipation et la liberté.

*Traduit de l'anglais  
par François-Ronan Dubois*

# L'État et le coutumier au nord du Mozambique

## Rémanences

Juan Obarrio

Après une guerre civile dévastatrice et dix-huit années d'expérience socialiste, la transition vers la démocratie et l'état de droit au Mozambique, initiée en 1994, a été acclamée par les observateurs comme un processus réussi de réconciliation nationale et d'ouverture politico-économique<sup>1</sup>. Cependant, les processus juridique et politique complexes observés durant la transition contredisent l'apparent optimisme des donateurs internationaux et des réformateurs de l'État central quant à la démocratisation et la libéralisation. L'un des effets les plus frappants du démantèlement de l'état socialiste et de la mise en œuvre de la politique de décentralisation a été la forte résurgence du localisme et des figures d'autorité « coutumières ».

<sup>1</sup> Une version beaucoup plus détaillée de cet article est parue en anglais dans la revue *Cultural Anthropology*, qui a publié aussi de nombreux articles sur le néolibéralisme et sur la rémanence de l'indigénéité en Afrique.

En juin 2000, le Conseil des ministres a approuvé un décret reconnaissant les chefs « coutumiers » comme unités de gouvernement local légitime<sup>2</sup>. Or, la reconnaissance des autorités coutumières a fait débat depuis la période coloniale. Le même parti politique, le FRELIMO, qui, après la révolution de 1975, a banni toutes les autorités, rituels et croyances

<sup>2</sup> L. Buur et H.M. Kyed, *State recognition of traditional authority in Mozambique: the nexus of community representation and state assistance*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala, 2005; *Contested sources of authority: re-claiming state sovereignty by formalising traditional authority in Mozambique*, *Development and Change* 37(4), 2006; « The legible space between State and Community: state recognition of traditional authority in Mozambique » in *State recognition and democratization in sub-Saharan Africa*, L. Buur et H.M. Kyed (éd.), Palgrave Macmillan, New York, 2007; B. de Sousa Santos, *The heterogenous state and legal pluralism in Mozambique*, *Law and Society Review* 40 (1), 2006; B. de Sousa Santos, J. Trindade et P. Meneses (éd.), *Law and justice in A multicultural society, the case of Mozambique*, 2006.

traditionnels dans le cadre de sa modernisation socialiste anti-obscurantiste réinstalle actuellement, comme gouvernements locaux légitimes et décentralisés, les mêmes chefs coutumiers décrits alors comme des instruments du pouvoir colonial. Ces réformes juridiques ambiguës résultent d'une réécriture de la difficile histoire de la région nord du pays ainsi que du jeu complexe des relations de pouvoir entre les niveaux national et local<sup>3</sup>. Après les périodes coloniale et socialiste, il s'agit du troisième moment de l'articulation de l'État avec le coutumier. Il représente une synthèse des positionnements antérieurs de ces autorités. Il tente de redéployer leur imaginaire et de leur normativité pour légitimer l'engagement de l'État dans des politiques postsocialistes et néolibérales.

### Le nouveau pouvoir indigène

Les travaux historiques démontrent qu'au Mozambique, comme dans la plupart des régions subsahariennes, les hiérarchies locales et le pouvoir indigène ont été reconstruits par le régime colonial en tant que système d'autorités « coutumières ». Elles l'ont été au moyen de techniques de description ethnographique et d'une codification juridique. À partir d'une grille de classement prenant en compte leur diversité et ayant valeur légale, les populations ont pu être administrées et fixées dans les territoires et mobilisées pour travailler. Outil central de gouvernance, ce domaine coutumier constituait un espace de discipline et de contrôle social sévère. Cette violence était exercée de manière décentralisée et indirecte<sup>4</sup>. Ces figures

<sup>3</sup> P. Meneses, B. de Sousa Santos et al., *op.cit.*

<sup>4</sup> M. Mamdani, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996; B. O'Laughlin, *Class and the*

politiques sont considérées aujourd'hui, dans de nombreux pays africains, comme la panacée<sup>5</sup>, dans la perspective de constitution d'une culture démocratique plurielle et de renforcement de la société civile<sup>6</sup>.

À travers la tenue des cérémonies de reconnaissance des autorités locales et en mobilisant un discours historiciste, l'État mozambicain tente de circonscrire les normativités proliférantes de la catégorie de « coutumier », dans une dialectique de sublimation des moments historiques par sa mise en continuité avec le présent d'une part et par sa projection dans un progrès futur d'autre part. Cette opération réhabilite les dualismes idéologiques de la période coloniale et revitalise la métaphysique de la différence qui continue d'être absolument centrale dans la construction des politiques internes africaines et dans le positionnement de l'Afrique sur l'échiquier politique mondial.

Derrière les contradictions de ce processus dialectique et sous les représentations idéologiques du « coutumier » comme outil central de la gouvernance postcoloniale, un examen précis de ses rituels de légitimation révèle les limites du projet de l'État pour reconnaître et sublimer le coutumier. Ceci limite la souveraineté de l'État lui-même. Hypostasier la loi ne tient pas

*customary: The ambiguous legacy of the Indigenato in Mozambique*, *African Affairs* 99 (394), 2000.

<sup>5</sup> H. West, « This neighbor is not my uncle! », in H. West and S. Kloock-Jenson, *Changing relations of power and authority on the Mueda Plateau*, *Journal of Southern African Studies* 24 (1), 1998.

<sup>6</sup> J'étudie la pluralité des « coutumiers proliférants » dans une perspective marxiste déconstructionniste pour éviter les dichotomies de Mamdani (citoyen/sujet, État/coutumier) liées à la question de la plus-value et j'utilise les références données par Gayatri Chakravorty Spivak (2000). Sur le cas particulier du Mozambique, j'ai été inspiré par le débat entre Mamdani (2000) et Bridget O'Laughlin (2000) dans *African Affairs* (note ci-dessus).

quand elle est soumise au test de ses propres pétitions de principe. Cette situation récurrente nous conduit à penser que l'hypostase, comprise comme la plus haute forme de réification, est la modalité politique de la condition postcoloniale. Les distinctions juridiques abstraites entre privé et public, étranger et national, « étatique » et « coutumier », deviennent complètement floues quand elles sont confrontées à la réalité des contextes politiques locaux. Ce qui se matérialise est un état de choses, un large champ de pouvoir dans lequel d'autres normativités, d'autres temporalités, des formes alternatives de souveraineté et de citoyenneté luttent pour s'exprimer et se déployer d'une manière parallèle et agonistique.

Deux rites de souveraineté illustrent ce processus de construction d'alliances nouvelles entre l'État et le coutumier, entre le FRELIMO et les « états invisibles ».

### Première phase : la commémoration funéraire d'un chef charismatique

« Nous sommes arrivés dans la capitale de l'un des états invisibles », dit l'Administrateur<sup>7</sup> avec un demi-sourire de satisfaction. Il était presque midi, le soleil explosait au nord dans la chaleur du jour. Émergeant d'une myriade de huttes et maisons de terre, une petite foule avançait pour nous accueillir. Nous étions dans un petit village du district rural de Macavelas, loin de la côte de l'Océan indien, dans la province de Nampula, au nord du Mozambique. On était en juin 2004. Durant les jours précédents, l'Ad-

<sup>7</sup> Représentant du gouvernement sur le territoire local. Le gouvernement était alors, en 2004, tenu par le FRELIMO. Il l'est toujours.

ministrateur m'avait parlé de ces entités politiques ineffables, les « états invisibles » comme il les appelait. Ils étaient comme une sorte d'animal sauvage, comme un grand tracteur en tenue de camouflage, se dissimulant aux yeux suspicieux des étrangers. Ces agencements existent comme modalité politique basée sur le secret, la dissimulation, le silence, une forme oblique de gouvernance.

Cela soulève des questions de juridiction. L'Administrateur, le représentant de l'État central, contrôle nominalement un espace contradictoire. Le poste administratif est une unité de gouvernance locale qui, légalement, maintient la souveraineté étatique sur un territoire donné. Cette souveraineté se manifeste par des lois, promulguées par les autorités de l'administration locale de l'État, qui doivent réguler toute la vie quotidienne. Les tribunaux locaux régionaux sont supposés être compétents pour les conflits et les crimes. Mais cette territorialisation légale, cette codification politique du magma social quotidien n'occupe pas tout l'espace. Quelque chose échappe. L'unité administrative inclut dans ses frontières d'autres politiques, d'autres autorités, la justice est rendue dans d'autres tribunaux, selon d'autres règles. Une autre loi organise le déploiement des choses.

L'Administrateur, qui a servi dans différents districts de la province de Nampula pendant les dix dernières années, n'a pas découvert tout à coup la structure de ce qu'il a appelé les « états invisibles ». Il explique comment il a eu accès à différentes formes de ces états invisibles par un patient dialogue, de nombreuses réunions, la mobilisation de nombreuses connexions, de lentes négociations pour rechercher la confiance et de la

réciprocité, tout un processus basé sur la circulation de différentes sortes de valeurs. Dans une région où les imaginaires de l'État sont faibles et sa légitimité évanescence, dans une province avec une longue histoire de rébellion et d'hostilité envers l'autorité (précoloniale, coloniale et socialiste et qui a connu une forte présence du RENAMO<sup>8</sup>), le dédain populaire envers l'administration locale est largement répandu. D'après l'Administrateur, derrière l'étroit espace d'influence de l'appareil d'État local, réduit à quelques immeubles poussiéreux au centre de la petite ville siège de l'administration du district, derrière la fragile circulation des symboles d'idéologie étatique, les états invisibles règnent. Comme le dit l'Administrateur, ils constituent l'État là où il n'y a pas d'état, c'est-à-dire à la base, au niveau de la communauté. Ils sont organisés autour des besoins de subsistance, de la fourniture de services et de la circulation des maigres ressources économiques, comme les dons. D'après l'Administrateur, les structures de gouvernance magique et politique des états invisibles ont aidé à reconstruire les sociabilités dans les vastes zones rurales dévastées par la guerre civile. Celle-ci avait laissé derrière elle des circuits d'échange rompus et des liens communaux cassés, sur un arrière-fond de familles, de clans et de groupes divisés par leurs différentes allégeances et degrés de victimisation.

Le jour où l'Administrateur allait établir un contact avec cette entité « invisible » et visiter son territoire, il m'a invité à prendre part à la délégation composée de plusieurs de ses adjoints dans le gouvernement local, de quelques administrateurs de districts ruraux

<sup>8</sup> Résistance nationale du Mozambique, mouvement rebelle armé hostile au FRELIMO et transformé en parti politique depuis la fin de la guerre civile en 1992.

plus petits et du *regulo* (chef) Sukuta<sup>9</sup>. Sukuta, la principale autorité « coutumière », situé au-dessus de huit chefs moins importants dispersés sur toute la zone, avait obtenu récemment la reconnaissance officielle de l'État. Il m'expliqua que la raison de notre visite était la célébration annuelle de Kupula Munu, un leader communautaire de cette zone connu pour avoir combattu le colonialisme portugais au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>.

Quand nous sommes arrivés, quelques-uns des membres les plus importants de la communauté se sont approchés. L'un d'eux, un homme habillé de blanc, est une « autorité coutumière » locale et occupe un rang important dans l'« état invisible ». Derrière lui est venue une femme, également habillée de blanc, plus grande, de 45 ans environ, qui est présentée à l'Administrateur comme étant la « Reine » (pyamwene) de cette communauté, (donc la souveraine de l'état invisible dans la conception de l'Administrateur). Elle est la « nièce » (par le sang ? par affinité politique ou par parenté ?) du défunt chef Kupula Munu et l'actuelle détentrice du pouvoir sur ce territoire.

La cérémonie conduit à deux tombes : la première, la plus petite, contient les restes d'un parent du chef Kupula ; la seconde est celle où repose le chef. Mais avant d'entrer dans le petit enclos qui entoure la tombe blanche, au milieu des rochers, des plantes et des arbres, la Reine nous appelle. Comme si nous entrions dans une autre dimension spatio-temporelle, la Reine nous ordonne d'enlever nos montres. Puis, for-

<sup>9</sup> Régulateur mis en place par l'intervention internationale après des conflits civils armés, comme au Libéria, en Sierra Leone ou au Mozambique.

<sup>10</sup> M. Newitt, *A history of Mozambique*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

mant une file dont elle prend la tête, elle appelle d'abord l'Administrateur, suivi de son adjoint le plus proche, puis le chef principal Sukuta, moi-même et les autres derrière moi.

À l'intérieur de la tombe, des tissus blancs et bleus pendent du plafond. Nous nous asseyons inconfortablement, jambes croisées, nous voyant à peine les uns les autres à travers les voiles qui se balancent dans l'obscurité. La Reine commence à parler. Lentement, doucement, à mi-voix, chantonnant une lamentation musicale, presque une prière. La Reine parle avec une autre voix, avec les mots d'un autre, car elle est simplement l'instrument de l'Esprit. C'est l'Esprit qui lui commande de murmurer ces mots. Car l'Esprit est en train de pleurer, dit-elle plus d'une fois. L'âme du chef mort désire parler sa plainte, exprimer sa colère et sa déception. Sa peine vient de la vue de son peuple qui souffre de la solitude, de l'abandon et de la maladie. Sa colère est dirigée contre le gouvernement, dit la voix de l'Esprit de la reine, car il n'a pas accompli les promesses si souvent répétées. Elle décrit la tristesse de l'Esprit, son attention aux besoins de la population dont elle énumère la liste, par exemple des infrastructures de base, une école, de l'eau, de l'argent liquide (car l'argent de l'année dernière est complètement parti). Elle explique leur extrême isolement. Tout au long de sa litanie éplorée et plaintive, elle répète : « Ce n'est pas moi, c'est l'Esprit qui pleure, il se lamente parce que le gouvernement est très loin de nous. Pardonnez-moi, s'il vous plaît, si je parle un mauvais portugais ; c'est parce que je vis tellement loin et dans l'isolement ».

Quand la Reine a fini, l'Administrateur parle en *makhuwa* et exprime la volonté de l'État de se rapprocher des communautés.

Il rassure les leaders sur leur collaboration mutuelle et leur garantit l'apport de ressources. Il évoque implicitement de futures négociations pour sceller une alliance comportant l'apport de cadeaux par le gouvernement en échange du soutien de la communauté. Après l'Administrateur, un second invité officiel fait un bref discours, cette fois en portugais. La Reine parle de nouveau, conduisant la cérémonie à sa fin. Cette fois, « développement » est le mot-clé. La Reine déclare : « L'Esprit se plaint, il ne se sent pas bien. Le gouvernement doit développer cette zone. » Ses mots, avec leur tonalité de revendication mais de calme autorité, déploient une histoire qui tisse ensemble le local et le central, le visible et l'invisible, l'ensemble évoquant la trinité de l'esprit, du gouvernement et du développement.

Un par un, les visiteurs et les locaux sortent lentement de la tombe, laissant seulement à l'intérieur la Reine, l'Administrateur et moi. Soudain se produit un déplacement politique subtil. La Reine se penche vers l'Administrateur et, une fois assurée qu'elle ne peut être entendue, lui parle à voix basse. Alors commence une litanie de plaintes sur la politique interne de l'état invisible. Elle insiste sur la mauvaise conduite du chef local, dont l'incompétence et les manœuvres, dit-elle, bloquent toutes les possibilités de développement du territoire. Pieds nus, à genoux, nous écoutons les murmures de la femme sur les mauvaises manières des *mwenes* (chefs, seigneurs de la terre), ses propres cousins. L'arrière-petite-fille de King Kupula se devait de témoigner de cela. Soudainement, le visiteur politique, le représentant de l'État est projeté – comme arbitre potentiel? – au cœur des luttes de pouvoir intimes de cette communauté<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> H. West, *op.cit.*

Nous quittons la petite tombe et nous dirigeons vers la tombe du chef Kupula. Une atmosphère sacrée se déploie, un calme cérémonieux descend sur le groupe et nos mouvements deviennent pesants et lents. Avancé en file silencieuse, nous arrivons au site de la grande tombe blanche. À nouveau, nous nous plions sur nos genoux pour passer sous la porte basse et entrer dans la chambre mortuaire du Roi Kupula. C'est le moment le plus important de la cérémonie, dont le rythme est structuré autour des deux espaces mortuaires. Le premier moment a été voulu comme une sorte d'introduction, un intermède, un espace-temps propitiatoire autour de la tombe d'un plus petit chef. Ce second moment est l'instant de vérité : celui de la véracité de la politique et de la négociation, une authenticité spirituelle. Les discours sont faits cette fois en *makhuwa*. Un autre membre important de la localité, un *mwene*, parle, s'étendant sur le besoin d'argent et d'infrastructures pour la communauté. Il est suivi par un autre chef local, puis par la Reine et l'Administrateur, avant que le chef Sukuta finisse la séance par une prière. La teneur et l'intonation des mots dits dans la tombe du chef sont puissantes. L'Administrateur, tentant d'expliquer la position du gouvernement et promettant que des subsides seront bientôt distribués, semble, au son de sa voix, de plus en plus frustré, spécialement après qu'il a été interrompu deux ou trois fois par des plaintes et des réfutations. D'autres importantes voix locales se font entendre, urgentes et pressantes.

L'état local du FRELIMO comprend enfin la véritable signification de l'invitation à cette cérémonie semi-secrète : la circulation des dettes et des dons avec la perspective de nouer de nouvelles alliances politiques. À la fin de la cérémonie, le *regulo* Sukuta offre à tous une

longue prière en *makhuwa*, invoquant Allah et l'Esprit comme des forces interchangeable. Le chef musulman est le signe contemporain d'une longue histoire régionale de diversité ethnique et religieuse. La prière transporte l'esprit du Roi dans un espace sacré plus vaste, un espace dans lequel les religions africaines locales s'hybrident avec l'Islam<sup>12</sup> à travers la référence à Al Quran. Cette imbrication renforce le pouvoir sacré de cet événement théologico-politique et préfigure la nouvelle relation qui peut à présent se nouer entre l'état local FRELIMO et « l'état invisible ».

Avant que nous sortions lentement les uns après les autres du lieu de repos du Roi Kupula, nous déposons des billets de banque et des pièces dans un *koffia*, une coiffure musulmane qui passe de main en main. Quand nous quittons la tombe l'atmosphère se détend. Moins d'une heure s'est écoulée, mais dans l'espace-temps de la tombe, nous avons été intensément associés à la fabrication d'un espace au seuil duquel les états invisibles ont été parlés, demandant et acceptant, figurant des promesses de choses à venir. En sortant de l'espace sacré aux frontières insaisissables marquées par les linges blancs pendant dans l'air silencieux, nous avons émergé dans un autre espace-temps qui nous a soudainement projetés vers la phase suivante de cet événement théologico-politique, la consolidation des promesses et pactes : un rassemblement politique du FRELIMO.

<sup>12</sup> Environ 20% de la population du Mozambique est musulmane. Le Mozambique connaît une forte présence islamique depuis l'arrivée des *sheiks* et des commerçants arabes dans le nord du territoire au XII<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, dans la province visitée, l'« indigénité » et l'« autorité coutumière » sont aussi musulmanes.

## Deuxième phase : un rassemblement politique du FRELIMO rend hommage au chef mort

Nous sommes en 2004, période d'élections au Mozambique. Six mois après la commémoration du souverain Kupula sur sa tombe ont lieu des élections présidentielles. L'un des objectifs clairs de l'administration locale du FRELIMO, en essayant d'atteindre « l'état invisible », est d'obtenir le soutien de la population locale et spécialement, de ses leaders. Suite à la cérémonie religieuse locale émerge un autre rituel, celui du rassemblement politique. Les deux cérémonies, comme les deux faces d'une médaille, révèlent les difficultés et ouvertures de la politique contemporaine au Mozambique et, concomitamment, les configurations historiques qui ont précédé et façonné ces situations. Pendant le rassemblement, les représentants locaux de l'État du FRELIMO (l'Administrateur et des alliés de rang moins élevé) pressent la population rurale de voter pour le parti qui a été au pouvoir depuis l'indépendance. Mais, sous cet électoralisme séculier et prosaïque gît une autre cérémonie théologico-politique, qui rappelle et commémore les affreux événements de la guerre civile. Le premier à parler est le chef du poste administratif (un district plus petit). Il s'adresse à la foule en *makhuwa*, parlant des besoins de la communauté, du travail réalisé par le FRELIMO dans cette zone et de l'importance de s'inscrire sur les listes pour les élections à venir. Il est suivi par le secrétaire municipal pour l'instruction civique qui explique les nouvelles modalités d'inscription et de vote. Puis dans un mouvement solennel, l'Administrateur se lève et fait quelques pas en avant. Un moment de silence parfait

s'ensuit... L'Administrateur sourit et crie, à la manière classique des meetings du FRELIMO, mais en rajoutant quelques mots en l'honneur du chef mort :

« Longue vie au FRELIMO !  
Longue vie à Macavelas !  
Longue vie au Roi Kupula !  
Longue vie à l'union nationale !<sup>13</sup> »

Avec de larges gestes théâtraux, il s'adresse ensuite à la foule d'une voix calme et posée, tissant délicatement un discours qui entrelace progressivement l'histoire du roi local avec la lutte postcoloniale du FRELIMO. De temps en temps, il se réfère à la guerre comme à une étape sur le chemin de la liberté et de l'émancipation. Bien qu'il parle couramment *makhuwa*, il s'exprime ici en portugais, tandis qu'un assistant traduit chacune de ses longues phrases. À travers cet échange ritualisé, égalitaire, où le langage de l'État est immédiatement transposé dans le langage de la communauté de « l'état invisible », dans ce petit théâtre politique, la possibilité d'une alliance commence à prendre forme. « La vie de ce Roi constitue une merveilleuse école pour nous tous. Nous sommes ici pour rendre hommage au travail que ce chef a fait pour le district et pour le pays. » Il cisèle ainsi un discours, qui malgré son ton pragmatique nécessaire à une élection, délivre un message puissant qui condense plusieurs moments cruciaux de l'histoire politique du Mozambique des cinquante dernières années. Il juxtapose les actions du chef dans la lutte anticoloniale et les mouvements d'« union nationale » de la guerre de guérilla anticoloniale du FRELIMO

<sup>13</sup> Ces quatre vœux résument le renversement politique analysé dans cet article. Le discours du fonctionnaire contient un ensemble des références impensables quelques années auparavant.

qui a conduit à l'indépendance en 1975. « La lutte d'hier menée par le Roi Kupula est semblable à la lutte d'aujourd'hui par laquelle le FRELIMO essaie de garantir la paix et la liberté », proclame l'Administrateur.

Autour de l'héritage de l'esprit du roi, l'Administrateur développe un argument juridico-politique aux implications générales. « Kupula est mort seul. Il est crucial d'être unis, ensemble, pour faire face à nos problèmes communs. C'est ainsi que nous avons obtenu l'indépendance en 1975. » Le discours se poursuit, développant le thème de la lutte actuelle du FRELIMO pour garantir la réconciliation et la sécurité (« le parti de la paix et de l'indépendance », le nomme l'Administrateur pour l'opposer au RENAMO). Les événements de la guerre sont conjurés et narrés tandis que l'Administrateur parle. Il divulgue une logique qui relie étroitement les guerres d'indépendance avec les guerres civiles et les deux avec les fondations de l'appareil d'État. Il termine par la sédimentation des contours actuels de l'État démocratique. À un moment, l'Administrateur se penche en avant, vers quelqu'un assis au premier rang et lui demande de montrer sa carte d'électeur. « Kupula se battait avec ses couteaux et ses lances. Aujourd'hui, la lutte de Kupula et notre indépendance doivent être défendues avec cette arme : la carte d'électeur. »

Tandis qu'il s'approche de la fin, l'Administrateur porte son attention sur les problèmes de développement<sup>14</sup>. Le don doit circuler : en tant que valeur économique et morale,

<sup>14</sup> A. Escobar, *Encountering development: the making and unmaking of the third world*, Princeton University Press, Princeton, 1994 ; J. Hanlon, *Mozambique: The revolution under fire*, Atlantic Highlands, NJ, 1994.

il entre dans un circuit qui devrait décrire un cercle parfait. Or, comme l'a souligné le discours de la Reine et comme chacun a semblé le reconnaître durant la commémoration funéraire lorsqu'il a été question de politique, d'argent ou de confiance, le cercle est constamment interrompu. Alors, pour illustrer le besoin de développement, le discours de l'Administrateur fait allusion à des projets et des installations futurs. En plus des projets concernant l'eau et une école, qui sont supposés être en cours de réalisation (l'Administrateur prend bonne note des « demandes de l'Esprit » dans la tombe), un événement plus important est annoncé. L'Administrateur se tourne vers un homme assis sur sa gauche, un des membres les plus importants de son entourage. Il est le propriétaire d'une usine de noix de cajou qui va bientôt ouvrir et aura besoin de soixante employés, principalement des jeunes hommes, mais aussi quelques jeunes femmes ayant été scolarisées. Il considère que la communauté devrait y envoyer sa jeunesse.

Dans sa rhétorique électorale, l'Administrateur fait une lecture politique du passé, installe une sorte de théâtre d'ombres dans lequel la figure individuelle du combattant de la liberté, du guerrier anticolonialiste, se fond doucement dans la forme collective de la machine de guerre du FRELIMO. Lorsqu'il invoque l'aura d'un esprit au cœur spirituel de la communauté politique, l'Administrateur s'ajuste au processus de transformation juridique en cours : un nouvel esprit des lois. Ce procédé relève du *flash-back* politique, d'un effacement et d'une relecture du passé récent à travers la reconnaissance de l'autorité d'un chef précolonial mort depuis longtemps, à travers la révérence et le respect manifesté à ses restes.

## L'actualisation de l'histoire de l'indigénéité dans la nation

J'ai donc été le témoin d'un évènement singulier, mais beaucoup d'actes similaires se déroulent au même moment, à travers tout l'État-nation<sup>15</sup>. Dans tout le Mozambique, des rassemblements sont organisés dans lesquels l'État reconnaît l'autorité légitime de divers chefs « coutumiers ». Par ces cérémonies, l'État prend le contre-pied de décennies de politiques hostiles à l'indigénéité, aux rituels, aux langages, aux religions. Dans ces nouveaux rituels, la liturgie étatique est mélangée à la liturgie locale, avec une fusion des contours religieux et politiques. Les buts sous-jacents de la mobilisation de ces deux registres sont évidents malgré leur nature implicite : l'articulation d'alliances politiques avec la gouvernance locale de manière à acheter des voix ; la cooptation ou la négociation avec le royaume de l'indigénéité pour mener des politiques rurales en intégrant leur secret, les hiérarchies sacrées.

La principale singularité de cet évènement funéraire est qu'il prend la forme d'une commémoration monumentale : la reconnaissance au nom de l'État du pouvoir légitime et de l'autorité d'un chef mort. En invoquant et en priant quasiment les esprits du mort, l'état local efface des décennies de politique officielle pour fabriquer une posture générale entièrement nouvelle dans la reconnaissance du royaume indigène précolonial. Ce rituel, avec son mélange de gestes religieux et de mots politiques, représente l'avènement d'une troisième ère, qui actualise l'histoire de l'indigénéité dans la nation. Les deux précédentes phases d'échange entre le coutumier et l'État ont été marquées

par le contrôle et la coercition de l'indigénéité, avec une série de ratages historiques, de déceptions et de répressions. L'actuelle troisième phase semble rompre avec les deux précédentes pour, avec ses revers et apories, proposer une fusion du passé et du futur, une hybridation de la « coutume » et de la « loi ».

L'État opère alors comme un champ extensif de pouvoir, comme une relation uniformisante s'articulant de façon antagoniste avec la prolifération de la différence. Cette construction mutuelle structurée autour de l'héritage de l'indigénéité coloniale révèle la profonde ambivalence du projet de fonder de nouvelles formes de vie démocratiques. Fétichisée en tant que « coutumier précolonial » par les acteurs nationaux comme internationaux, l'indigénéité fonctionne comme un terrain de légitimation de nouvelles formes de pouvoir local, celui-ci étant exercé au nom de l'État. Et ce nouveau pouvoir s'appuie sur des interprétations contemporaines d'un passé mythifié.

La revitalisation de l'indigénéité dans un moment néolibéral de privatisation et de décentralisation révèle clairement les limites de la gouvernementalité postcoloniale et de ses aspirations totalisantes, mais n'implique pas nécessairement une faillite du pouvoir d'État ou un affaiblissement de la domination de l'élite. Le retour de « l'indigène » ou du « coutumier » en Afrique doit être lu comme un déplacement dans les formes de pouvoir et les modes de domination de l'État. Elles doivent s'entendre comme un ensemble de relations, faisant naître de nouveaux lieux de négociation entre les agences internationales, les élites urbaines et les maîtres du pouvoir local.

Traduit de l'anglais  
par Anne Querrien

# L'Afrique, autrement – Dépasser la crise

Janet Roitman

Cameroun, 1993. Vingt ans ont passé.  
Crise. J'ai la crise.

Lors de mon voyage au Cameroun, au début des années 1990, partout, les gens se lamentaient : « J'ai la crise ». Ils le disaient comme on aurait dit « j'ai pris froid » ou « j'ai la grippe ». Il était clair que les Camerounais vivaient une époque de crise. La crise, pour ceux qui vivaient au Cameroun il y a une vingtaine d'années, était plus qu'un ensemble de données statistiques. La crise était une maladie et, en tant qu'expérience vécue, elle était devenue une évidence, une forme de rationalité.

Il ne fait pas de doute que l'expérience vécue de ce qui est considéré comme « une crise » ne peut être réduite à un évènement statistique ou à un ensemble d'indicateurs socio-économiques. Ces représentations négligent la manière dont la crise peut constituer un moyen pour avoir prise sur une situation qui, pourtant, semble interdire la possibilité d'un changement. Il faut alors se demander :

si la crise désigne quelque chose de plus qu'un indicateur socio-économique ou une conjoncture historique, quel est le statut de ce terme ? Comment la crise, qui d'habitude signifie un moment critique, en est venue à être comprise comme une expérience ou même, une condition historique<sup>1</sup> ?

L'idée même que la crise soit vécue comme une condition – j'ai la crise – suggérerait que c'était une situation permanente, une maladie chronique. Alors que la crise, ordinairement, fait référence à une conjoncture historique précise (la guerre, la récession économique, la famine) ou à un tournant, elle en est venue à être un caractère ontologique du continent africain depuis une vingtaine d'années désor-

<sup>1</sup> Achille Mbembe et moi-même ne nous étions pas encore posés cette question dans notre article de 1995. A. Mbembe et J. Roitman, « Figures of the subject in times of crisis », *Public Culture* 7, 1995. Cette question constitue le propos d'un long essai sur le concept de crise, dans un ouvrage à paraître, où je médite le statut de la « crise » dans la théorie et le récit des sciences sociales, dans une tentative de considérer ce qui est en jeu dans la crise en soi.

<sup>15</sup> L. Buur et H.M. Kyed, *op.cit.*; J. Cota Goncalves, *Projeto definitivo do código penal dos indigenas de Moçambique*, 1994.

mais. Peut-on parler d'un état de crise sur le long terme? N'est-ce pas un oxymore? En pratique, comment quelqu'un peut-il penser à l'Afrique ou penser «l'Afrique» autrement que sous le signe de la crise? Voilà une question cruciale.

Il n'est pas besoin de préciser qu'il ne s'agit pas d'une question spécifiquement africaine. La géographie de la crise est devenue une géographie mondiale, à la CNN: crise en Afghanistan, crise au Darfour, crise en Tchétchénie, crise au Moyen-Orient, crise au Congo, crise en Irak, crise dans le Caucase, crise au Liban, crise à Mumbai, crise à Gaza, crise à Wall Street. L'utilisation dévoyée de ce terme fait abstraction de la singularité des événements politiques pour invoquer une logique générique, qui fait de la crise un terme qui semble être une explication en soi. En renversant cette méthode qui consiste à partir d'un cas («l'Afrique») pour procéder ensuite à des généralisations, je souhaite aborder un problème général pour nous conduire ensuite jusqu'à l'Afrique. Le problème, ce n'est pas l'Afrique elle-même mais plutôt, le concept de crise.

La crise est un concept omniprésent dans presque toutes les formes de description des situations actuelles, dans tous les récits contemporains: elle est mobilisée comme catégorie définissant notre condition contemporaine. Les textes récents sur la crise, que ce soit en sciences sociales ou dans la presse constituent une véritable industrie<sup>2</sup>. La crise constitue le fondement du récit historique contem-

<sup>2</sup> Donner les références de cette bibliographie, qui s'étend de sujets sur l'humanitaire à la finance, à l'environnement et ainsi de suite, prendrait un espace incommensurable, tout comme indiquer les colloques récents dédiés à «expliquer la crise» qui ont été compulsivement organisés par des universités, des *think tanks* et des revues.

porain: c'est le lieu à partir duquel on prétend avoir accès à l'histoire et à la connaissance de l'histoire. En analysant le statut de la crise dans ces récits, mon objectif n'est pas de théoriser le terme «crise» ni d'aboutir à une définition opératoire. Plutôt que de l'essentialiser, il s'agit de comprendre la manière dont le terme «crise» participe à la constitution même de ces formes narratives.

### Temporalisations de la crise

Quand on considère la crise comme une condition généralisée plutôt qu'un moment critique, nous affirmons qu'un monde totalement signifiant disparaît. Qu'est-ce que cela emporte de poser l'idée fondamentale que le sens et la pensée peuvent être dans un état de crise? Plus encore, qu'est-ce que cela emporte d'envisager que la société soit en train de s'effondrer? De telles visions peuvent émerger seulement en contrepoint de propositions alternatives. Car, sans ces alternatives, nous ne pourrions émettre un pareil jugement: l'affirmation «cette société est en train de s'effondrer» exige une comparaison.

L'étymologie même du terme «crise» évoque cette notion de jugement. Cette étymologie prend sa source dans le grec ancien *krinô* (sélectionner, décider, juger) qui suggère une prise de décision définitive. Ici, c'est le sens médical qui prévaut. En lien avec l'école hippocratique (*Corpus hippocraticum*), en tant que part de la grammaire médicale, la crise désignait le tournant de la maladie, la phase critique où la vie et la mort étaient en jeu, ce qui exigeait une décision irrévocable. La crise n'était pas la maladie ou le mal en soi mais plutôt l'état qui exigeait un jugement définitif entre deux alternatives.

En sciences sociales, malgré l'usage répandu du terme de crise pour parler d'un événement historique ou d'une impasse épistémologique, seul Reinhart Koselleck a élaboré une histoire conceptuelle<sup>3</sup>. Il a situé une rupture sémantique majeure de la notion de crise entre la grammaire médicale hippocratique et l'exégèse chrétienne. Le second sens n'a pas remplacé le premier: au cours de l'élaboration de la théologie chrétienne, avec la référence à l'Ancien Testament et au langage juridique aristotélécien, *krisis* a été associé au *judicium* et en est venu à signifier le jugement devant Dieu.

La conceptualisation de l'histoire de la crise par Koselleck illustre la manière dont, au XVIII<sup>e</sup> siècle, une métaphore datée dans le temps s'est muée en concept historique à travers la temporalisation de l'histoire. Par temporalisation de l'histoire, Koselleck fait référence à un processus par lequel, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le temps n'est plus un milieu dans lequel les histoires se déroulent mais devient le temps lui-même, perçu comme porteur d'une qualité historique intrinsèque. En d'autres termes, l'histoire ne se déroule plus dans le temps, c'est le temps lui-même qui devient le principe actif d'une transformation. Le point de vue de Koselleck est que la temporalisation de l'histoire prend sa source dans la temporalisation du Jugement Dernier: la prophétie est

remplacée par le pronostic<sup>4</sup>. Alors que la prophétie mobilise les symboles de ce qui est déjà connu et suppose une similitude constante des situations, le pronostic génère de nouveaux événements<sup>5</sup>. La crise permet cette transposition de la prophétie en pronostic.

Selon Koselleck, ce changement sémantique est lié à l'émergence du concept européen d'histoire et à son association à des concepts thématiques le temps, comme celui de progrès. Avant ce déplacement, la crise n'avait pas d'époque, elle n'impliquait pas de date historique<sup>6</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le terme de crise atteint son statut historique: il signifie des étendues temporelles. Mais il est désormais également appréhendé comme une catégorie temporelle en elle-même qui signifie une transformation fondamentale des relations sociales ou une rupture avec le passé. Il en vient alors à désigner une nouvelle époque à l'instar de l'époque médiévale, de la Renaissance ou de l'âge industriel.

<sup>4</sup> Pour une autre présentation de cette temporalisation, voir A. Lovejoy, *The Great chain of being*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.

<sup>5</sup> Quoique le Jugement Dernier ne soit pas encore arrivé, l'Annonciation fait de cet événement cosmique du futur un déjà-là de la conscience chrétienne (une remarque fondée sur les références importantes de Koselleck, *op.cit.*).

<sup>6</sup> Alors que le terme, au XVII<sup>e</sup> siècle, servait d'attrape-tout avec des applications politiques liées au corps politique, à l'ordre constitutionnel et aux situations militaires, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ses connotations religieuses ont été exacerbées, «de manière post-théologique» ou en tant que philosophie de l'histoire (Koselleck, *op.cit.*). À travers son histoire sémantique, la crise, en tant que concept, perd de son sens apocalyptique: «elle se transforme purement et simplement en une catégorie structurelle de l'histoire comprise de manière chrétienne: l'eschatologie, pour ainsi dire, est historiquement monopolisée». Voir aussi R. Koselleck, *Futures Past. On the semantics of historical time*, Columbia University Press, New York, 2004, en particulier le chapitre 13 et H. Blumenberg, *Shipwreck with spectator*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997.

<sup>3</sup> Pour des articles brefs qui offrent une perspective encyclopédique sur le concept de crise, voir G. Masur, «Crisis in history», in P. Wiener (ed.), *Dictionary of the history of ideas*, Scribners1, New York, 1973; R. Starn, «Historians and «Crisis»» in *Past and present*, n°52, 1971; A. Béjin et E. Morin E (éd.), «La notion de crise», Centre d'études transdisciplinaires, *Communication*, n°25, 1976. De nombreux textes en allemand peuvent être trouvés dans la bibliographie de Koselleck, notamment R. Koselleck et M. Richter, «Crisis», *Journal of the history of ideas* 67, 2, 2006.

À travers l'usage du terme de crise pour caractériser une phase de transition unique dans l'histoire qui marque la fin d'une époque et la gestation d'un temps nouveau, l'expérience historique de la rupture peut devenir récurrente : l'historien est le juge des événements. Et nous, qui racontons l'histoire, nous « reconnaissons » les moments de crise aux ruptures épistémologiques, aux ruptures de sens ou de légitimité (supposées). Le rôle de l'historien, comme celui d'un témoin, est alors de juger les événements qui semblent à la fois signifiants et logiques. Mais, en même temps, l'histoire elle-même est montrée comme la forme ultime de jugement. On suppose souvent que l'histoire, en sujet agissant, rend justice. Juger du temps (distinguer le changement de la stase, percevoir les intervalles) et juger de l'histoire (diagnostiquer les chutes ou les améliorations, définir les gagnants et les perdants) est une affaire de pronostic. Le terme de crise participe de cette façon de désigner « l'histoire ». Il soulève la question de la charge de la preuve et du sens à l'intérieur de l'histoire : les événements ont une signification. Et il soulève la question de la charge de la preuve et du sens de l'histoire elle-même : on peut qualifier l'histoire elle-même « d'époque », de tournant, d'échec ou de justice.

L'idée que l'histoire est juste ou injuste pour certains peuples est courante, tant dans les médias que dans les recherches en sciences sociales. De la sorte, on suppose la possibilité d'une justice immanente au monde (par opposition à la justice dérivée de la transcendance). Si une transcendance, telle « Dieu » ou « les planètes », n'est pas jugée responsable de la qualité de nos vies ou de la nature des événements, nous n'en référons pas moins à des « non-lieux » par lesquels on signifie la contingence ou

on qualifie la nature des événements. La crise est simplement un tel non-lieu. C'est un angle mort qui permet la production du savoir<sup>7</sup>.

### La crise comme politique

La plupart des spécialistes rejettent aujourd'hui toute forme d'historicisme – la prétention à la véracité des faits du passé et à l'autorité des témoignages – et toute forme de philosophie de l'histoire – la confiance dans la nature téléologique du temps et des événements.

Le recours à des « moments » (« le moment postcolonial »), à des événements et à des réseaux caractérise les recherches contemporaines en sciences sociales et reflète des stratégies visant à éviter la nature téléologique du temps. La « crise » figure parmi la constellation de concepts : son usage sans cesse plus large reflète ces stratégies. Il est évident que le flot récent de travaux sur la crise, qu'il s'agisse d'affirmer la crise comme condition ou d'enquêter sur la nature de la condition de crise, est directement inspirée de la traduction de Giorgio Agamben et de la fascination pour Carl Schmitt. En particulier, différentes formes d'incarcération (« le camp ») ont été appréhendées comme constituant la quintessence du pouvoir souverain de décider de l'exception. Il y a peut-être une raison à l'intérêt pour les analyses d'Agamben et Schmitt : aux États-Unis, les événements du 11 septembre 2001 ont fait naître un désir considérable d'étudier et de contester les conséquences d'un « état d'urgence » et d'un « état d'exception ». Le recours à la « crise » a servi à légitimer les restrictions des droits constitutionnels et l'institutionnali-

<sup>7</sup> L'idée que la crise soit un angle mort qui permette la production de savoir est développée dans J. Roitman, *Anti-Crisis*, Duke University Press, 2014.

sation de pouvoirs exécutifs extra-judiciaires. Sans se prononcer sur la valeur de ces analyses, il est à remarquer qu'une large gamme d'institutions, de situations, de procédures (l'État-nation, l'humanitarisme, la guerre, la migration, l'empire, la citoyenneté, le capital financier) ont été interprétés en référence aux « états d'exception » et « états d'urgence », comme conditions permissives de leur émergence<sup>8</sup>. « Risque », « catastrophe », « désastre », « urgence », « crise », « choc » : telles sont les figures les plus couramment invoquées dans la littérature universitaire de nos jours. Quel que soit le terme retenu, la « crise » est devenue une condition spécifique de l'histoire humaine. Les crises arrivent et se propagent, ce n'est qu'en suite qu'elles deviennent matière à contestation, à conséquences sociales et politiques. La crise a un statut particulier dans l'histoire.

<sup>8</sup> Vigh fait référence à « l'état d'urgence » de Walter Benjamin dans sa définition de la « crise ». H. Vigh, « Crisis and chronicity: anthropological perspectives on continuous conflict and decline », numéro spécial d'*Ethnos*, 73, 1, 2008. Voir aussi D. Fassin et M. Pandolfi (éd.), *Contemporary states of emergency. The politics of military and humanitarian interventions*, Zone Books, New York, 2010. Mais aussi, Collier et Lakoff qui, dans leur travail sur les concepts et les techniques qui furent élaborés pour théoriser les « situations d'urgence » dans les programmes de protection civile aux États-Unis dans les années 1950 et sur la production concomitante d'un consensus autour de la doctrine et des idéaux d'un « état sécuritaire national », observent la référence inappropriée aux « états d'exception » pour étendre la légalité, dans des situations qui n'impliquaient pas nécessairement des exceptions souveraines. S.J. Collier et A. Lakoff, « The vulnerability of vital systems: how «critical infrastructures» became a security problem », in M. Dunn et K. Soby Kristensen (éd.), *The politics of securing the homeland: critical infrastructures risk and securitisation*, Routledge, 2008. Avec la passion pour Schmitt et Agamben s'exerce aussi l'influence de Giddens et Back, qui affirment que le risque est devenu un mode premier d'organisation socio-politique et une phase ultra-réflexive de la modernité. Ils expliquent que « le risque construit » et la « réflexivité » sont les caractéristiques définissant une nouvelle ou « seconde » modernité, à laquelle on donne le nom pour le moins contorsionné de « modernité-risque réflexive ».

### L'Afrique, autrement ?

Aujourd'hui, il va sans dire que le continent africain est désigné et évoqué sous le signe de la crise. Ce n'est pas le diagnostic d'un continent. C'est un diagnostic de l'histoire en tant que telle. De la même manière que notre histoire contemporaine est qualifiée de crise humanitaire, de crise environnementale, de crise financière et se trouve conférer le statut ontologique « d'histoire » par ces termes, « l'Afrique » est érigée en catégorie ontologique de la pensée sous le signe de la crise. L'Afrique est évoquée, en tant que catégorie, avec le vocabulaire de la pathologie : nous avons des États faibles, des États défaits, des États en crise. L'Afrique est ainsi qualifiée de malade chronique de la crise, dans un état permanent de crise.

La crise est paradoxale : elle est le point aveugle qui ouvre la possibilité de produire des connaissances. C'est une distinction qui, au moins depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'est pas vue comme un paradoxe productif mais plutôt comme une erreur ou une déformation, une rupture entre le monde et la connaissance du monde<sup>9</sup>. Mais si nous tenons la crise pour un angle mort – ou une distinction, qui rend visibles certaines choses et invisibles d'autres – ce n'est guère que par un *a priori*. La crise est invoquée mais elle reste latente : elle n'est jamais expliquée en elle-même, parce qu'elle est réduite aux éléments qui la produisent comme le capitalisme, l'économie, la politique, la culture, la subjectivité. La crise demande d'autres modèles

<sup>9</sup> Je suis la définition de Luhmann : « La distinction utilisée de manière opérante dans l'observation mais qui n'est pas observable est l'angle mort de l'observateur » et les remarques introductives de Rasch sur la notion d'angle mort. Ma propre formulation est très influencée par Luhmann et Rasch. W. Rasch, « Introduction », in N. Luhmann, *Theories of distinction*, Stanford University Press, 2002.

de connaissance que ceux de la logique classique, peut-être des approches probabilistes comme le souligne Daniel Parrochia<sup>10</sup>.

Quand je suis retournée au Cameroun, quelque temps après la parution de « Figures du sujet en temps de crise », une nouvelle boisson avait fait son apparition sur les étals où, d'ordinaire, on pouvait acheter les trois basiques que sont le Coca, le Sprite et, ma préférée, le Fanta orange vif, toutes fabriquées au Nigeria à haute dose de sirop de glucose. Ces marques familières avaient été remplacées par une boisson très pâle, jaune, qui consistait en un mélange d'eau trouble avec une cuillerée de sucre et un peu de jus de citron : un substitut insipide aux boissons énergisantes venues du Nigeria. Cette nouvelle boisson s'appelait l'*Anti-crise*.

L'*Anti-crise* était le remède aux difficultés économiques : c'était l'alternative bon marché. Et en même temps, l'*anti-crise* était aussi consommée comme un remède au sens de la médecine, comme une potion qu'on boirait pour s'immuniser contre une maladie, contre les balles ou même contre l'amour. Fabriquée dans la rue ou chez soi, la boisson *anti-crise* faisait partie d'un commerce non régulé. Bien des anthropologues verraient sûrement dans l'*anti-crise* une manifestation du marché informel, des modalités ingénieuses de bricolage, des moyens rusés et locaux de répondre à la violence des marchés mondiaux. Ces points de vue sont justes. Mais l'*anti-crise* était aussi une manifestation de la crise comme partie prenante de la vie-monde, soit, un lieu de résistance mais aussi une démonstration que les bases de la résistance sont généralement

<sup>10</sup> D. Parrochia, *La Forme des crises. Logique et épistémologie*, Champ Vallon, Paris, 2008.

issues d'épistémologies préexistantes. Une réponse, un antidote, en fait, la reconnaissance d'une condition particulière et l'accès à cette condition.

Étions-nous, alors, dans « une époque de l'anti-crise » ? Sans doute, le monde pourrait être différent : nous pourrions envisager des changements qui régleraient le problème de la pauvreté et du bien-être. Mais les mouvements et les publics qui émergent autour de ces questions doivent être reconnus en tant que tels, c'est-à-dire en tant que publics effectifs ou en tant que mouvements avec des revendications légitimes. Sinon, ils ne pourront jamais constituer une alternative politique, car ils seront inévitablement inscrits dans une logique de droits et de souveraineté<sup>11</sup>. Sans une refondation non-fondatrice de l'action politique, nous ne pourrions opposer que la crise et l'anti-crise, non la crise et quelque chose d'autre. Comment ce quelque chose d'autre pourrait-il advenir ?

Rendre visible le terme de crise en tant qu'angle mort revient à nous poser la question de la manière dont nous produisons de la signification pour nous-mêmes, dont nous produisons de « l'histoire ». L'une de ces questions pourrait être : quel genre de récit pro-

<sup>11</sup> La légitimité politique est générée à partir de l'exil de l'innocence morale, à partir de l'hypocrisie, comme Koselleck l'explique à propos des Loges maçonniques privées et secrètes. R. Koselleck, *Critique and crisis. Enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Berg Publishers, Cambridge, MA, 1998.

Pour le dire avec les mots de Niklas Luhmann : « Le secret des mouvements alternatifs, c'est qu'ils ne peuvent offrir aucune alternative. » De même, Luhmann avance que, du fait que la critique comme « méthode réflexive pour formuler les valeurs et les normes » est pleinement institutionnalisée, des termes comme « justice » et « vérité » n'ont plus qu'une fonction symbolique. En ce sens, les dichotomies qui structurent toute la théorie sociale assurent l'unité d'approches censément rivales : la transformation peut seulement advenir quand il est rendu compte de cette unité.

mouvoir pour que le sens ne soit pas partout un problème, pour que le futur ne soit pas une exigence morale et pour que le but ne soit pas de diagnostiquer une faillite morale<sup>12</sup> ? Telle est la question cruciale pour « autrement ».

<sup>12</sup> Dans son essai réflexif sur la *Crise des sciences européennes* de Husserl, James Dodd met en avant de semblables questions, quoique dans la perspective, à la suite de Husserl, de montrer que la science elle-même ne serait pas possible sans la compréhension humaine du monde en tant que problème et de l'expérience en tant qu'échec. J. Dodd, *Crisis and Reflection: An essay on Husserl's crisis of the european sciences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.

# Précarité africaine

## Pour une généalogie et une critique

Franco Barchiesi

Près de 250 millions de travailleurs africains, soit plus de la moitié de la population en âge de travailler (100 millions de plus qu'en 1991), occupent des emplois précaires, dit un rapport de l'Organisation internationale du travail (OIT) en 2013. On estime à près de 80 % de la force de travail totale les travailleurs indépendants. Ils se situent principalement dans l'agriculture de subsistance ou dans des activités qui manquent des protections élémentaires, de contrats de travail écrits et de droits de s'organiser. L'inexistence persistante de filets de sécurité explique pour l'OIT la part extrêmement élevée (l'« attrait économique » comme on dit) de ce marché du travail particulièrement précaire. Cette insécurité est la conséquence de l'inégalité historique des services publics et de leur suppression générale pendant des décades d'« ajustement structurel<sup>1</sup> ». Le paradoxe veut que les taux officiels de

chômage restent, compte tenu de cette précarité, relativement bas.

Les travailleurs précaires africains sont particulièrement concernés par les dynamiques d'accumulation du continent, dont la globalisation repose sur des réseaux de coopération sociale et de qualifications difficilement identifiables et mesurables à travers les critères définissant la rémunération du travail salarié. En fait, les réalités du travail informel et précaire en Afrique déstabilisent profondément les images de l'ordre social fondées sur des subjectivités travailleuses, elles-mêmes classées dans des catégories officielles et rigides comme : travail salarié ou indépendants ou de subsistance. La marchandisation des pratiques informelles assure leur capture par le capital, mais elles restent réfractaires à la légalisation, à la discipline et aux politiques uniquement basées sur la production. L'écart de représentation entre les travailleurs africains et les gouvernements provoque de profondes lignes de fracture et de conflit. Elles transparaissent de plusieurs façons : par exemple dans la confrontation avec les agences d'état qui veulent asseoir leur contrôle sur les activités

informelles par des régulations coercitives ou dans les ruses silencieuses par lesquelles ces pratiques normatives sont évitées<sup>2</sup>.

### Travail : l'insaisissabilité de la divergence africaine

Tout au long de l'histoire de l'incorporation du continent dans l'économie capitaliste mondiale, le travail en Afrique a été l'objet de projets sociaux imaginatifs imposés de l'extérieur. Depuis l'époque coloniale, le processus de formation des classes a été mis en œuvre par des pouvoirs extérieurs, à travers des intermédiaires locaux et dans des contextes d'accumulation du capital variés. Le travail salarié est apparu dès le début comme une condition hiérarchisée et éclatée, concentrée surtout dans des économies urbaines, minières et de plantation, où il se mêlait ou coexistait avec diverses modalités de travail esclave ou forcé. Le discours normatif du travail en échange du salaire se présentait comme le repère universel pour conduire une action humaine ambitieuse. Il s'appuyait autant sur l'humanitarisme chrétien que sur l'économie politique : tous deux convergeaient pour définir « la dignité du travail » en termes moraux, ce qui masquait sa réalité économique. Dans un contexte où les populations colonisées résistaient activement à la prolétarianisation ou s'en évadaient, cette idéalisation du travail était cruciale pour les États coloniaux, qui, dans leurs tentatives pour transformer les Africains en « une collectivité prédictible et productive<sup>3</sup> », avaient des capacités de coercition limitées.

Dipesh Chakrabarty<sup>4</sup> et Frederick Cooper ont expliqué comment les classes ouvrières colonisées étaient les produits, non seulement de relations sociales, mais aussi de forces discursives qui transformaient – dans des trajectoires sociales complexes, longues, asynchrones – les travailleurs « indigènes » en « subjectivité désirée » des maîtres européens mais aussi des élites locales et des leaders nationalistes. L'objet de ce désir gouvernemental – constituer la classe ouvrière africaine – présupposait que le travail fournirait aux « indigènes » un chemin d'amélioration personnelle. Il devait avoir pour vertu de transformer les éléments idiosyncrasiques et conflictuels de l'éthique du travail capitaliste en une norme universelle, tout en traitant de manière discriminatoire les travailleurs blancs et noirs, les ouvriers agricoles et urbains, les segments « formels » (généralement mâles) et « informels » (très souvent féminins) du prolétariat colonisé. C'était le fantasme d'un ordre cohérent. Le but des Européens consistait à dicter aux Africains une trajectoire vertueuse vers leur propre modernisation. Par ailleurs, la pseudo-objectivité de cette trajectoire permettait de justifier – sur des bases morales et pseudo-scientifiques – les inégalités résultant des différences de positions subjectives assignées dès le départ de ce chemin très linéaire.

Cette auto-assimilation de la promotion par le travail salarié provoque des dynamiques complexes d'opposition ou d'adhésion. Mais le nationalisme africain anticolonial a été peu à peu orienté vers les valeurs occidentales (capitalistes ou socialistes) de productivisme et séparé des pratiques ordinaires et quotidiennes d'évitement du travail et de résistance à la pro-

<sup>1</sup> Politique de réformes économiques de choc (austérité, privatisations, libéralisation) mise en place par le FMI et la Banque mondiale visant théoriquement à sortir les pays pauvres de la crise engendrée par la dette, les chocs pétroliers et la baisse du prix des matières premières. Les résultats de cette politique ont été catastrophiques et les coûts humains très lourds.

<sup>2</sup> A. Bayat, « From «dangerous classes» to «quiet rebels»: politics of the urban subaltern in the global South », *International Sociology* 15 (3), 2000.

<sup>3</sup> F. Cooper, *Decolonization and african society: the labor question in french and british Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

<sup>4</sup> D. Chakrabaty, « Rethinking working class history », *Economic and Political Weekly*, vol. 26, n°17, 1999.

létarisation. Dans le cas de l'Afrique du Sud, par exemple, ce furent les dirigeants de l'ANC naissant qui, dès 1920, prirent l'initiative de faire du travail salarié une condition des revendications d'émancipation et un élément de visibilité politique. À l'inverse, ils dépréciaient et diabolisaient les perturbations provoquées par la « jeunesse oisive des townships » ou par les « indigènes tribaux peu performants »<sup>5</sup>. En déclarant l'opposition africaine à la discipline du travail capitaliste comme étant pathologique, atavique et antipolitique et en prônant le travail salarié comme chemin universel vers la vertu malgré l'exploitation, la subjugation et la violence qu'il faisait supporter aux travailleurs noirs, le nationalisme anticolonial a contribué de manière décisive à précariser le salariat en tant que tel, mais aussi à étouffer toute tentative de contester la « dignité du travail » octroyée par les dirigeants blancs.

Loin de considérer la prolétarisation comme une étape nécessaire vers la solidarité de la classe ouvrière et le changement progressiste – vision linéaire du temps historique que les nationalistes anticolonialistes et les organisations de travailleurs renvoient en miroir à celles des colonisateurs – les producteurs africains ont résisté, se sont évadés, ont refusé leur mutation en classe ouvrière ou ont déplacé cette condition ouvrière vers des formes qui ont peu à voir avec les identités de classe et la figure de l'usine. En effet, le fait de remettre en cause le rapport salarial ou d'y mettre fin ou encore, ne pas l'endosser, générait des opportunités pour le réaménager.

5 F. Barchiesi, « Imagining the patriotic worker: the idea of «decent work» in the ANC's political discourse », in *One hundred years of the ANC: debating liberation histories today*, edited by A. Lissoni, J. Soske, N. Erlank, N. Nieftagodien, and O. Badsha, Wits University Press, Johannesburg, 2012.

Les mineurs congolais, par exemple, considéraient le salaire comme de la richesse stérile<sup>6</sup>; pour les immigrés Tswana en Afrique du Sud, « le travail salarié viole la vraie définition de ce que c'est que fabriquer »<sup>7</sup>; des rumeurs se répandaient en Afrique de l'Est selon lesquelles les technologies de l'usine capitaliste masquaient des vampires se nourrissant de la vie sociale des communautés<sup>8</sup>; les réseaux de solidarité ruraux permettaient aux mineurs d'Afrique du Sud de désertir leurs emplois et de chercher des occupations non autorisées au lieu de s'organiser en classe<sup>9</sup>.

### La condition postcoloniale

Le processus de transition de la domination européenne vers l'autonomie des États-nations africains s'est réalisé à l'aune d'affirmations normatives, de systèmes juridiques, d'élites politiques et de paradigmes économiques hérités du passé colonial. La condition qu'Achille Mbembe définit comme « la post-colonie » a maintenu la tension entre des principes pleinement humains, évidents et estimés éternels et une activité économique de marché. S'y ajoutent un ensemble de pratiques et d'injonctions institutionnelles (développement, construction de la nation) visant à mettre au travail des Africains réputés non fiables et par nature incapables de

6 J. Higginson, *A working class in the waking. Belgian colonial labor policy. Private enterprise, and the african mineworker, 1907-1951*, University of Wisconsin Press, Madison, WI, 1989.

7 H. Alverson, *Mind in the heart of darkness. Value and self-identity among the Tswana of Southern Africa*, Yale University Press, New Haven, CT, 1978.

8 L. White, *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa*, University of California Press, Berkeley, 2000.

9 P. Harries, *Work, culture and identity. Migrant laborers in Mozambique and South Africa, 1860-1910*, Heinemann, Portsmouth, NH, 1994.

parler en langage universel<sup>10</sup>. Le contraste entre ces deux modes de fonctionnement est devenu particulièrement fort avec la mise en place des politiques d'ajustement structurel, par lesquelles la rationalité libérale s'est montrée paradoxale: elle présentait les forces du marché du travail comme étant des lois quasi naturelles, alors qu'elles étaient mises en œuvre par la coercition étatique, à travers la diminution drastique de l'emploi public garanti, la suppression des transferts sociaux et la suppression des subventions en nourriture<sup>11</sup>. Les vieilles pratiques coloniales survivaient derrière la prétendue neutralité technocratique des organisations internationales et des ONG mondiales, qui, par leur médiation, incorporaient les élites africaines dans le système économique mondial postcolonial. De fait, le répertoire discursif de ces organismes perpétuait la précarité du travail africain dans des économies dépendantes de l'exportation des biens primaires. Cette précarisation prenait plusieurs formes: soit l'affaiblissement des producteurs locaux, soit la constitution de petits contingents de salariés dépendant du contrôle et de la protection de l'état nationaliste (quand ils n'étaient pas employés par l'état lui-même) soit, comme Burton l'a montré dans le cas de Dar-es-Salaam<sup>12</sup>, l'apparition de travailleurs intermittents, récalcitrants au travail à temps plein et donc catalogués de « classes dangereuses » par les experts en développement et les *leaders* africains.

10 A. Mbembe, *On the postcolony*, University of California Press, Berkeley, 2001.

11 D. Williams, « Making a liberal state: «Good governance» in Ghana », *Review of African Political Economy* 126, 403-19, 2010.

12 A. Burton, *African underclass. Urbanization, crime and colonial order in Dar es Salaam, 1919-1961*, Ohio University Press, Athens, OH, 2005.

Dans la post-colonie, le travail était vulnérable en tant que position sociale mais il constituait également un pilier de l'ordre social et gouvernemental. Sa précarité reflétait, mais aussi défiait, les modes d'accumulation dans lesquels l'extraction du surplus et l'impératif de l'emploi ne réussissaient pas à assurer un contrôle fiable sur des multitudes persistant à être récalcitrantes. Pour comprendre l'acuité de cette difficile situation africaine, il suffit de l'opposer aux Trente glorieuses qu'ont connues, à la même période, les États européens et nord-américains. Leurs classes dirigeantes plaçaient leur confiance dans des dispositifs – État-providence, répartition des gains de productivité, corporatisme tripartite, consommation de masse, triomphe du libéralisme ou de la social-démocratie – permettant de transformer les menaces de luttes ouvrières en moteurs du développement et de la stabilité capitalistes. La divergence africaine a provoqué la subversion et le refus de collaborer a permis le renforcement des arrangements néocoloniaux du continent. De manière ironique, on peut aussi constater que cette divergence a permis au néolibéralisme de recoder ces dynamiques véritables dans le modèle ascendant de l'entrepreneuriat « informel », alors que le « développement » postcolonial cédait la place à l'« ajustement structurel ». Triomphant du progressisme nationaliste qui s'était révélé un véritable fiasco ainsi que des étranges alternatives de la gauche radicale, le néolibéralisme a admirablement capté durant les quatre dernières décades et de manière particulièrement flexible et dévastatrice, l'héritage plein de potentialités de l'opposition africaine au travail salarié.

Alors que la libéralisation économique taillait dans l'emploi formel et vidait de son contenu le travail organisé, la Banque mon-

diale et le FMI ont fait valoir aux élites locales, souvent socialisées dans les circuits technocratiques des institutions de Bretton Woods, qu'il n'y avait rien à craindre de la notion d'« informalité » et que, dans le langage politique, elle avait remplacé l'absence de contrat de travail. Ainsi, la capacité d'entrepreneuriat et la résilience des pauvres en vinrent à être célébrées comme les voies du dynamisme économique et de l'accès aux ressources et ceci, au même moment où l'État se retirait de ce que Mike Davis a appelé « la planète bidonvilles ». Les subjectivités qui, avec de multiples manières, souvent invisibles, non documentées, illégales ou semi-légales de « faire des choses<sup>13</sup> », subvertissaient l'impératif universel du travail, devinrent, dans le discours néolibéral, les caractéristiques du style de « travail » particulier aux Africains. Le discours expert est dorénavant prêt à reconnaître la légitimité culturelle et sociale spécifique de l'informalité aussi longtemps qu'elle ne constitue pas une menace pour le *dispositif* disciplinaire de la globalisation capitaliste et de la démocratie libérale. On remarque avec intérêt que la rhétorique des « mouvements sociaux » est concomitante au déplacement du discours vers l'entrepreneuriat et le légalisme libéral, de même que les critiques universitaires qui s'autoproclament radicales en sont venues à louer le « bidonville » : il serait le réceptacle de l'authenticité des pauvres, de leur capacité d'initiative et d'un « nouvel humanisme » qui servirait d'alternative aux promesses non tenues de l'État postcolonial<sup>14</sup>.

13 A. Simone, *For the city yet to come. Changing african life in four cities*, Duke University Press, Durham, NC, 2004.

14 N. Gibson, *Fanonian practices in South Africa: from Steve Biko to Abahlali baseMjondolo*, University of KwaZulu-Natal Press, Pietermaritzburg; Palgrave MacMillan, New York, 2011.

## La précarité africaine comme ligne de fuite

Si, dans le langage de la modernisation des premiers jours des indépendances africaines, le travail « hors contrat » et « informel » était considéré comme un phénomène temporaire destiné à être jugulé par l'irréversibilité de la diffusion mondiale de l'emploi salarié, le consensus des organisations internationales et les voix activistes, la réalité est plus nuancée. L'Organisation internationale du travail reconnaît que le travail non salarié associé à la précarité est l'un des traits permanents du paysage postcolonial, sur lequel s'impose cependant une hiérarchie séparant le productif de l'improductif. On fait l'hypothèse qu'avec une organisation adéquate, des politiques de formation, des droits de propriété et l'implication des acteurs de la société civile, la capacité du travail informel de produire du capital peut alors constituer une solution à la pauvreté et à la façon tout à fait particulière qu'a l'Afrique de s'aligner sur les *best practices* globales.

Or, la façon néolibérale de récupérer la réticence à l'éthique et à la discipline du travail capitaliste (vue comme projet de transformer les Africains en sujets gouvernables), s'est montrée aussi chancelante et précaire que les modes de gouvernement précédents plus pragmatiques et plus sérieusement articulés au travail salarié. La combinaison d'emplois rendus informels, de programmes publics en diminution et d'une marchandisation croissante de la vie n'a pas promu de nouvelles opportunités économiques. Elle a approfondi la dépendance des individus et des ménages au travail et au marché sans percevoir les revenus monétaires nécessaires à leur survie. La disparition des filets sociaux de sécurité et la crise des économies de subsistance ont renforcé l'attrait pour des revenus réguliers alors même que les emplois salariés diminuaient.

L'informalité a ouvert de nouvelles voies royales à l'accumulation. Mais celle-ci, centrée autour du commerce et de la circulation, se réalisant dans un contexte juridique incertain, est restée déconnectée de la production. Ce processus a également accentué la dépendance envers les institutions sociales de base – le réseau familial et le patronage politique – alors même que ces structures étaient elles aussi affaiblies par la libéralisation<sup>15</sup>.

Par ailleurs, les voies par lesquelles l'impératif d'accumuler est mis en pratique – diverses, imprévisibles, potentiellement destructrices à cause de la prolifération d'économies de guerre létales pour l'accès aux ressources – illustrent la difficulté pour les Africains de se positionner dans une modernité dont ils ne sont toujours pas autorisés à définir les termes. Le discours dominant de la « gouvernance globale », prenant exemple sur les mouvements religieux ou ethniques, a tendance à pathologiser les pratiques sociales africaines. Cela relève de la même attitude que les arguments racistes utilisés par la classe blanche pour gérer la crise du travail chez les « autres », réputés n'avoir pas encore atteint le niveau de rationalité moderne. Pourtant, ces mouvements sont souvent le produit de stratégies complexes par lesquels les acteurs ordinaires répondent aux mutations du travail salarié. Paul Lubeck<sup>16</sup> a montré comment la montée de « l'islam politique » au nord Nigeria illustre le déclin des liens sociaux d'entraide provoqué par

15 B. Weiss, « Contentious futures: past and present », in *Producing african futures. Ritual and reproduction in a neoliberal age*, édité par B. Weiss, Leyden, Brill, 2004; A.M. Makhulu, « The conditions for after work: financialization and informalization in post-transition South Africa », *PMLA* 127 (4), 2012.

16 P. Lubeck, « Islamic protest under semi-industrial capitalism: « Yan Tatsine explained. » », *International Journal of African Historical Studies* 55 (4), 1985.

l'ajustement structurel, ce qui avait permis à des prêcheurs itinérants de profiter d'une prise de conscience de l'identité de classe tout en suscitant des pratiques religieuses qui permettaient d'éviter le travail salarié régulier. Comme aux temps coloniaux, le langage de l'économie politique – aussi bien dans sa version libérale entrepreneuriale que dans sa version de gauche glorifiant la politique d'accès au travail – a occulté les complexités de la précarité sociale du travail et a empêché d'en cerner les potentialités politiques.

Les réseaux sociaux africains de production, circulation et consommation ont essayé de contourner la catégorisation de ces processus de divergence soit par l'entrepreneuriat informel, approche de droite, soit par les résistances ouvrières, approche de gauche. Ils ont échappé à la fois aux fantasmes gouvernementaux fondés sur la productivité disciplinée et sur les images émancipatrices attachées au travail salarié. Ils voient dans la précarité non seulement la réalité sociologique de l'emploi vulnérable mais aussi un concept politique désignant, dans ce cas précis, l'instabilité de la capture du capital provoqué par les subjectivités postcoloniales. Les sujets africains précaires sont « fuyants », dans le sens récemment proposé par Stefano Harney et Fred Moten<sup>17</sup>, dans la mesure où ils évitent d'être sécurisés par la gouvernance et les catégories politiques, même quand ils s'approprient ces catégories – les pauvres, les chômeurs, les chercheurs d'emploi, les citoyens pourvus de droits – pour gagner de la visibilité dans la société politique<sup>18</sup>.

17 S. Harney, F. Moten, *The undercommons: fugitive planning and black study*, Minor Compositions, www.minorcompositions.info/wp-content/uploads/2013/04/undercommons-web.pdf

18 P. Chatterjee, *The politics of the governed. Reflections on popular politics in most of the world*, Columbia University Press, New York, 2004.

La pratique de la fuite par les Africains précaires a longtemps frustré l'aspiration à la stabilité sociale recherchée par les États-nations coloniaux tardifs ou post-coloniaux précoces. Ils avaient en effet cherché à combiner l'emploi salarié, la réforme sociale et les droits citoyens pour transformer les Africains (urbains en particulier) en producteurs prévisibles de capital. Cependant, ces droits ont été réservés à des groupes très limités du prolétariat africain, ceux qui affichaient la plus forte identification avec les emplois salariés « réguliers » et excluaient la majorité des employés hors contrat ou informels, les migrants et les multitudes rurales qui eux, ont continué à se confronter à un état autoritaire, à des institutions ethniques et à des régimes de production despotiques<sup>19</sup>. Les tentatives africaines pour imiter les expériences européennes en attachant le travail à la citoyenneté se sont révélées vaines dans la mesure où elles ne conduisaient pas à des politiques sociales d'inclusion, mais à une incorporation sélective et fragmentée, à une relégation, en tant que subalternes coloniaux et postcoloniaux.

En sus des errements quant à la formation d'une classe ouvrière africaine, l'effondrement du travail salarié à l'époque de l'ajustement structurel et du néolibéralisme a empêché la gauche nationaliste et socialiste de mettre à jour et de rendre cohérente la dimension anticapitaliste de la tendance à la fuite qui caractérise la précarité africaine. Ce que les réseaux sociaux sous-entendent par « économies non économiques<sup>20</sup> » – contrebande,

contrefaçon, évasion fiscale, connexion sauvage aux réseaux d'eau et d'électricité, migrations illégales – a stimulé et non remplacé un éthos d'accumulation individuelle qui a été encouragé par quantité d'imageries spirituelles et religieuses<sup>21</sup>, à l'ère du capitalisme millénaire. Kathi Weeks<sup>22</sup> a récemment affirmé que le désir de consommer était une mise à jour contemporaine de l'« ascèse intramondaine » de Max Weber, en tant que moteur clé de l'éthique du travail, même si en Afrique, ce n'est pas si clair. La consommation y est alanguie et la mobilité sociale est imaginée selon des voies détachées de la production.

De la même manière que l'interprétation désenchantée du futur, toujours centré sur la production, qui a inspiré les projets à présent discrédités du développementisme, du nationalisme et du panafricanisme africains, la consommation se fait dans l'instant, comme le montre Achille Mbembe. En effet, les pratiques de consommation, souvent excessives et fantasques, loin d'être basées sur la discipline productive, tournent en dérision son incapacité à garantir une existence de base décente pour tous, tout en inventant une alternative au modèle religieux de « l'éthique protestante » :

« À une époque où le capitalisme est devenu quelque chose comme une religion – une religion d'objets, une religion pour qui les objets sont devenus animés, ont une âme de

<sup>21</sup> J. Comaroff et J.L. Comaroff, « Millennial capitalism: first thoughts on a second coming », *Public Culture* 12 (2), 2000; P. Hasu, « World Bank and heavenly bank in poverty and prosperity: the case of Tanzanian Faith Gospel », *Review of African Political Economy* 110, 2006

<sup>22</sup> K. Weeks, *The problem with work. Feminism, Marxism, antwork politics and postwork imaginaries*, Duke University Press, Durham et Londres, 2011.

laquelle nous participons par les opérations de consommation [...] cela veut dire que le capitalisme est devenu une forme d'animisme<sup>23</sup> ».

L'analyse de Mbembe est imprégnée d'inquiétude. Alors qu'il croit dans la possibilité de récupération des potentiels émancipateurs de la démocratie libérale, le consumérisme « animiste » lui semble lourd de menaces. Il peut provoquer, dans le futur, instabilités et désordres que les états autoritaires reproduisent et organisent pour leur propre survie. En conséquence, son cadre d'analyse prend le parti d'explorer les implications les plus radicales de son raisonnement. Selon lui, la volonté néolibérale de produire des individus rationnels nécessaires à la marchandisation universelle recule car paradoxalement, elle produit des subjectivités qui utilisent cette rationalité pour la dénier. En effet, en célébrant triomphalement les « réformes économiques », le *mainstream* cultivé et institutionnel sous-évalue en même temps les disruptions que la séduction de la consommation libre dans l'éthique du travail précaire peut générer chez une jeunesse africaine. Leur propension à l'anarchie va de pair avec la fin des espoirs démocratiques du continent.

De telles analyses négligent cependant la vacuité et la perte de sens de la démocratie libérale, qui, dans une Afrique d'après ajustement structurel, est devenue un mot creux, avec des systèmes de représentation sans choix, quand il ne s'agit pas d'une modalité de

socialisation aux impératifs du marché<sup>24</sup>. Elles négligent aussi et j'insiste, les potentialités engendrées par la déconnexion de la précarité africaine d'avec l'imagination productive centrée sur le travail d'un néolibéralisme en crise profonde. Cette fuite permet d'échapper aux désastres engendrés par ses cycles de croissance et de dépression et à ses formes encore plus violentes d'insécurité du marché.

### Les potentialités politiques du concept de précarité

L'usage de la précarité comme concept qui coagule des potentialités politiques a émergé dans les dix dernières années et a servi de moteur à de larges mobilisations sociales, spécialement en Europe. Malgré sa capacité à donner de l'énergie aux luttes contrant les dévastations du capital à l'âge de l'austérité, la requalification de la notion de précarité à l'ouest n'a pas pour autant effacé son association avec le travail. Le concept de précarité est né en réponse aux crises du fordisme dans les années 1970, en particulier au sud de l'Europe (*precariato* en Italie, *precarité* en France). Cette position périphérique (latine et non anglo-saxonne) diminue son effet de levier pour nommer les anxiétés et la violence ordinaire constitutives du capitalisme.

Le fait que la littérature anglophone se soit saisie de la précarité dans une perspective uniquement dominée par la politique de l'emploi<sup>25</sup>, a non seulement étouffé d'autres interprétations et critiques plus radicales,

<sup>19</sup> M. Mamdani, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

<sup>20</sup> A. Simone, « Urban Social Fields in Africa », *Social Text* 56, 1992.

<sup>23</sup> A. Mbembe, « Africa and the future: an interview with Achille Mbembe, by Thomas M. Blaser », *Africa is a country* (<http://africasacountry.com/africa-and-the-future-an-interview-with-achille-mbembe/>). Propos rapportés le 20 novembre 2013.

<sup>24</sup> G. Harrison, *Neoliberal Africa: the impact of global social engineering*, Zed Books, Londres, 2010; B. Ndjio, « Millennial democracy and spectral reality in post-colonial Africa », *African Journal of International Affairs* 11 (2), 2008.

<sup>25</sup> G. Standing, *The precariat: the new dangerous class?*, Bloomsbury, Londres, 2011.

mais a aussi fait régresser les promesses que les premières expérimentations de ce concept faisaient entrevoir. Des mouvements comme l'Autonomie ouvrière italienne ont vite perçu la naissance d'un prolétariat précaire, regroupant les travailleurs vulnérables comme les étudiants sans perspectives de marché du travail stable, unis dans le refus militant d'un ordre social centré sur le travail salarié<sup>26</sup>. Ils ont considéré l'État-providence et les pactes de productivité non comme des procédures stratégiquement désirables, mais comme des objectifs mort-nés, des postures défensives et conservatrices face à l'austérité rampante et à l'attaque des budgets sociaux par le capital. Ils

ont vu le travail salarié comme un joug assujettissant vies, désirs et sociabilités au rythme de la discipline de l'usine. À l'origine du concept de précarité était une attaque dévastatrice de la sociologie du travail comme modalité de normalisation des conflits sociaux, contre laquelle il déployait une approche irrévérencieuse et indisciplinée de la subjectivité. La précarité désignait cet espace hautement volatil dans lequel l'imaginaire politique guidé par la marchandisation se heurtait à des formes de vie et des désirs.

*Traduit de l'anglais  
par Anne Querrien*

<sup>26</sup> F. Berardi, *Precarious rhapsody: semicapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*, Minor Compositions, Londres, 2009.

# La logique de Nuremberg ne s'applique pas à l'Afrique

*Mahmood Mamdani*

En mars 2013, le général Bosco Ntaganda dit « Terminator », l'ancien chef militaire de l'Union des patriotes congolais (UPC), recherché pour crimes de guerre et crimes contre l'humanité, s'est livré à l'ambassade des États-Unis à Kigali et a été transféré par avion au siège de la Cour pénale internationale de La Haye. Les chefs d'inculpation comprenaient des accusations de meurtres, de viols, d'esclavagisme sexuel, de persécution et de pillage, des crimes documentés en détail par Human Rights Watch pendant dix ans. Le procès de Ntaganda, prévu pour l'année prochaine, prendra la suite de celui de Thomas Lubanga, le président de l'UPC, qui avait été condamné en 2012. Il ne semble pas que la procédure soit remise en question. Au même moment, le Conseil de sécurité des Nations Unies s'est engagé dans une stratégie d'intervention armée dans l'est du Congo, avec des troupes d'Afrique du Sud et de Tanzanie, contre les groupes rebelles que Ntaganda et d'autres ont commandé. Les deux entreprises – le procès des chefs rebelles pour

crimes de guerre et les opérations militaires contre leurs troupes – se déroulent simultanément alors que des pourparlers de paix entre le gouvernement et les rebelles sont bien avancés. Il s'agit donc d'une solution militaire et judiciaire coordonnée pour ce qui est aussi, et fondamentalement, un problème politique. Il est inévitable qu'avec de pareilles solutions, les gagnants raflent la mise.

## Dépasser Nuremberg : du judiciaire au politique

Quand il est question de violence de masse, le choix s'offre toujours entre l'approche judiciaire, soutenue par le parti victorieux ou des puissances étrangères, ce qui tend à exclure le parti perdant de toute solution politique ; et la négociation qui implique nécessairement tous les partis dans la discussion du futur, quels que soient les crimes commis. Après la guerre froide, notre réaction à la violence de masse a été largement déterminée par le modèle de

Nuremberg : au Rwanda ou en Sierra Leone, au Congo ou au Soudan, les procès pénaux internationaux ont été la solution de prédilection. Le problème ici est que la violence de masse n'est pas seulement une question criminelle, puisque les actes criminels qu'elle implique ont des répercussions politiques.

Il ne s'agit pas de dire que personne ne devrait être tenu pour responsable de la violence. Seulement, il est parfois préférable de mettre entre parenthèses la question de la responsabilité criminelle le temps que le problème politique qui l'encadre soit résolu. L'alternative la plus crédible au modèle de Nuremberg qui a émergé depuis les procès de 1949 a pris la forme de négociations complexes pour le démantèlement de l'Apartheid en Afrique du Sud dans les années 1990, connues sous le nom de Convention for a democratic South Africa (Codesa).

Le discours contemporain sur les droits humains ne dit rien de la démarche qui a conduit à la fin de l'Apartheid. La tendance est à la réduction de ce processus remarquable à la personnalité unique et exceptionnelle de Nelson Mandela. La Commission de la Vérité et de la Réconciliation est portée aux nues mais la Codesa est largement oubliée alors que l'on dit que le problème perpétuel de l'Afrique, les guerres civiles violentes, exige d'inventer une solution différente. Mais, selon la logique dominante, les atrocités commises sont si extrêmes que la punition doit intervenir avant la réforme politique. La justice pénale à la Nuremberg est la seule approche envisagée. Cependant, il y a des enseignements à tirer de la Codesa et de son vocabulaire du compromis et du pragmatisme pour les conflits actuels en Afrique.

### Le modèle de Nuremberg

Les procès de Nuremberg furent la conséquence d'un débat parmi les puissances victorieuses quant à la manière d'aborder les vaincus. Churchill pensait que les nazis avaient abandonné tout droit à une procédure ordinaire et devaient être exécutés sommairement. Henri Morgenthau, le secrétaire au trésor des États-Unis et un ami proche de Roosevelt, était du même avis : il allait plus loin et déclarait que les industries allemandes devaient être démantelées afin que le pays ne redevienne plus jamais une puissance mondiale. Henry Stimson, le secrétaire à la guerre de Roosevelt, avait un point de vue différent. Il en allait de même de Robert Jackson, juge à la Cour suprême, mais Jackson souligna clairement « qu'on ne peut pas faire un procès à un homme avec des instruments judiciaires si l'on n'est pas prêt à le voir libre s'il n'est pas jugé coupable [...], le monde n'a aucun respect pour les cours de justice qui ne sont organisées que pour condamner ». Truman fut impressionné par le discours de Jackson et, trois semaines plus tard, il le nomma procureur en chef à Nuremberg.

La crédibilité de Nuremberg était fondée sur sa prétention à la sécurité juridique. De leur côté, les accusés préféraient être jugés par les États-Unis plutôt que par n'importe quelle autre autorité. Ils s'attendaient à un traitement plus souple de la part des Américains, en partie parce que ceux-ci avaient pour l'essentiel observé la guerre de loin et en partie, parce qu'il y avait des chances pour qu'ils deviennent les alliés de l'Allemagne dans la guerre froide à venir. Les procès doivent aussi être compris comme un spectacle performatif et symbolique. Pour Washington, Nuremberg était une opportunité d'inaugurer un nouvel

ordre mondial et représentait la vitrine de la manière dont un État libéral civilisé menait les affaires. Dans une atmosphère chargée d'appels à la vengeance, Jackson expliqua à l'assistance de Church House, à Londres : « Un procès équitable pour chaque accusé. Un avocat capable pour chaque accusé. »

Les accusés ont été inculpés sur quatre chefs : 1. complot pour une guerre d'agression, 2. poursuite d'une guerre d'agression (pris ensemble, ces chefs d'accusation sont appelés « crimes contre la paix »), 3. crimes de guerre (violation des droits et coutumes de guerre, tels que le mauvais traitement des populations civiles et des prisonniers de guerre) et 4. crimes contre l'humanité (la torture et l'extermination de millions de personnes pour motifs raciaux). Le concept de « crime contre l'humanité » a été formulé pour la première fois en 1890 par George Washington Williams, un avocat, ministre baptiste et premier élu noir de l'assemblée de l'État de l'Ohio, pour décrire les atrocités commises par le régime du roi Léopold au Congo Libre. C'est ce chef d'inculpation qui a fait de Nuremberg le prototype de ce que l'on connaît finalement sous le nom de « justice des victimes ». Néanmoins, le complot pour une guerre d'agression et la poursuite de la guerre elle-même (1 et 2) étaient définis comme les crimes principaux pour les Alliés : les crimes contre l'humanité passaient au second rang. Les Alliés étaient divisés quant à cet ordre de priorité criminelle. Les Français ne pensaient pas que faire la guerre était un crime du point de vue du droit : c'était l'affaire des États. Les procès de Tokyo durèrent plus de deux fois plus longtemps que ceux des principaux accusés de Nuremberg, en partie à cause de perspectives profondément

divergentes. Le juge Radhabinod Pal d'Inde soutint que le complot n'avait pas été prouvé, que la charge de la preuve avait été biaisée en faveur de l'accusation, que la guerre d'agression n'était pas un crime et que les jugements étaient illégaux parce qu'ils se fondaient sur des motifs *ex post facto*. Le procès, de son point de vue, était « une instrumentalisation honteuse de la procédure judiciaire ».

Un problème plus sérieux de ce type de procès vint de ce que seuls les perdants furent traduits en justice. Les gagnants nommèrent à la fois le procureur et les juges. Truman n'avait-il pas ordonné le bombardement de Tokyo et fait lâcher deux engins atomiques sur Hiroshima et Nagasaki, conduisant à la mort d'un nombre incalculable de civils alors que la guerre était déjà en train de s'achever, infligeant « de la souffrance humaine sans raison », un cas de « crime contre l'humanité », pour reprendre les termes de la cour ? Churchill n'avait-il pas commis un crime contre l'humanité quand il avait ordonné le bombardement des zones résidentielles de villes allemandes, en particulier Dresde, durant les derniers mois de la guerre ? La plupart s'accordent à dire que le bombardement britannique de zones civiles a tué près de 300 000 civils allemands et fait 780 000 blessés graves.

L'accent mis sur le quatrième des quatre chefs d'inculpation, les crimes contre l'humanité, a commencé à s'atténuer à mesure que les procès touchaient à leur fin : le début de la guerre froide a marqué un changement dans l'attitude des États-Unis, qui se sont éloignés de l'impératif de réparation pour se diriger vers l'accommodation. Le destin d'Alfried Krupp en fut un exemple patent. Pendant la Première Guerre mondiale, les Krupp étaient

en Europe les premiers fabricants et marchands d'armes et de munitions. Pendant la Seconde Guerre mondiale, la famille a possédé et géré 138 camps de concentration à travers l'Europe. La famille s'est reposée sur le travail des esclaves pour construire et faire tourner ses usines et armer l'Allemagne: ils eurent l'autorisation de sélectionner des travailleurs parmi les prisonniers des camps de concentration et de réquisitionner des usines dans les pays occupés. En 1948, Krupp fut inculpé de crimes contre l'humanité et condamné à 12 ans de prison. Deux ans et demi plus tard, il fut libéré et ses biens lui furent restitués, après une amnistie à l'initiative des Américains.

Au centre de l'idée de justice mise en œuvre à Nuremberg se trouvait le consensus largement partagé que l'on n'avait pas besoin de gagnants et de perdants (ou de bourreaux et de victimes) pour vivre ensemble les lendemains de la victoire. En un temps record, les Alliés mirent en œuvre le nettoyage ethnique le plus étendu de l'histoire de l'Europe, non seulement en redessinant des frontières politiques mais aussi en déplaçant des millions de personnes à travers celles des États. Le principe suprême de cette entreprise était la nécessité de trouver un refuge sûr pour les survivants et, en 1948, l'État d'Israël devint un modèle pour le genre de restitution due aux survivants. Le terme « survivant » en lui-même était une innovation de la langue post-Holocauste: il s'applique aux victimes d'hier, dont les intérêts doivent toujours être placés en premier dans tout nouvel ordre politique qui suit la période de violence de masse. Au Rwanda aujourd'hui, comme en Israël, l'État gouverne au nom des victimes.

### Une dépolitisation de la violence raciale

Les procès de Nuremberg ont fait l'objet d'une récupération idéologique à la fin de la guerre froide. Privée de son contexte historique et politique, la « leçon de Nuremberg » a été transformée en un précepte: la justice pénale est la seule réponse politiquement viable et moralement acceptable à la violence de masse. Comme paradigme de la justice des victimes, Nuremberg est devenu la pierre d'angle du nouveau mouvement pour les droits humains. Mais il y a une caractéristique de la justice des victimes à laquelle il est impossible d'échapper: un accusé est soit innocent, soit coupable. Et il s'ensuit de cette approche, qui peut bien être entièrement appropriée dans un contexte apolitique où le futur d'une société n'est pas en jeu, que ceux qui sont jugés coupables sont punis et qu'on leur refuse toute participation au nouvel ordre politique. C'est une conséquence qui peut être dangereuse, comme les Sud-Africains le savaient bien quand ils se sont rassemblés pour négocier la fin de l'Apartheid.

C'est devenu un lieu commun de dire que la transition sud-africaine a été conduite par la Commission de la Vérité et la Réconciliation. La Commission a été pensée comme un ersatz de Nuremberg où les adversaires de l'Apartheid jugeaient ses agents. Comme à Nuremberg, la prétention de la Commission à offrir l'amnistie en échange de la vérité doit être vue comme un tour de force. D'abord, le processus de la Commission a individualisé les victimes, ce qui avait un sens symbolique mais aucun sens politique, puisque c'était précisément la définition légale de groupes entiers en communautés « raciales » qui faisait de l'Apartheid un crime contre l'humanité. Ensuite, la

Commission a défini une violation des droits humains comme un acte qui violait l'intégrité physique d'un individu, alors que la plus grande part de la violence de l'Apartheid résidait dans la privation de terres et de revenus pour des populations entières définies comme des groupes « raciaux » inférieurs (déportations, passeports intérieurs et ainsi de suite). Avec la Commission, la violence normative et institutionnelle de l'Apartheid est devenue secondaire derrière la violence spectaculaire dont fut victime un nombre bien plus réduit de chefs de file et d'activistes et qui fut exercée par des personnes dont les actions étaient jugées relever de la responsabilité personnelle.

La Commission est passée de la logique du crime et de la punition à celle du crime et de la confession. En pratique, elle a mis de côté la violence d'État de l'Apartheid, qui était instituée dans la loi, si ce n'est légitimée et s'est concentrée sur les excès de ses agents. Et de manière cruciale, elle n'a tenu pénalement responsable que les fonctionnaires individuels dont les actions constituaient des crimes sous la loi de l'Apartheid. D'autres actes, comme ordonner la destruction de maisons, furent considérés comme légaux. La Commission, de ce point de vue, fut très différente de Nuremberg, où les lois du Reich ne furent jamais utilisées comme circonstances atténuantes à un acte criminel. Pour cette raison, la Commission fut incapable de compiler une archive significative des atrocités commises sous le régime de l'Apartheid, comme Nuremberg l'avait fait pour les nazis. La Commission fut essentiellement une cour exceptionnelle, convoquée dans l'ombre de la loi de l'Apartheid, dont les travaux ne prirent pas en compte l'exclusion légalisée ni l'oppression et l'exploitation d'une majorité racialisée.

### Le processus politique de la Codesa

Dans sa préface au rapport final en cinq volumes de la Commission, publié en 1998, Desmond Tutu rendit hommage à celle-ci en tant que preuve de la magnanimité éthique et politique des victimes mais le véritable changement s'était produit avant que la Commission ne soit instituée. En effet, la Convention pour une Afrique du Sud démocratique (Codesa) avait aussi promis l'amnistie aux responsables de la violence, en échange, non de la vérité, mais de leur ralliement au processus de réforme politique. Les négociations étaient conduites avec pour objectif de mettre fin à l'Apartheid politique et juridique. Elles impliquèrent d'inévitables compromis pour les deux partis, sans lesquels la transition n'aurait pu être menée à bien.

La Codesa prenait acte du constat, commun aux deux partis antagonistes, qu'il y avait peu de chances que le conflit se termine rapidement. Cela impliquait que chacun accepte que sa solution préférée était désormais hors d'atteinte: ni la révolution (pour les mouvements de libération), ni la victoire militaire (pour le régime). Si l'expérience sud-africaine est représentative de quoi que ce soit, c'est de l'argument que le « second meilleur choix » est plus efficace que le premier meilleur choix, dans une logique de compromis imparfait. Le Congrès national africain (ANC) avait rapidement compris que, quand on menace de conduire ses adversaires à l'échafaud, ceux-ci n'ont aucun intérêt à s'engager dans la voie de la réforme: loin de criminaliser ou diaboliser l'autre camp, comme ils auraient pu être tentés de le faire, les dirigeants de l'ANC décidèrent de le traiter en adversaire politique. Les procès incarnent l'idéal de la justice mais la procédure pénale élimine les gens dont la coopération

est nécessaire pour négocier la fin du conflit. Quoiqu'ineffable, la violence en Afrique du Sud était un symptôme de la division profonde de la société civile. Des procès à la Nuremberg n'auraient jamais pu prendre en compte ces divisions. Et il n'y avait pas eu d'Israël pour les victimes : les victimes et les bourreaux, les noirs et les blancs, devaient vivre dans le même pays.

La Codesa a procédé à tâtons. Pendant la première phase, qui commença à la fin de 1991, chaque parti essaya d'imposer dans ses propres rangs un consensus ou tout du moins, une majorité claire. En mars 1992, après une série de victoires électorales pour l'ultra-droite du Parti Conservateur, qui avait refusé de prendre part à la Codesa, le Parti National au pouvoir a convoqué un référendum réservé aux blancs au sujet de l'état des négociations : une majorité écrasante approuva le processus. La Codesa II commença en mai mais fut plongée dans le chaos après le massacre de Boipatong le mois suivant : Mandela accusa le gouvernement de complicité avec les tueurs du Parti Inkatha de la Liberté et l'ANC se retira des négociations, s'engageant dans une grande campagne d'actions de masse, qui conduisit le mouvement à descendre dans la rue. Les négociations bilatérales entre l'ANC et le Parti National (NP) reprurent finalement, malgré la rupture formelle : chaque camp avait instrumentalisé la violence politique et la menace d'un regain de violence pour mobiliser ses partisans et paralyser l'opposition, une stratégie qui souligna l'urgence de reprendre les négociations. En septembre, les deux partis signèrent un Mémorandum d'entente : une assemblée élue démocratiquement écrivait la Constitution finale, dans le cadre des principes sur lesquels se seraient mis d'accord un groupe de négociateurs nommés par tous les partis.

Alors que l'ANC se préparait à faire des concessions historiques, Joe Slovo, le secrétaire-général du Parti communiste, écrivit un article dans le journal du parti, l'*African Communist*, pour proposer un arrangement quant au partage du pouvoir. Dans cet accord, la bureaucratie de l'ancien régime, dont la police, l'armée et les services de renseignement, serait reconduite et il y aurait une amnistie générale pour les agents de l'Apartheid en échange de la pleine divulgation de leurs agissements. Slovo n'avait pas besoin de rappeler l'évidence : l'objectif réel de ces concessions n'était pas la transparence du passé meurtrier du régime mais le démantèlement de l'Apartheid légal et l'introduction de réformes électorales qui ouvriraient la voie au gouvernement de la majorité.

Un « processus de négociation multipartite » commença le 5 mars 1993, conduit par deux protagonistes principaux, le NP et l'ANC. Il débuta à un train d'escargot mais une fois de plus, la violence politique, cette fois-ci l'assassinat du responsable de l'ANC/SACP Chris Hani, poussa les esprits à accélérer la négociation. Les partis s'accordèrent le 1er juin sur la tenue d'élections pour l'année suivante, en avril. L'impression partagée que la tempête approchait a permis d'abrégier les discussions sur des fondamentaux comme les principes constitutionnels et les détails de la Constitution elle-même. Le résultat en fut une constitution intérimaire, ratifiée en novembre. Les compétences clés de décision furent déléguées à des comités techniques, qui recevraient l'assistance du *Harvard negotiation project*<sup>1</sup>, afin de contourner ou de briser les blocages lors des négociations. Avec cette constitution intérimaire, les protagonistes

<sup>1</sup> Méthode mise au point par l'école de droit de Harvard pour développer la théorie et la pratique de la résolution des conflits et de la négociation.

(et le pays) profitèrent d'une pause dans cette course rapide et dangereuse. La maigre légitimité d'un « consensus suffisant » fut la justification qui permit à l'ANC et au NP de conserver leur élan. Le fait que des principes fondateurs aient été choisis par des négociateurs que personne n'avait élus et que la cour constitutionnelle s'était vue donner le pouvoir de rejeter un projet constitutionnel porté par une assemblée élue, constituèrent des violations flagrantes du processus démocratique. Pourtant, un nombre croissant de sud-africains en vinrent à les considérer comme des nécessités politiques.

### L'émergence de principes constitutionnels limités

Les principes constitutionnels qui en émergèrent comprenaient un certain nombre de propositions clés. La première était l'indépendance de la Public service commission, de la Banque de réserve, du protecteur public (un *ombudsman*<sup>2</sup>), de l'auditeur général, des écoles et des universités. La seconde était une Charte des droits et des libertés garantis par la constitution qui sacralisait la propriété privée comme droit fondamental. La clause prévoyant la restitution des terres à la population majoritaire fut placée en dehors de la Charte. Quand les droits à la propriété étaient conflictuels, comme ils l'avaient été entre colons blancs et natifs noirs, les premiers parurent profiter d'un privilège constitutionnel d'après la Charte, tandis que les seconds n'avaient qu'une reconnaissance formelle de « l'engagement national pour une réforme terrienne ». Des concessions plus importantes encore furent faites aux niveaux provincial et municipal, avec des systèmes électoraux hybrides qui empêchaient des majori-

tés absolues noires dans les gouvernements locaux et rendaient impossible la levée de taxes dans des zones blanches en faveur de zones noires. Le privilège blanc fut, en pratique, inscrit dans la loi au nom de la transition. Le bilan de la Codesa fut mitigé. Elle échangea la justice pénale pour une solution politique et offrit une amnistie générale pour obtenir un accord (« consensus suffisant ») qui conduisit inexorablement au démantèlement de l'Apartheid légal. Mais, en même temps, elle fixa un plafond constitutionnel aux mesures de justice sociale qui auraient permis au gouvernement majoritaire de mettre en œuvre des changements significatifs en faveur des noirs.

Les procès de Nuremberg prirent fin en 1949, alors que la guerre froide battait son plein était ; la Codesa s'est réunie deux ans après la fin officielle de la guerre froide. De toute évidence, le genre de *realpolitik* à l'œuvre dans les derniers moments de Nuremberg constitua une inspiration fondamentale dans l'expérience de la Codesa mais le paradigme avait subi un changement radical. Il bascula de la recherche de la justice des victimes à ce que l'on pourrait appeler une « justice des rescapés », si l'on prend le terme de « rescapés » dans son sens le plus large, afin d'y inclure tous les protagonistes sortis de quarante ans d'Apartheid : les victimes d'hier, les bourreaux d'hier et ceux qui, hier, en avaient tiré profit ou s'étaient contentés d'observer.

### D'autres expériences de transition

La transition en Afrique du Sud fut précédée par la solution politique mise au point en Ouganda, à la fin de la guerre civile de 1980-1986. La fin de la guerre résulta en effet d'un statu quo politique : l'un des camps, la National Resis-

<sup>2</sup> Défenseur des droits des citoyens.

tance Army, avait « gagné » militairement dans le Triangle de Luwero, une petite partie du pays, mais n'avait pas de forces organisées ailleurs. La solution politique prit la forme d'un arrangement pour partager le pouvoir, connu sous le nom de « base large », qui offrit des postes ministériels à des groupes d'opposition contre la promesse de renoncer à la lutte armée. Il faut mettre cette situation en perspective avec la perplexité du gouvernement ougandais devant l'insurrection plus récente de l'Armée de Résistance du Seigneur (ARS). La Cour pénale internationale a lancé des mandats d'arrêt contre les chefs de l'ARS en 2005, une situation qui rend une solution inclusive difficile : entre la poursuite des hostilités armées et l'implication de la Cour, toute solution politique paraît avoir été exclue pour le moment. Tout ce que le gouvernement peut faire est de s'assurer que la campagne militaire de l'ARS s'exerce hors des frontières ougandaises et s'expatrie dans les pays voisins.

Au Mozambique, six mois après les élections sud-africaines de 1994, se déroulèrent d'autres élections impressionnantes, qui faisaient suite à quinze ans de guerre civile. Le processus de paix au Mozambique avait décriminalisé Résistance nationale du Mozambique (Renamo), une opposition appuyée sur la guérilla et conseillée par le régime de l'Apartheid, dont le mode opératoire comprenait le recrutement d'enfants soldats et la mutilation de civils. Un processus de vengeance au Mozambique n'aurait conduit à aucun accord : les commandants de Renamo et ses figures de proue furent invités à participer au processus politique et à se présenter lors des élections nationales et locales. L'accord de la « base large » en Ouganda, la transition en Afrique du Sud et la solution de l'après-guerre au Mozambique furent tous obtenus avant que la CPI ne soit fondée...

### Éviter l'assignation

La manifestation épique de la justice des vainqueurs à Nuremberg, avec ses jugements abrupts de culpabilité ou d'innocence, n'est pas un bon modèle dans le contexte de guerres civiles où les victimes et les bourreaux échangent souvent leurs rôles au cours de cycles de violence imprévisibles. Personne n'est entièrement innocent et personne n'est entièrement coupable : chaque côté a son histoire de victimisation. Comme la justice des vainqueurs, la justice des victimes diabolise l'ennemi, très probablement le voisin proche et exclut le coupable d'un quelconque rôle dans la société d'après-guerre. La logique de Nuremberg et, par extension, celle de la CPI, tend à éloigner les camps d'une guerre civile de solutions inclusives et à les guider vers la ségrégation et le démembrement, la victoire militaire et la séparation formelle des bourreaux et des victimes d'hier en communautés politiques rivales, distinguées si nécessaire par de nouvelles frontières.

Les droits humains peuvent bien être universels mais les torts humains sont particuliers. Penser en profondeur les torts humains, c'est prendre à bras-le-corps les problèmes qui donnent naissance aux actes d'extrême violence, ce qui implique ensuite que les récits des victimes puissent être consignés dans un « récit du rescapé ». Celui-ci permet de se focaliser moins sur les bourreaux et les atrocités particulières telles que Boipatong ou Srebrenica mais d'être plus vigilant à l'égard des cycles continuels de violence, pour que les communautés en guerre puissent finalement en sortir. Pour que ceci se produise, il ne saurait y avoir aucune assignation perpétuelle d'identité de victime ou d'identité de bourreau.

La transition sud-africaine a commencé avec une recherche pragmatique de la seconde meilleure solution, d'une sortie du cul-de-sac où la victoire militaire avait échappé à l'un et l'autre camp et où les procès pénaux n'étaient pas envisagés. La plupart des sociétés colonisées ont fait l'expérience d'une forme ou d'une autre de conflit civil, en se divisant sur la question de savoir qui avait été ou non complice du règne colonial. Elles continuent de se divi-

ser autour de celle de savoir qui appartient ou non à la nation et qui peut prétendre ou non à la qualité de citoyen. Comme la Commission de la Vérité et de la Réconciliation, la Codesa n'avait rien d'un projet radical pour la justice sociale. Mais elle a tourné le dos à la vengeance et offert aux vivants une seconde chance.

*Traduit de l'anglais  
par François-Ronan Dubois*

# Afrocomputation

*Achille Mbembe  
Entretien avec  
Bregtje van der Haak*

**B.v.d.H.:** La diffusion du téléphone portable a entraîné des changements considérables, surtout en Afrique, peut-être plus encore qu'ailleurs. Pensez-vous que la convergence entre les téléphones et la connexion à Internet entraînera un changement de même dimension?

**A.M.:** L'introduction du téléphone portable sur le continent a été un événement technologique d'une singularité considérable. Le téléphone portable n'est pas simplement un objet usuel. Il est devenu un grenier portable pour bien des connaissances et un appareil crucial qui a changé la manière dont les gens parlent, agissent et écrivent, communiquent, imaginent ce qu'ils sont et leur rapport à soi, aux autres et au monde en général.

En même temps que le développement d'autres médias informatiques, l'introduction du téléphone portable a aussi été un évé-

ment esthétique majeur et chargé d'affects. En Afrique, cet appareil n'est pas seulement un moyen de communication. C'est aussi un moyen de se donner un style et de se singulariser. Les gens passent beaucoup de temps avec. C'est devenu une extension de l'être, un contenant pour nos vies qui, en retour, leur donne une forme. La manière dont nous traitons notre téléphone et la manière dont nous prenons soin de ce genre d'objets sont en elles-mêmes des indications quant à la manière dont nous aimerions que l'on prenne soin de nous et, au bout du compte, quant à celle dont nous voudrions que l'on nous traite.

Mais d'un point de vue philosophique et culturel, le plus grand impact du téléphone portable – et plus largement des autres technologies numériques – a été sur l'imaginaire. Les cultures africaines précoloniales étaient obsédées par des questionnements sur les limites de la Terre, de la vie, du corps et du soi, comme leurs

mythes, leurs littératures orales et leurs cosmogonies en apportent la preuve. Parmi les questions humaines les plus importantes, il y avait celles qui concernaient le monde au-delà du perceptible, du corporel, du visible et du conscient. Le temps des objets n'était pas étranger au temps des humains. Les objets n'étaient pas vus comme des entités statiques. Ils étaient plutôt des êtres souples et vivants, doués de propriétés magiques, originales et parfois occultes. Ils étaient dépositaires d'une énergie, d'une vitalité et d'une virtualité et, en tant que tels, ils invitaient constamment à la transmutation et même à la transfiguration. Les outils, les objets techniques et les artefacts appartenaient au monde des interfaces et, de la sorte, ils servaient de seuils à partir desquels transgresser les limites existantes afin d'accéder aux horizons infinis de l'Univers. Avec les êtres humains et les autres entités vivantes, ils entretenaient une relation causale réciproque. C'est ce que les premiers anthropologues ont pris à tort pour de « l'animisme ».

C'est comme si Internet parlait sans médiation à cet inconscient archaïque ou aux souvenirs techniques les plus profonds de ces sociétés. L'âge numérique ou l'âge des médias informatiques (dont le téléphone portable est l'une des expressions) est l'âge où les limites de la Terre ont été brisées et où les imaginaires de la circulation – qui ont été les pierres d'angle des traditions culturelles de l'Afrique précoloniale – ont été libérés. Il est presque impossible de trouver aujourd'hui un Africain qui ne soit pas connecté au reste du monde ou au reste du continent. La connexion à Internet a ajouté une nouvelle strate aux anciennes couches de connexion qui existaient avant la radio, la télévision, la vidéo ou même le cinéma. Aujourd'hui, il est possible de passer presque sans transition de l'âge de pierre à l'âge numérique.

**B.v.d.H.:** La course à la connectivité mondiale est financée et soutenue par de grandes corporations américaines qui espèrent vendre plus de produits technologiques et avoir plus de paires d'yeux pour la publicité. C'est ce qui pousse à la connectivité. En sachant cela, pensez-vous que le projet techno-utopique d'apporter toute la connaissance à tout le monde est possible?

**A.M.:** Le pouvoir des technologies numériques vient de leur capacité à être détachées de leur ensemble originel pour être incorporées à une autre matrice culturelle. Tel est le cas avec les technologies numériques contemporaines. Mais tel était aussi le cas, hier, du télégraphe, de la télévision, de la photographie. La technologie ne veut rien dire sans la capacité à faire rêver les gens. Voilà où réside le pouvoir de la technologie. La technologie est bien accueillie seulement dans la mesure où les gens croient dans la promesse qu'elle porte de rendre leur vie meilleure, de les libérer de toute sorte de contraintes structurelles.

En partie à cause de leur plasticité, les technologies numériques vont par la force des choses intensifier cette capacité à rêver. Elles sont très susceptibles de devenir le contenant principal de récits de libération précoce qui étaient, avant, investis dans d'autres formes d'utopies révolutionnaires. Il est possible qu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle, les récits de libération les plus puissants appartiennent à la religion, à la marchandise et à la technologie. La fusion potentielle de la marchandise, de la technologie et de la religion a pavé le chemin d'une nouvelle ère de l'animisme.

**B.v.d.H. : Fusion dans quel sens ?**

**A.M. :** Fusion au sens où Internet est devenu une sorte de religion. La religion elle-même est de plus en plus numérique. La plupart des formes religieuses sont désormais électroniques. De façon croissante, tant la religion qu'Internet s'achètent sous la forme de marchandises, vendues et consommées sur un marché qui connaît lui-même une croissance planétaire.

**B.v.d.H. : Est-ce qu'Internet pourrait insuffler une nouvelle vie à l'espace public, à la chose politique ?**

**A.M. :** Je ne suis pas de ceux qui nourrissent une conception béate des technologies numériques. Dans certaines circonstances, elles peuvent être utilisées comme de puissants instruments de mobilisation, de mise en circulation de toute sorte de messages. Produire du contenu est la clé.

Le genre d'espace public qu'Internet aide à créer peut être bien évanescent, bien éphémère. C'est un espace public rude, bien différent de celui que Habermas avait à l'esprit. Ce n'est pas toujours l'empire de la raison. Dans une certaine mesure, le nouveau monde numérique a conduit à une profonde dislocation du langage. La possibilité de dire tout et son contraire est présente depuis la naissance du langage. Mais aujourd'hui, les moyens de dissémination se sont intensifiés et la confusion entre ce qui est vrai et ce qui faux a atteint de nouveaux seuils.

Dans cette ère de l'affect, la manière la plus simple de mobiliser les gens est de tout simplifier, de minorer ce que nous avions

l'habitude d'appeler « les faits », de se faire les ingénieurs du scandale, de stigmatiser. Le ton de semblables performances est très évangélique. La plupart du temps, c'est opinion contre opinion. Il n'y a pas moyen de s'en sortir sans des rencontres en face-à-face. Le face-à-face, les corps réels, les assemblées réelles sont absolument centraux en politique, comme l'a montré Judith Butler. Nous ne pouvons pas confondre les moyens et les fins. Internet est un moyen, ce n'est pas une fin. Mais de nos jours, ça n'a plus l'air d'avoir d'importance qu'une cause juste soit servie par des moyens douteux. Nous sommes plutôt conduits à croire que les moyens sont la fin, que gagner est tout ce qui compte et que le vainqueur a toujours raison.

**B.v.d.H. : C'est dangereux, cette confusion de la fin et des moyens.**

**A.M. :** La colonisation de la subjectivité par un amour du pouvoir dépourvu de distance critique, y compris parmi les subalternes, sert principalement les intérêts des puissants. À cause de cette confusion, beaucoup de nos jours croient que ceux qui gagnent ont raison, que le capitalisme et la guerre sont inévitables. Une critique politique d'Internet et de toutes les formes de la raison numérique doit commencer par ce fait impérieux de notre époque qu'est la dissémination du micro-fascisme dans les interstices du réel.

C'est un fait que le capitalisme ne s'est pas contenté de saturer tous les aspects de nos vies. Il mutile notre imagination. Il ne rend pas le monde meilleur. Il le rend inhabitable pour des millions de personnes. Quant à la technologie, elle nous arrive sous les apparences de la religion.

**B.v.d.H. : Est-ce que vous pourriez développer ce point ?**

**A.M. :** Il n'y a pas de religion sans une certaine idée de la base sur laquelle les jugements sont fondés, l'autorité est constituée, les rituels sont accomplis et la légitimité est instituée. Il n'y a pas de religion sans la promesse d'être sauvé et heureux, soit dans ce monde, soit dans l'au-delà. Pour que la religion opère, il fait un minimum de foi. Les nouveaux médias et les technologies numériques précipitent la disparition de la transcendance et sa ré-institutionnalisation sous la forme d'une marchandise.

**B.v.d.H. : Est-ce que nous vivons dans un monde Facebook ?**

**A.M. :** Facebook est la préfiguration de l'avènement de ce que nous pourrions appeler « la société portable », une machine à extraire des données. L'une de ses nombreuses fonctions est d'extraire une valeur en surplus par l'annexion et la marchandisation de l'attention humaine.

Mais Facebook répond aussi à certains des fantasmes les plus ancrés de l'être humain moderne, à commencer par le fantasme de s'observer soi-même, ce dont on a fait l'expérience la première fois avec l'invention du miroir. Avant l'invention du miroir, nous ne pouvions pas voir à quoi nous ressemblions. Les autres pouvaient nous voir mais le regard sur soi était impossible précisément parce que matériellement, nous ne pouvions pas nous prendre comme l'objet principal de notre contemplation visuelle. Nous ne pouvions voir que notre ombre ou la réfraction de notre double à travers la surface de l'eau.

Facebook – et diverses autres technologies auxiliaires, y compris toute sorte de nano-objets – a porté le miroir à son degré ultime. Il a mis à genoux l'histoire de l'ombre en nous faisant croire qu'il peut exister un monde sans opacité, un monde translucide et transparent à lui-même, sans aucun attribut nocturne. Nous pouvons désormais devenir notre propre spectacle, notre propre scène, notre propre théâtre et notre propre assistance et même, notre propre public. Dans cet âge de l'exhibition sans fin, nous pouvons peindre sans fin notre autoportrait et nous comporter comme nos propres conservateurs. Le monde de Facebook est alors le monde de la mise en scène de soi sans fin, avec l'image de soi comme artefact propre.

Ceci étant dit, nous devons bien reconnaître qu'il existe beaucoup d'usages différents de Facebook et que tous ne se réduisent pas à cette auto-exhibition. Beaucoup l'utilisent comme un journal. D'autres l'utilisent comme un outil pour partager des informations et des données. Il peut être utilisé pour créer des communautés éphémères ou pour mettre en branle diverses formes de mobilisation. En cette époque de culture de la célébrité, nous pouvons devenir nos propres célébrités. Nous sommes nos propres paparazzis : « et là, je suis en train de manger », « et maintenant, j'éternue », « regardez mes dents ». Cela dit, si Facebook sert de journal, ce n'est pas un journal intime. C'est un journal de la surface. Il satisfait notre curiosité insatiable, qui fait partie de ce que nous sommes aujourd'hui, notre soif de découvrir les recoins de la vie des autres, notre soif du ragot. Nous ne sommes plus à l'époque de l'intimité. Nous sommes à l'époque de ce que Lacan appelait « l'extimité ».

**B.v.d.H.:** Mais Facebook est aussi utilisé pour publier et disséminer des idées...

**A.M.:** Oui, certainement. J'attire simplement l'attention sur le genre d'univers et le genre de nouveaux êtres humains qui sont constitués à travers et à l'intérieur des technologies numériques et des nouvelles formes médiatiques. Il ne s'agit pas du tout de l'individu libéral dont nous pensions, il n'y a encore pas si longtemps, qu'il pouvait être le sujet de la démocratie.

L'âge informatique, l'âge des nouvelles formes médiatiques, est structuré par l'idée qu'il y a des ardoises blanches dans l'inconscient, qu'il n'y a pas d'opacité et pas de secret. Dans une certaine mesure, les nouvelles formes médiatiques sont les nouvelles infrastructures de l'inconscient. Elles ont levé le voile que les ères antérieures avaient jeté sur l'inconscient. Hier, la sociabilité humaine consistait à maintenir l'inconscient sous le boisseau. Elle consistait à exercer une vigilance à l'égard de nous-mêmes ou à concéder à des autorités particulières le droit d'imposer cette vigilance. On appelait ça le refoulement. C'était ce qui offrait les conditions de la sublimation.

En partie grâce aux nouvelles formes médiatiques, l'inconscient peut désormais s'exprimer librement, sans attache et sans refoulement. Nous vivons dans une ère post-refoulement. Aucune sublimation n'est exigée. Le langage même a été disloqué. Le contenu est dans la forme et la forme est au-delà ou en excès du contenu. Les nouvelles formes médiatiques sont devenues les infrastructures d'un inconscient qui a été libéré, dans un âge où la sublimation n'est plus requise et la réalité

est ce qui ne subit pas de médiation. On nous conduit à croire que nous n'avons plus besoin de médiation. L'expérience directe, originelle, sans médiation, sans sublimation, est la nouvelle norme.

Je m'intéresse donc au nouveau genre de soi qui émerge au cœur de cet événement qu'est la libération du fardeau de l'inconscient. Je m'intéresse aussi à la manière dont les outils technologiques qui saturent nos existences deviennent des extensions de nous-mêmes et, à travers ce processus, créent une relation entre les humains et d'autres choses vivantes ou vitales que les traditions africaines ont longtemps anticipée. Savoir si oui ou non ils finissent par effacer la différence entre l'humain et l'objet n'est pas le problème. Et ce n'est pas non plus le problème de savoir s'ils révèlent, in fine, dans quelle mesure certains d'entre nous rêvent de devenir une chose, d'embrasser l'être-chose, en opposition à la *choséité*.

Qu'il suffise de remarquer, à ce moment de notre conversation, que dans les vieilles traditions africaines, les êtres humains n'étaient jamais satisfaits d'être seulement des êtres humains. Ils étaient toujours en quête d'un supplément à leur humanité. Souvent, à leur humanité, ils ajoutaient des attributs d'animaux, de plantes et de divers objets. La modernité a rejeté de telles manières d'être et les a confinées à l'enfance de l'Homme. Aujourd'hui, beaucoup accueillent ce que la modernité avait confiné à l'homme primitif. C'est une transformation majeure de ce que nous avons longtemps cru que l'humain était.

**B.v.d.H.:** Est-ce que vous faites référence à la pulsion contemporaine de se révéler entièrement, de se partager par petits bouts?

**A.M.:** Oui. Mais je fais aussi référence à la fin apparente des distinctions que nous avons l'habitude de faire entre nous-mêmes et les objets grâce auxquels nous partageons notre existence. Il n'y a pas si longtemps, dans ce qui se prétendait l'occident, un être humain n'était pas une chose ni un objet. Il ou elle n'était pas non plus un animal ou une machine. L'émancipation humaine était précisément fondée sur une semblable distinction. Aujourd'hui, beaucoup veulent s'approprier pour eux-mêmes les forces, les énergies et la vitalité des objets qui nous entourent et que nous avons inventés pour la plupart. Nous pensons à nous-mêmes comme à l'assemblage de pièces détachées. Comment nous les assemblons et pour quels usages, telle est la nouvelle question. Comme dans les romans d'Amos Tutuola.

**B.v.d.H.:** Pensez-vous qu'avec une connectivité croissante, les frontières internes de l'Afrique vont tendre à se dissoudre?

**A.M.:** Nous pourrions bien avoir affaire à une pluralité de frontières. Nous aurons toujours ces frontières physiques héritées du colonialisme. Ces frontières coloniales perdureront et pourtant elles devraient être abolies. Ces frontières physiques seront supplantées par toute sorte d'interactions, la plupart virtuelles. C'est déjà en train de se produire. Petit à petit, l'idée de frontières physiques internes perdra, on peut l'espérer, de sa légitimité à cause de l'intensité de la circulation, y compris de la circulation virtuelle.

Je crois que le futur est grand ouvert mais la contestation des frontières existantes gagnera en intensité, encore plus du fait que l'Europe et d'autres parties du monde sont

désormais hors de portée pour beaucoup de migrants africains potentiels. Il est certain que beaucoup tenteront encore d'atteindre l'Europe au risque de transformer encore plus la mer Méditerranée en ce vaste cimetière qu'elle est déjà. Mais à mesure que l'Europe descend toujours un peu plus dans le populisme autoritaire et le racisme, elle laissera entrer de moins en moins d'Africains sur son territoire.

C'est un fait que nous ne pouvons pas accepter, une double fermeture du continent. Nous ne pouvons pas fermer le continent du dehors et du dedans. Nous ne pouvons pas faire de l'Afrique un immense espace carcéral à ciel ouvert. Démographiquement, nous allons bientôt dépasser le milliard d'habitants. L'urbanisation se développe. Déjà, voyager aujourd'hui de Lagos à Accra revient à traverser un unique archipel urbain côtier. Dans cinquante ans, bien peu seront capables de marquer les limites exactes de nos centres métropolitains. De pareils corridors urbains sont le futur et ils marqueront durablement la carte spatiale de l'Afrique. J'aimerais croire que dans cinquante ans, les frontières internes actuelles s'effondreront et seront, je l'espère, démantelées, à la fois à cause de la pression des technologies numériques et à cause du poids démographique de populations qui auront fondamentalement besoin de se déplacer. Donc, la question est éminemment politique. Est-ce que nous anticipons cela? Ou est-ce que nous attendons que cela arrive dans le chaos et la désorganisation? Je dirais: anticipons et tirons parti de ces évolutions pour y trouver le maximum d'opportunités.

**B.v.d.H.:** Vous avez dit que l'Afrique était déjà numérique à une époque pré-numérique. Que voulez-vous dire précisément?

**A.M.:** Quand vous étudiez attentivement l'histoire culturelle du continent, un certain nombre de choses se présentent de manière saillante quant à la manière dont les sociétés africaines se sont constituées et ont fonctionné. D'abord, elles se sont constituées à travers la circulation et la mobilité, à travers le mouvement. Quand on regarde les mythes africains de l'origine, la migration y joue toujours un rôle central. Il n'y a pas un seul groupe ethnique d'Afrique qui puisse sérieusement prétendre ne s'être jamais déplacé. Leurs histoires sont toujours des histoires de migration, c'est-à-dire de gens qui vont d'un endroit à un autre et qui, de la sorte, se mélangent à d'autres populations. Donc la circulation et le mélange, l'association des dieux : vous conquérez un groupe ethnique, vous lui imposez la défaite militaire, vous vous appropriez ses dieux comme les vôtres ou vous prenez leurs femmes pour épouses et, par conséquent, ils deviennent vos parents. C'est comme ça que ça s'est passé.

Donc la circulation, la mobilité et, en deuxième lieu, une plasticité extraordinaire. La plasticité implique une capacité à accueillir ce qui est nouveau, ce qui est inédit. En fait, non seulement une capacité mais aussi un désir de jouer avec ce qu'on ne connaît pas, ce qui ouvre un monde entièrement nouveau de possibilités, de puissances, de charmes et de merveilles, le merveilleux étant quelque chose de vraiment fondamental dans les manières de penser africaines. Donc cette plasticité et ce désir de faire l'expérience de la nouveauté étaient présents

partout sur le continent. Les gens n'allaient pas croire au dieu des musulmans de la même manière que les gens d'Arabie Saoudite. Ils allaient croire à ce Dieu avec leurs propres affinités culturelles. Allez au Sénégal : l'islam sénégalais est très différent de l'islam d'Iran ou d'Arabie Saoudite. Prenez les formes de devises, de monnaie, en Afrique de l'Ouest : pendant des siècles, toutes les monnaies, toutes les devises étaient en usage. Vous allez au Zimbabwe en ce moment, vous pouvez utiliser le dollar, le rand, la livre, le yen, cette multiplicité de choses. Vous pouvez changer une chose en une autre et ainsi de suite.

Cette souplesse et cette aptitude à l'innovation constante, à l'extension du possible, c'est aussi l'esprit d'Internet, c'est l'esprit du numérique et c'est ce même esprit que vous trouviez dans l'Afrique précoloniale et contemporaine, quand il s'agissait de trafiquer les formes, qu'elles soient religieuses, politiques, artistiques ou culturelles. Et c'est pour ça que je dis qu'en fait, l'Afrique était numérique avant le numérique. Et ce qu'il est nécessaire de faire est donc d'organiser la rencontre, la réconciliation entre ces formes et l'archive culturelle qui est toujours une part de notre vie quotidienne mais tout ça, dans la perspective de construire une société du monde qui est « afropolitaine » et dévouée aux idéaux de liberté individuelle et collective.

*Traduit de l'anglais  
par François-Ronan Dubois*