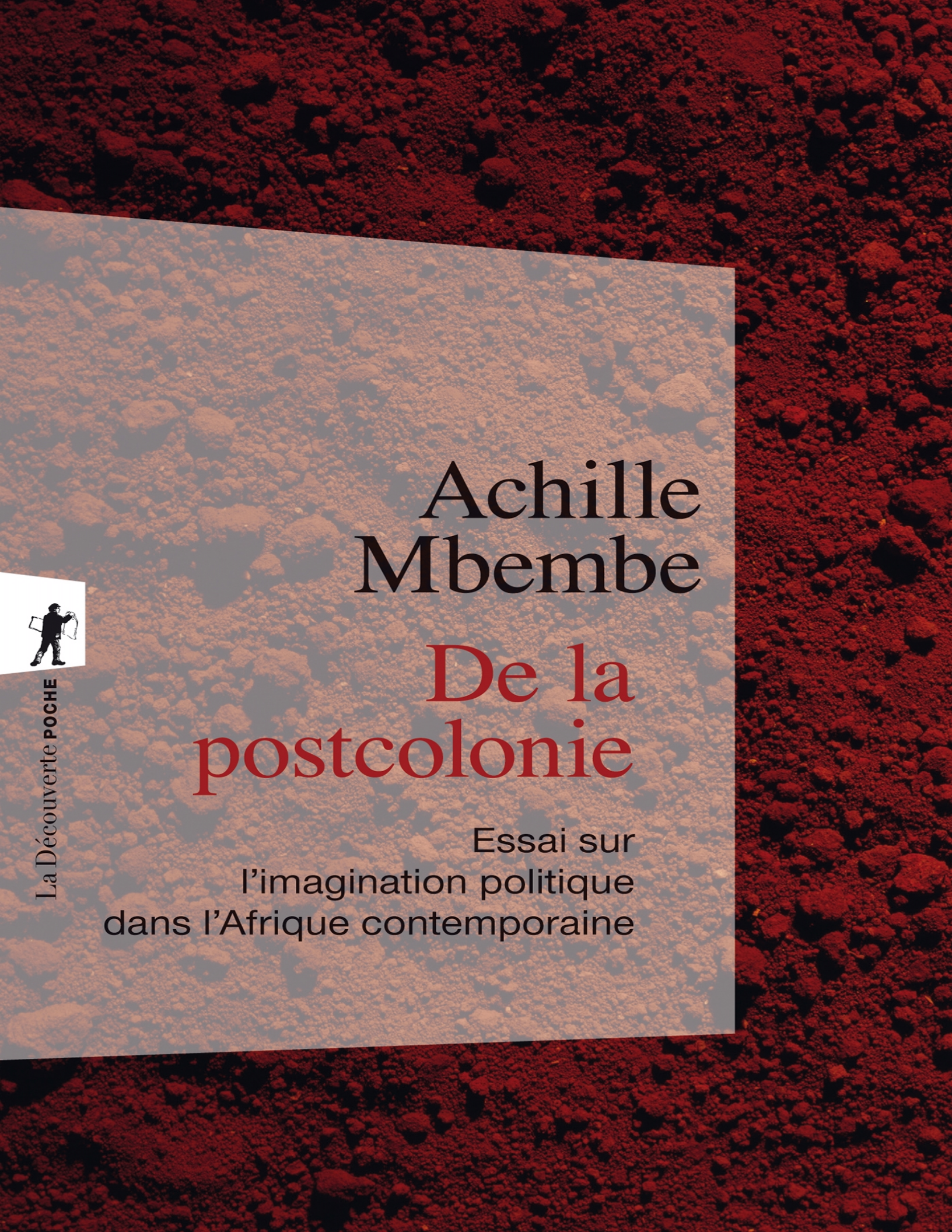

Achille
Mbembe
De la
postcolonie
Essai sur
l'imagination politique
dans l'Afrique contemporaine
La Découverte POCHE

Achille Mbembe

De la postcolonie

Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine

Préface inédite de Nadia Yala Kisukidi

La Découverte POCHE

2020

Présentation

Désormais classique dans le monde anglophone, ce livre est une puissante contribution à la critique de la tyrannie et de l'autoritarisme, cette facette inavouée et longtemps réprimée de notre modernité tardive.

Achille Mbembe interroge la manière dont les formations sociales issues de la colonisation s'efforcèrent, alors que les politiques néolibérales d'austérité accentuaient leur crise de légitimité, de forger un style de commandement hybride et baroque, marqué par la prédation des corps, une violence carnavalesque et une relation symbiotique entre dominants et dominés. À ces formations et à ce style de commandement, il donne le nom de *postcolonie*.

Si l'anthropologie, l'histoire et la science politique y ont leur place, cette réflexion est avant tout d'ordre esthétique, car elle porte sur la stylistique du pouvoir. Elle tire son inspiration de l'écriture romanesque et de la musique africaine du dernier quart du XXe siècle. En allant à la rencontre de la création artistique et des esprits des morts, ce texte montre que dans des espaces apparemment voués au néant et à la négation gisent des possibilités insoupçonnées, celles-là mêmes qui permettent de ressusciter le langage.

L'auteur

Achille Mbembe est professeur d'histoire et de sciences politiques à l'université de Witwatersrand (Johannesburg) et chercheur au Wits Institute for Social and Economic Research (WISER). Lauréat du prix Ernst-Bloch en 2018, il est notamment l'auteur, à La Découverte, de *Sortir de la grande nuit* (2010), *Politiques de l'inimitié* (2016) et *Brutalisme* (2020).

Collection

Poches / Essais n° 516

Du même auteur

Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, L'Harmattan, Paris, 1985.
Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale, Karthala, Paris, 1988.
Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie, avec Jean-François Bayart et Comi Toulabor, Karthala, Paris, 1992.
La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie, Karthala, Paris, 1996.
Johannesburg. The Elusive Metropolis, avec Sarah Nuttall, Duke University Press, Durham, 2008.
Ruptures postcoloniales, avec Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker et Françoise Vergès, La Découverte, Paris, 2010.
Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée, La Découverte, Paris, 2010, 2013 (coll. « Poches/Essais »).
Critique de la raison nègre, La Découverte, Paris, 2013, 2015 (coll. « Poches/Essais »).
Politiques de l'inimitié, La Découverte, Paris, 2016, 2018 (coll.« Poches/SHS »).
Brutalisme, La Découverte, Paris, 2020.

Copyright

Cet ouvrage a été précédemment publié en 2000 aux Éditions Karthala.

Composé par DV Arts Graphiques à La Rochelle
Création graphique de la couverture : Valérie Gautier

© Éditions Karthala, Paris, 2000.

© Éditions La Découverte, Paris, 2020.

En couverture : © Imaginar/Getty Images.

ISBN papier : 978-2-348-05750-2
ISBN numérique : 978-2-348-05775-5

Composition numérique : Facompo (Lisieux), février 2020

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénale.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information sur notre site **www.editionsladecouverte.fr**.

Nous suivre sur



À Jean-Marc Éla,
Louis-Achille Jareth,
en mémoire des années 80-90.

Table

Préface - Pulsations Vivre et écrire après la colonie

- Politiques de l'imagination
- Affinités électives
- Après la colonie, écrire

Avant-propos à la seconde édition - Politique de la vie et épreuve du fratricide

- Narcissisme
- Positions
- Le lieu de la chose
- Critiques
- La corne d'abondance
- Le temps qui vient et le temps qui reste

Introduction - Le temps qui s'agite

- Le long sommeil dogmatique
- Entre la généralité et la singularité
- Du temps à l'état naissant

1 - Du commandement

- Le droit de disposer
- L'assujettissement et les formes de sa validation
- Violence, transferts et allocations
- Décompositions

2 - Du gouvernement privé indirect

- Temps court et mouvements longs
- Régimes de la propriété et régimes de la souveraineté
- Enchevêtrement
- Bien public et régulation fiscale

3 - Esthétique de la vulgarité

- Figures de l'excès et créativité de l'abus
- Les domaines de l'ivrognerie
- L'intimité de la tyrannie

4 - Le fouet de Dieu

- Narcissisme, ethnicité et divinité
- Poétique de l'universel
- Érotiques de l'altérité

5 - Du hors-monde

- Le rien de la chose

Le travail de l’esclave
L’envers de l’ombre
Épilogue - La dernière manière

Préface

Pulsations
Vivre et écrire après la colonie

Nadia Yala Kisukidi

> « Et ce pays cria pendant des siècles [...] que les pulsations de l'humanité s'arrêtent aux portes de la négrerie... »
>
> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*[1]

Politiques de l'imagination

Une forme inquiétante, mi-humaine, mi-animale, fixe son regard sur celui ou celle qu'on devine, planté en face d'elle. Les yeux sont à la fois sombres et séducteurs. Les poils et la corne recouvrent le visage de la bête. Car cette chose, vivante, monstrueuse, a bel et bien des traits, une expression. Ce n'est pas une gueule. C'est un désir. Une volonté. Une conquête. C'est un taureau, recouvert d'une toison noire. Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Zeus se métamorphose en taureau. Son pelage est blanc, lumineux. Il se transforme en bête pour ravir et séduire la belle Europe, et échapper, ainsi, à la jalousie de son épouse, Héra. De cet accouplement naissent souverains et royaumes. Et Europe, en mettant au monde une lignée qui domine et administre, devient reine elle-même, figure de ce qui règne.

L'histoire change, toutefois. Il faut écrire autre chose, une autre fable. Un récit où le taureau est noir et transperce le monde avec ses yeux, deux lames tranchantes. Comme dans cette photographie de l'artiste sud-africaine Nandipha Mntambo, *Europa* (2008). Il n'y a ni humain ni animal. Le taureau, lui-même, se dé-genre – peau de vache collée sur une forme humaine, qui ne possède ni attributs « mâles » ni caractéristiques « femelles ». Une créature fantastique, qui hante les nuits mauvaises, les

rêves de luxuriance, et dont la figuration, à l'intérieur du cadre de la photographie, opère un retournement radical et pose plusieurs questions. Que se passe-t-il Europe, si c'est un « animal », une « chose » venue d'Afrique, qui t'enlève et qui t'enfante ? Que se passe-t-il, si le double, que tu as construit et dans lequel tu t'es reflétée, te rejette, parfois t'embrasse, mais surtout, devient fécond ? Quelle forme de vie ce taureau à la fourrure sombre va-t-il produire ? Quelle allure auront ses rejetons ? Gouverneront-ils, eux aussi ? Bâtiront-ils royautés, empires, nations ?

Ce sont des rejetons singuliers – fantômes, esprits, commandants, subalternes, bêtes féroces, machines, choses, hommes et femmes, colons, colonisés, organes, créatures indistinctes, anatomies écroulées – qui peuplent et traversent *De la postcolonie* d'Achille Mbembe. Ils s'installent à côté du cadre de la photographie de Mntambo et partagent, avec la bête à cornes, un même sourire inquiétant, à peine esquissé. Ils savent qu'ils existent, mais ils ne savent pas encore s'ils sont vraiment vivants ou s'ils sont morts. Le problème qui se pose, pour traiter de ces types d'existences, examiner et ausculter leurs multiples singularités, n'est pas de nature ontologique. Leur être, comme tel, dans les pages de *De la postcolonie*, n'est jamais remis en doute. La question est bien plutôt historique et politique. Depuis quand de tels types d'existences, parfois choses, parfois animaux, parfois humains, jamais vraiment vivants, jamais vraiment morts, peuplent-ils le monde ? Et même, dans quel espace privilégié de ce monde sont-ils établis ? Comment vivent-ils ensemble ? Comment font-ils communauté ?

La première édition de *De la postcolonie* est publiée, en France, en 2000, chez Karthala. Achille Mbembe est déjà l'auteur de plusieurs livres : *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire* (1985), *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale* (1988), *La Politique par le bas en Afrique noire* (1992), *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, paru en 1996. Ouvrages d'histoire, de sciences politiques et de théologie. La trame du discours change, toutefois, avec *De la postcolonie*. Une rupture opère avec les livres qui le précèdent. L'indice est donné dans le sous-titre de l'ouvrage : *Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. L'imagination, la « folle du logis », puissance de dérèglement, dont l'âge classique européen fit l'ennemie de la raison. On peut s'étonner de sa mise à l'honneur. Car, dès les premières lignes de l'introduction « Le temps qui s'agite », Mbembe déclare :

« L'expérience humaine africaine apparaît constamment dans le discours occidental – repris par certains autochtones – comme une expérience que nous ne pouvons pas comprendre par la seule force de la raison[2]. » L'archive du discours européen sur l'Afrique compile textes et bestiaires exubérants, outranciers, grotesques, hallucinés. La race. L'animal. Les nez épatés. La mâchoire idiote aux dents blanches. Codes et lexiques de la différence absolue. Quand on entend produire un savoir sur les expériences africaines, le premier mouvement consiste à se méfier des déraillements de l'imagination. La rigueur invite à ce qu'on s'en tienne, fermement, aux prescriptions de la raison.

Mais c'est pourtant bel et bien l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine qui constitue l'objet de *De la postcolonie*. Et le livre va même plus loin encore. L'imagination est la faculté-reine qui soutient la production du discours analytique. Ce statut de l'imagination, objet du discours mais également condition de celui-ci, explicite les deux grands écarts effectués par Mbembe dans le livre.

Tout d'abord, *De la postcolonie* ne vise pas à tenir un discours *sur* l'Afrique, ou sur son idée, qui intime le silence et fasse autorité. Car « il n'existe nulle part de description de l'Afrique qui ne jouerait pas à la fois de fonctions destructrices et de fonctions fabulatrices[3] ». Il ne s'agit pas de nourrir ou de démonter les langages délirants qui ont proliféré au contact de leur sulfureux objet, l'« Afrique/non-moi », l'« Afrique/*tout autre* », ni de se demander quel discours produire contre et malgré la blessure coloniale. *De la postcolonie* ne se construit pas à partir des catégories binaires[4] (pouvoir/révolte) qui, dans la critique théorique contemporaine, spécifient les modes de la résistance et de l'indiscipline. Ni contre-discours ni contre-histoire[5], l'ouvrage privilégie, d'emblée, les motifs de la mobilité et de la métamorphose[6]. La relation entre dominants et dominés n'est pas stable. La multiplicité de ses formes (destructrice, ludique, conviviale…) ne permet pas de s'en tenir à une dichotomie frontale entre pouvoir totalisant, d'un côté, et insubordination/résistance, de l'autre.

Ensuite, les analyses de *De la postcolonie* reprennent à leur compte une critique de la raison comme faculté de discerner le vrai du faux. On pourra dire, dès lors, qu'elles embrassent sans retenue une tournure d'esprit postmoderne, contestant le discours de la raison triomphante, les téléologies du progrès. Toutefois, ce serait rater non seulement l'ancrage concret, matériel, sur lequel repose cette critique de la raison, mais aussi toute la

réflexion qu'elle induit sur la violence du discours. Au contact de l'Afrique et de ses habitants, qu'elle a appelés les « nègres », la raison a perdu pied. Délirant sur les cultures, les mentalités, elle a produit un corps de textes et de savoirs, qui façonnent encore langages savants et langages du quotidien. Comment raisonner la raison ? Et même le peut-on ? La raison a inventé l'ingéniosité de la grammaire raciale. Elle a pu raisonner sur l'impossible conscience de soi de l'Africain et de l'animal[7]. Savantes argumentations qui soutinrent toute une économie politique moderne de la mort et de la réification.

De la postcolonie prend ainsi le risque de puiser dans les ressources de l'imagination pour redresser la raison. L'enjeu est politique : il faut désormais pouvoir comprendre comment on passe de la mort à la vie, comment ce qui a été tué peut renaître malgré le meurtre.

Dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), le philosophe français Henri Bergson donne un rôle spécial à ce qu'il appelle la fonction fabulatrice : cette fonction est biologique, elle permet à l'espèce humaine de contrecarrer les représentations déprimantes de l'intelligence, qui rappellent à chaque sujet la certitude de sa propre mort. La fabulation a une fonction primitivement religieuse – entrevoir une vie après la mort.

Chez Mbembe, le recours à l'imagination théorique répond également à un besoin vital. Car la critique de la raison révèle le double rapport que cette dernière entretient avec la mort, quand l'Afrique devient l'objet de son discours. Il y a la mort que la raison produit, il y a celle devant laquelle elle demeure interdite.

La *Critique de la raison nègre*, paru en 2013, treize ans après *De la postcolonie*, ausculte méticuleusement la manière dont la raison moderne a pu donner la mort, en produisant le texte racial qui accompagna la déportation des Africains vers les Amériques et inventa le « nègre » avec la naissance du capitalisme. Mais quand elle ne la produit pas, que peut la raison devant la mort qui saisit le continent africain ? Que peut-elle, à part, simplement, effectuer un constat ? Il y a des morts. Il y a des millions de morts. Comptabilité vertigineuse qui reste impuissante devant les réalités de la guerre, du massacre, du meurtre de masse. Or il s'agit bien, pour Achille Mbembe, de ne pas s'en tenir au constat. À la compilation de faits qui répètent, inlassablement, à coups de chiffres et d'analyses alarmantes, le grand récit de la mort nègre, ses famines, ses chefs rebelles, ses colons, ses squelettes, il faut opposer un projet philosophique et politique : « Donner la

mort à la mort[8]. » Tel est le sens de *De la postcolonie*. Voir, au-delà de la mort, comment se tisse, se transforme et se dessine toute une économie de la vie, aujourd'hui, en Afrique. Pour produire une vision de cela, la raison seule est impuissante ; elle doit être accompagnée. Elle ne peut pas saisir, rationnellement, comment, parfois, esprits, fantômes, corps-cadavres sont bel et bien vivants et parcourent, vigoureusement, l'espace de la communauté politique – espace auquel Achille Mbembe réserve le nom singulier de postcolonie, sur lequel il faudra revenir.

Dans la nouvelle de l'écrivain Yoka Lyé Mudaba, *Le Fossoyeur*, le narrateur s'exclame : « Nos morts des zones périphériques sont de vrais morts. Quand on les enterre, on les oublie. Et lorsqu'on se souvient, on oublie quand même l'emplacement de la tombe[9]. » Les politiques de l'imagination, qui soutiennent l'écriture de *De la postcolonie*, tentent d'opérer une conversion utopique : les vrais morts aussi doivent, d'une manière ou d'une autre, revenir à la vie.

Affinités électives

En rendant toute sa puissance à l'imagination dans le champ politique, Achille Mbembe déploie des modalités d'écriture radicales, inédites, qui organisent les cinq chapitres du livre. La réédition de *De la postcolonie*, en France, en 2020, constitue ainsi, bel et bien, un événement. Le paysage intellectuel a changé, les conditions de réception de l'ouvrage ne pourront pas être les mêmes qu'en 2000, où sa réception fut plus confidentielle, confinée dans la niche des écrits africanistes.

Comme il y a vingt ans, toutefois, la vie intellectuelle française se construit autour des mêmes marottes : « universalisme *versus* communautarisme ». Un gouffre sans fond s'est ouvert : la défense de l'universalisme assume désormais nettement son ancrage ethno-racial et même le revendique. Mais d'autres discours ont exploré de nouveaux espaces dans le monde de la pensée en France, invitant à questionner les politiques de la violence et de l'identité qui structurent les expériences de vie en république (études de genre, études critiques de la race, études postcoloniales, tournant décolonial…).

Les conditions de lecture et d'accueil de *De la postcolonie* apparaissent ainsi renouvelées. Mais on s'étonnera quand même de voir à quel point l'ouvrage ébranle ces nouveaux espaces avec fracas. Les problématiques qu'il soulève éclatent leurs cadres et les dépassent déjà tous. Non pas pour

annuler ou disqualifier les tracés et les voies qu'ils dessinent, mais pour frayer d'autres chemins. À ce titre, *De la postcolonie* n'est ni un ouvrage postcolonial ni un ouvrage décolonial. Et les cartographies intellectuelles qui forment son sous-texte doivent être décelées avec précision.

On peut s'étonner et rire du mauvais tour. Retirer le label « postcolonial » à un livre dont le titre se forge en empruntant ce nom ! Pourtant, les premières lectures critiques de l'ouvrage en France, il y a vingt ans, insistaient déjà sur ce point. Dans le dossier que la revue *Politique africaine* a consacré au livre en 2003[10], Jacques Pouchepadass décrypte le lien qu'entretient *De la postcolonie* avec les études postcoloniales. Les critiques postcoloniales constituent le « point de départ » de la pensée de Mbembe, mais pas son « point d'arrivée »[11]. Les doubles violences, matérielles et épistémiques, décrites par les auteurs postcoloniaux et réarticulées conceptuellement autour de la matrice foucaldienne « savoir/pouvoir » ont fécondé des approches théoriques qui restent centrées sur l'analyse du discours, la critique de l'eurocentrisme, les questions de représentation, de culture et d'identité[12]. Or *De la postcolonie* ne fournit pas d'analyse des lieux de la culture (Homi Bhabha) ; l'ouvrage produit un récit de l'expérience politique africaine contemporaine. Il s'agit de s'insérer dans la matérialité de ces expériences qui se déploient à un triple niveau, macropolitique, micropolitique et économique. État, structures de pouvoir centralisées, gouvernementalité et appareils de contrôle, d'une part. Pratiques de la vie quotidienne, rêves intimes et désirs de communs, violences et conflictualités sociales à petite échelle, d'autre part. Marché, politiques monétaires et financières internationales, économies de la dette, capitalisme extractiviste, enfin.

Dans *De la postcolonie*, des temps hétérogènes, multiples, se montent, se compliquent et s'entremêlent sur un mode singulier. Il n'est pas possible de penser la contemporanéité politique africaine sans la connecter à la temporalité plus longue de l'histoire de la colonisation. Pour écrire l'histoire politique du présent, il faut ainsi adopter le double point de vue de l'événement et de la longue durée, opérer la critique de la « transition du colonialisme au postcolonialisme[13] », articuler les temporalités de la vie intime et psychique du sujet aux grandes narrations de l'histoire collective, du pouvoir et de l'État.

Toutefois, *De la postcolonie* ne s'arrête pas sur la critique de la dualité terreur/modernité ; son objet n'est pas l'obscurantisme des temps modernes,

qui a brûlé les femmes[14], inventé la race, produit le système plantationnaire et la machinerie coloniale. Analyser les expériences politiques africaines contemporaines, c'est analyser la manière dont les vies africaines elles-mêmes produisent leurs propres histoires. Et si le continent aux XXe et XXIe siècles est toujours soumis à la brutalité des héritages du colonialisme qui ont structuré les relations entre les Suds et les Nords à l'échelle globale, il faut non seulement analyser les reconfigurations contemporaines de l'impérialisme en Afrique (Chine[15], Russie), mais aussi étudier les effets politiques de la ruine des promesses des indépendances. Cette ruine prend la double forme d'une itération et d'une perversion : itération de la violence coloniale sous les traits de la brutalité néocoloniale, perversion du lien rêvé, familial et politique, où le frère, désormais, tue les membres de sa propre famille. Les frères donnent la mort à leurs propres frères, sans nécessairement recevoir d'ordres de qui que ce soit. Le fratricide est un point aveugle de nombreux écrits décoloniaux et postcoloniaux, qui restent subjugués par la morbidité du grand face-à-face Occident/reste du monde.

« "Caïn, qu'as-tu fait de ton frère Abel ?" Au chevet de l'État indépendant gît […] le *crâne d'un parent mort*[16]. »

Pointer ces similitudes et ces écarts souligne d'autres cartographies intellectuelles. Elles mettent en lumière le sous-texte de *De la postcolonie*, ses couches multiples, le réseau d'interlocuteurs permanents avec lesquels Mbembe écrit et auxquels, bien souvent, il dédicace ses livres.

Il faut, avant cela, écarter les mauvais reproches. La politique des citations qui organise *De la postcolonie* a été critiquée sur un point : Mbembe penserait l'expérience politique africaine contemporaine sans mobiliser d'auteurs africains[17]. La critique ne tient pas ; elle masque tout l'appareil littéraire et esthétique qui sillonne les cinq chapitres de l'ouvrage : Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, Ahmadou Kourouma, pour ne citer qu'eux. Par ailleurs, le travail théorique de Mbembe se nourrit des apports d'une tradition intellectuelle critique africaine et afrodiasporique, dont les ancrages théoriques ne recoupent pas nécessairement les approches postcoloniales et décoloniales. Les figures de Frantz Fanon, Eboussi Boulaga, Jean-Marc Ela, Valentin Mudimbe accompagnent les cheminements théoriques de *De la postcolonie.*

Dans l'avant-propos à la réédition de 2005, Mbembe insiste : « Ce livre s'efforce de *penser avec et contre* Fanon[18]. » Fanon est le penseur de la vie à l'épreuve de soi[19]. Dans les mondes africains contemporains, les

expériences humaines font signe vers la violence et le trépas. Les vies africaines sont soumises au pouvoir de la mort, à l'entrelacement ténu du politique et de la mort, comme expression paradigmatique de la souveraineté (ce que Mbembe, interprète de Foucault, appelle « nécropolitique[20] »). La vie qui résiste au meurtre, à sa mise à mort, devient la question politique centrale qui organise la pensée du monde social et du commandement de l'État. Comment renverser les codes de la souveraineté pour que, cessant de faire du meurtre la forme absolue du politique, ils soient capables de ressusciter la vie ?

Le thème théologique de la résurrection complique le rapport de Mbembe à Fanon et le statut de la mort dans l'expérience postcoloniale en Afrique. Faudra-t-il penser le scandale du meurtre de celles et ceux qui étaient en vie ? Ou une expérience totale de la mort racontant comment celles et ceux qui viennent au monde sont déjà moins que vivants ? Ces interrogations prolongent un dialogue, profond, continu, avec le théologien Jean-Marc Ela[21] auquel *De la postcolonie* est dédicacé. Dans *Le Cri de l'homme africain*, Ela se rapporte également de manière conflictuelle à la pensée de Fanon : « Refaire l'homme et le monde[22] » – telle est la tâche créatrice de la décolonisation. Mais il n'est pas sûr que dans le monde qui s'est dessiné après les indépendances, où les morts sont livrés à eux-mêmes, sans sépulture, la violence puisse féconder la vie nouvelle. L'imagination théologique et poétique du croyant s'installe dans des contradictions, qui défient la raison et dont la croix constitue l'éloquent symbole : vivre par-delà la mort, vivre malgré la mort. *De la postcolonie* tente de dé-théologiser cette attente religieuse en la traduisant politiquement, c'est-à-dire en s'engageant dans l'immanence d'un monde où la différence entre la vie et la mort ne va pas de soi. Où le fossoyeur est le « témoin silencieux » des « cadavres-dociles », des « cadavres-vampires », des « cadavres-nostalgiques », des « morts méprisés », des « morts embarrassants »[23].

« Désolation » et « cancérisation de toutes les fonctions du langage devenu moyen de domination »[24] produisent des formules de la violence inédites[25] en postcolonie. Elles traversent le pouvoir et le corps social, qui parfois, étonnamment, partagent leurs codes et leurs pratiques. Dans les *Conférences nationales*, Fabien Eboussi Boulaga interroge : « Les Indépendances ont-elles marqué une coupure radicale […] avec ce qu'il faut bien appeler l'aliénation coloniale, la prévalence de la contrainte, de l'imposition discrétionnaire, et l'exploitation de la faiblesse[26] ? »

L'histoire qui s'écrit, après la colonie, est celle de la « reconduction d'un régime d'hétéronomie[27] ». Comment ne pas répéter le lexique et le langage de la gorge vicieuse du pouvoir colonial et de l'État postcolonial qui accablent au quotidien des milliers d'hommes et de femmes ? Fabien Eboussi Boulaga fournit une méthode, un style d'écriture. Ausculter les lieux concrets du politique où se jouent les devenirs du continent africain. Décrire la matérialité des expériences africaines dans leurs complexités, pour déjouer le vide des grandes déclarations, de l'homélie, des phrases virtuoses. Refuser l'éloge des trous[28].

Dans *De la postcolonie*, la perspective du sujet est réaffirmée, non pas sur le mode d'une régression, d'un « retour à », mais sur le mode de la conquête. La reconquête du sujet africain s'effectue contre le processus de néantisation qui a fait du colonisé un corps sans sujet. Dans *The Invention of Africa* (1988) et *The Idea of Africa* (1994), Valentin Mudimbe fait sauter les verrous de la « bibliothèque coloniale[29] », ce corps de textes et de discours visant à déchiffrer le signe africain, pour le maîtriser et le domestiquer. Cette bibliothèque ratifie l'impossible subjectivation du colonisé. En démontant les règles qui organisent le discours des sciences coloniales africanistes, Mudimbe a pu tracer une voie de sortie possible du grotesque de ces écrits ; un sujet africain peut dès lors émerger, tenter de se constituer lui-même dans l'épaisseur de son propre dire. Mais, à la différence de Mudimbe, le sujet que retrouve Mbembe n'est pas un sujet mélancolique hanté par l'impossible deuil, par l'impossibilité de reconstituer un langage pour soi, de surmonter la déchirure et l'écart. Au risque de se perdre à nouveau. Le sujet, chez Mbembe, n'est ni en retrait ni silencieux. Malgré le meurtre, malgré la mort, il parle, il fabule, il rêve, il peint, il imagine. Il pense et il écrit. Il s'essouffle, il lutte, il torture et il aime. Sa bouche n'est pas muette, elle conte et tisse entre eux les fils d'une mémoire passée, d'une mémoire récente. Et chacun de ses mots, chacune de ses paroles doivent être collectés comme un don précieux, qui contient les *archives du présent*[30].

Après la colonie, écrire

La créature fantastique à la toison noire prend corps et sort, maintenant, du cadre de la photographie. Elle retire la peau de vache, les cornes, le maquillage, la colle et les artefacts qui recouvrent le front, les joues. Pour certaines de ses œuvres, Nandipha Mnambo utilise son corps ou celui de sa

mère, qui se découvre dans les sculptures de sa fille[31]. Il s'agit de se confronter à soi, de faire face à ce que l'on aime ou pas. Quand l'artiste sort du cadre, son regard lance des flèches et interroge. Europe n'importe plus, un autre monde s'est construit, indifférent à l'histoire de son ravissement par le maître des dieux. Parmi toutes les questions possibles, de nouvelles inquiétudes se dressent de manière frontale : « Qu'est-ce qui interrompt le cycle de la création, des métamorphoses ? Comment, une fois éteint, peut-il se déclencher et repartir, à nouveau ? »

« De quelle mort meurt-on "après la colonie"[32] ? »

Dans l'ouvrage d'Achille Mbembe, ce sont des hommes, des pères et des frères qui posent cette question – rarement des femmes, des sœurs et des mères. Pourtant – et ce n'est pas le réduire à une biologie –, il faut pouvoir spécifier politiquement la manière dont le corps des femmes s'apparente avec le pouvoir, le vivant, la vie. Dans *De la postcolonie*, le meurtre est la scène primitive sur fond de laquelle se déploie l'existence communautaire. Pour traduire les choses crûment, ce qui sort du ventre des femmes n'est jamais vivant. La nécropolitique postcoloniale réserve un sort singulier à l'utérus. Il n'est pas même un bien public ; sa destruction participe de la continuité de pratiques de spoliation et d'extractions, qui reconduisent le « cycle phallocratique[33] ».

Dans *De la postcolonie*, le corps des femmes est un corps qui subit la violence, unilatéralement. Les parties anatomiques qui symbolisent le pouvoir postcolonial rassemblent des poches, des orifices et des organes : la bouche, le ventre, le pénis, comme déclinaisons de la virilité. Dans cette économie corporelle/sexuelle du pouvoir, la femme n'est rien de plus qu'un « fantasme de possession », et la relation homosexuelle est refoulée[34]. Il y aurait beaucoup à dire sur cette politique de la différence sexuelle. Mais c'est en tout cas à partir d'elle que se forge, dans l'ouvrage, la catégorie de « postcolonie » et les modalités de la violence qu'elle produit.

L'idée de postcolonie, dans le texte de Mbembe, doit ainsi être entendue en un triple sens, historique, politique et discursif.

Tout d'abord, dire « postcolonie », c'est dire « après la colonie ». Cette traduction littérale du *post* prend l'allure d'un pied de nez aux études postcoloniales, dont la sophistication consiste justement à appréhender l'« après » de manière critique et non pas strictement chronologique. Mbembe réfute, comme Boulaga, l'idée d'une coupure stricte entre l'avant et l'après des Indépendances. Il reprend ainsi à son compte la politique des

temps qui organise les *postcolonial studies*. Toutefois, penser la chronologie de l'*après*, c'est-à-dire le contemporain, impose d'articuler précisément les régimes temporels de la différence et de la répétition. Le premier chapitre, « Du commandement », montre comment la rationalité étatique coloniale fut l'« objet d'une réappropriation par les Africains[35] ». État colonial et postcolonial ont en commun l'arbitraire du pouvoir[36], accolé au signe carnavalesque de son obscénité. Toutefois, dans la postcolonie se mettent en place des formes inédites de la domination. Et ce qui sanctionne cet inédit, c'est une rupture – la rupture de l'événement. Les analyses de la postcolonie africaine imposent de placer en leur centre une triple événementialité : l'éviction de l'Afrique des marchés réguliers mondiaux, son intégration dans les circuits de l'économie parallèle internationale, le fractionnement de la puissance publique[37]. La matérialité de l'événement invite à manier avec précaution les motifs de l'itération et de la répétition pour penser l'après.

L'idée de « postcolonie » désigne également une catégorie politique et, plus spécifiquement, un régime politique de la violence. Son fonctionnement est instable, elle tient à la fois de la réalité et du simulacre. Son effigie : la verge, dont l'érection symbolise la « brutalité de la ponction », les formes multiples d'une violence sociale qui écrase celles et ceux qui tentent de subsister. À l'intérieur de cette catégorie, l'État, la citoyenneté, l'économie du travail, des échanges et de la fiscalité fonctionnent de manière déraillée, comme des entités dédoublées. L'administration de la société par l'État, son étatisation même, se paie par l'instauration de régimes quotidiens de coercition (pillage, passe-droits, racket, etc.), qui s'accompagnent de déplacements forcés, de spoliations, soutenues par l'inflation des frontières (administratives, géographiques, linguistiques, identitaires, raciales, coloniales, sexuelles, économiques, etc.). Cette brutalisation du social est soutenue par d'autres formes de violences, guerrières cette fois, qui ouvrent l'épineux problème de la justice et de l'impunité, du possible rétablissement de la paix. L'analyse de ce régime de violence s'accompagne de nombreux exemples factuels. Toutefois, ce qui le caractérise, c'est une certaine expérience : l'« expérience du vivant à l'envers[38] ». Comment vivre « quand il est interdit d'être vivant » ? Le triple Inconnu (le ventre de la cale, l'abîme marin, le gouffre des eaux) à partir duquel Édouard Glissant raconte l'histoire du peuple des plantations, déporté vers les Amériques, revient subrepticement

dans le texte de Mbembe pour penser les vivants de l'ombre qui habitent la postcolonie africaine. De l'esclave à l'indigène, au vivant qu'on enterre.

Il faut cependant être prudent avec les multiples entrelacements de la mort et de la vie qui tissent l'écriture de *De la postcolonie*. Ils décrivent certes, méticuleusement, un régime de violence, mais ils se déploient, également, comme un ensemble de stratégies discursives. Il faut ainsi penser l'idée de « postcolonie » comme un « ordre du discours », pour emprunter le terme à Foucault, qui appartient à une époque donnée et qui fonctionne selon un ensemble de règles permettant d'appréhender une contemporanéité africaine à partir de savoirs, d'écritures, de pratiques précis. La question de Mbembe n'est plus celle de Mudimbe, à savoir : « Un ordre africain du savoir est-il possible ? » Et pour sortir de ce questionnement, changer d'époque, il faut produire une « effraction[39] » par rapport à plusieurs types de discours. L'idée de « postcolonie » fonctionne sur le mode de l'effraction. Trois discours sont ciblés : celui de l'afro-radicalisme/nativisme, celui de l'africanisme et celui de l'afro-pessimisme.

Le nativisme propose « le retour à une africanité mythique à partir de laquelle […] le sujet africain [croit pouvoir] s'exprimer en son nom propre[40] ». L'afro-radicalisme « prétend fonder une politique […] révolutionnaire, dont l'objectif est de rompre avec l'impérialisme et la dépendance, y compris par la violence[41] ». En se fixant tous deux sur un passé précolonial fabulé, fixant les voies vers le futur, ces discours s'entêtent à donner la mort, quand ils croient, pourtant, rendre les sujets africains à la vie.

La critique de l'africanisme est avant tout la dénonciation d'une sclérose et d'une incapacité : l'incapacité d'appréhender les réalités africaines philosophiquement, sans les rabattre et les penser, systématiquement, à travers le langage des sciences sociales. Le discours de l'afro-pessimisme que critique ici Mbembe (qui n'a rien à voir avec le courant de pensée africain américain *afro-pessimism*) est le discours de l'Afrique « mal partie », de l'Afrique comme lacune. Dans l'afro-pessimisme, l'Afrique est une zone accidentée du monde, peuplée d'une multitude de corps souffrants dénués de subjectivité (ce qui explique en partie leur sort). Anecdotes. Raccourcis. Manque d'imagination et de créativité. Clichés racistes inconscients ou assumés. Voilà comment se sont constitués les savoirs sur l'Afrique, confinant le continent dans le petit ghetto mal éclairé des spécialistes, des amoureux déçus ou enthousiastes, dilettantes ou

passionnés, répétant, à l'envi, le discours de l'altérité, de la spécificité africaine.

Il n'y a pas de vie spécifique africaine, de différence africaine qui mériterait un traitement cognitif spécial. *De la postcolonie* raconte l'histoire contemporaine de semblables qui, habitant tel lieu, sont pris au piège d'une politique hallucinée, débridée de la violence. Pour la décrire, et la penser sans perdre pied, il faut user de termes, d'images, de paradoxes et de contradictions qui exigent de déployer toutes les virtualités créatrices de la parole et de l'écriture. Comment écrire l'histoire de semblables qui font chaque jour l'expérience de la vie malgré la mort ? Pour raconter cela, l'enquête de terrain est nécessaire, mais elle ne peut pas tout ; elle ne sait pas prendre en charge toutes les contradictions, et le rapport qu'elle entretient avec l'empirie est trop littéral. Comment, par exemple, peut-on penser positivement, c'est-à-dire quantitativement, l'envahissement de la psyché et du paysage par des cadavres ? Des cadavres sur-actifs, qui persistent à demeurer auprès des vivants ? Les ressources de l'art, de la théologie, de la philosophie, de la psychanalyse sont nécessaires pour s'installer dans ce cadre théorique et en tracer les contours.

Mais cette écriture qui s'esquisse dans *De la postcolonie* n'est-elle pas une nouvelle écriture de la dévastation, de la calamité et de la ruine qui s'abat sur l'Afrique ? Dans l'ouvrage de Mbembe, le statut de la mort demeure indécidable. Le texte oscille entre la visée religieuse chrétienne et la vision prophétique et poétique[42] de Fanon. Dans l'expérience religieuse chrétienne, la vie est la source, elle est première. Penser le mal, c'est penser son interruption. Chez Fanon, la traversée de l'expérience coloniale par le colonisé est un *exister* auprès de la mort. La mort est première, et la vie, au prix d'une lutte totale, se gagne en second. Dans *De la postcolonie*, ces deux entrelacements de la mort et de la vie tiennent paradoxalement ensemble. Ce qui les lie, ce n'est pas une complaisance dans la répétition atone des motifs de l'effondrement et de la désolation, c'est, pour le dire avec Césaire, une politique de l'espérance. L'espérance n'est pas une catégorie du futur mais du présent ; elle ne trahit pas en projetant l'image d'un monde qu'il faudrait désirer et attendre, ruinant tous les possibles de l'action politique. Elle indique une idée, très simple, qui est un énoncé de foi : si les morts doivent agir et tenir, précisément parce qu'ils n'ont pas le choix, il faut alors reconnaître qu'en eux, encore, le sang irrigue le cœur, et que ce qui anime leur esprit, c'est la pulsation des vivants.

1. *In La Poésie*, éd. Daniel Maximin et Gilles Carpentier, Seuil, Paris, 2006 [1994], p 35.
2. *Infra*, p. 41.
3. *Infra*, p. 330-331.
4. Voir James C. SCOTT, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, trad. Olivier Ruchet, Éditions Amsterdam, Paris, 2008 [1990].
5. *Infra*, p. 187.
6. *Infra*, p. 331.
7. *Infra*, p. 295-296.
8. *Infra*, « Avant-propos à la 2e édition », p. 23.
9. Yoka LYÉ MUDABA, *Le Fossoyeur*, Hatier, « Monde noir poche », Paris, 1986, p. 8.
10. Voir « Autour d'un livre. Mbembe (Achille), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* », *Politique africaine*, 2003, vol. 3, no 91, p. 171-194.
11. « Le point de vue de Jacques Pouchepadass », *ibid.*, p. 171.
12. *Ibid*.
13. « Le point de vue de Juan Obarrio », *ibid.*, p. 186.
14. Sylvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière*, Entremonde, Genève, 2014, p. 352.
15. Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, La Découverte, Paris, 2010, p. 26.
16. *Ibid.*, p. 38.
17. Catherine COQUERY-VIDROVITCH, « Mbembe, Achille. – *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* », *Cahiers d'études africaines*, no 167, 2002, <http:// journals.openedition.org/etudesafricaines/1504>.
18. *Infra*, p. 18 (souligné par l'auteur).
19. *Infra*, p. 20-21.
20. Achille MBEMBE, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, no 1, 2006, p. 29-60 (première publication : « Necropolitics », *Public Culture*, vol. 15, no 1, hiver 2003, p. 11-40).
21. L'ouvrage *De la postcolonie* est dédicacé à Jean-Marc Ela et à Louis-Achille Jareth.
22. Jean-Marc ELA, *Le Cri de l'homme africain*, Paris, L'harmattan, 1993 [1980], p. 100.
23. Yoka Lyé MUDABA, *Le Fossoyeur*, *op. cit.*, p. 15.
24. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Karthala, Paris, 1993, p. 112.
25. *Infra*, p. 135.
26. F. EBOUSSI BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, *op. cit.*, p. 96.
27. *Ibid.*
28. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Lignes de résistance*, Clé, Yaoundé, 1999, p. 16 : « Je connaissais les inconvénients des trous, un brillant intellectuel m'en a révélé les incomparables avantages dans un époustouflant "Éloge des trous", qui chante encore dans ma mémoire. Voici quelques perles de son argumentaire, à la volée. Les trous imposent une limitation de vitesse salutaire ; imaginez le nombre d'accidents mortels que notre ville comptabiliserait chaque année, de blessés graves, de handicapés de la circulation, sans les trous ? Où en serions-nous sans eux ? »
29. Valentin MUDIMBE, *The Idea of Africa*, Indiana University Press/James Currey, Bloomington et Indianapolis/ Londres, 1994, p. xii.
30. Achille MBEMBE, « Notes sur le pouvoir du faux », *Le Débat*, no 118, 2002, p. 58.
31. « Disguise: art, artists and their words: Nandipha Mntambo », *in* Pamela MCCLUSKY et Erika DALYA MASSAQUOI (dir.), *Disguise: Masks and Global African Art*, Seattle Art Museum in association with Yalez University Press, Seattle/New Haven-Londres, 2015, p. 34.
32. *Infra*, p. 306.
33. *Infra*, p. 197.
34. *Infra*, p. 28-29.
35. *Infra*, p. 103.
36. « Le point de vue de Juan Obarrio », *in* « Autour d'un livre », art. cité, p. 187.
37. *Infra*, p. 135 (je paraphrase Mbembe).
38. *Infra*, p. 312.
39. « La réponse aux critiques d'Achille Mbembe », *in* « Autour d'un livre. MBEMBE (Achille), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* », art. cité, p. 190.
40. A. MBEMBE, « Notes sur le pouvoir du faux », art. cité, p. 49.
41. *Ibid*.
42. « Entretien avec Aimé Césaire », *in* Daniel MAXIMIN, *Aimé Césaire, frère Volcan*, Seuil, Paris, Seuil, 2013, p. 245.

Avant-propos à la seconde édition

Politique de la vie et épreuve du fratricide[1]

Il ne sera guère question, dans cet avant-propos, d'apporter des réponses détaillées aux critiques – la plupart valides – dont ce livre a fait l'objet. Je relèverai cependant, pour les commenter à mon tour, deux objections de fond ayant trait, la première, à la vie sensorielle du pouvoir et, la deuxième, à la possibilité d'une interprétation de la politique sexuelle de la postcolonie à partir d'une éthique de la différence sexuée. Auparavant, je tenterai de situer le livre dans le contexte intellectuel de sa production – une manière de préciser, par là même, sa position dans cette archive que constitue le discours moderne sur l'Afrique. Au passage, je fournirai au lecteur un ensemble de réflexions supplémentaires susceptibles de mieux éclairer et, je l'espère, prolonger la problématique au cœur du projet initial.

Narcissisme

Bien que *De la postcolonie* ait été, à l'origine, conçu, écrit et publié en français, c'est dans le monde anglo-saxon qu'il a suscité l'intérêt le plus vif et la critique sans doute la plus créative[2]. Cela ne devrait point surprendre, les raisons de ce décalage étant trop bien connues, et point n'étant besoin de les ressasser ici. Elles tiennent, pour l'essentiel, à deux choses.

D'une part – et à quelques exceptions près – le monde francophone ne semble pas avoir mesuré, à sa juste valeur, la signification profonde des tournants récents survenus dans les sciences humaines en général et dans la critique politique et culturelle en particulier. Il s'agit du virage qu'a été l'irruption, dans différents champs du savoir, de la philosophie, des arts et de la littérature, des trois ou quatre courants intellectuels qui ont plus que d'autres infléchi, ailleurs dans le monde, la manière de penser le social, le politique et la culture au cours du dernier quart du vingtième siècle[3].

Il est désormais établi que ces trois ou quatre courants intellectuels ne constituent guère des phénomènes passagers. Ils ont en effet défini non seulement des objets propres, mais aussi développé des lexiques bien à eux,

un arsenal théorique, des méthodes d'analyse et d'interrogation, bref, des paradigmes autour des questions de la race et des diasporas (*critical race studies*), de la différence sexuée (féminismes, question gay), du postcolonialisme et des savoirs subalternes (*subaltern studies*), voire de la circulation contemporaine de toutes sortes de flux (*public culture*).

Partout en Occident où les problématiques portées par ces courants ont été prises au sérieux dans le débat intellectuel et dans les procédures de la vie publique, le résultat s'est avéré être sinon un renouvellement, du moins un approfondissement de la réflexion sur la nature de l'ordre démocratique (la politique des citoyens), les conditions éthiques du vivre ensemble (les politiques de la reconnaissance et de l'inclusion) et les manières de relation à autrui et au monde (cosmopolitique)[4].

Dans une large mesure, ces courants intellectuels ont bénéficié de l'effervescence des mouvements politiques et sociaux dont l'une des pierres d'angle était la revendication du droit à l'autodétermination ou, simplement, l'égalité des droits au sein de nations déjà constituées (les luttes anti-coloniales et anti-impérialistes dans le Tiers-monde, le mouvement des droits civiques aux États-Unis, la lutte contre l'apartheid et les mouvements féministes notamment). Ils ont aussi bénéficié de l'afflux, dans le système universitaire américain en particulier, d'une génération d'intellectuels et de penseurs venus des ex-pays colonisés et séduits par les pratiques d'accueil et d'hospitalité promues par les institutions culturelles du Nouveau Monde.

Cette irruption de l'« autre » a ouvert la voie à un renouvellement de la pensée sur la différence et l'altérité. Sans nécessairement adhérer à tous les postulats de la génération philosophique qui a proclamé « la mort de l'homme », les intellectuels des ex-colonies ont relancé la critique de l'occidentalo-centrisme – cette sorte de sujet singulier qui, cherchant à passer pour l'universel tout court, finit par produire une notion perverse de la différence comme alibi destiné à légitimer sa domination.

Que cette pensée venue des marges fasse désormais partie du discours conventionnel dans les différentes disciplines des arts et des sciences humaines, voire dans le débat public, on le doit en très grande partie au caractère cosmopolite de la plupart des grandes universités anglo-saxonnes. À cette sensibilité cosmopolite fait écho un imaginaire de la communauté politique et un modèle d'inclusion sociale soucieux – et pas seulement en apparence – des droits des minorités de tous ordres[5].

D’un point de vue philosophique, ce modèle fait la part belle au projet – certes contesté ici et là – d’une démocratie multiculturelle fondée sur l’obligation de reconnaissance mutuelle comme condition d’une vie conviviale[6]. L’égalité, ici, ne consiste plus tant « en une commensurabilité des sujets par rapport à quelque unité de mesure » qu’en « l’égalité des singularités dans l’incommensurable de la liberté »[7]. Du coup, énoncer le pluriel de la singularité est perçu comme étant l’un des moyens les plus efficaces pour négocier le Babel des races, des cultures et des nations rendu inévitable par la longue histoire de la globalisation[8]. Telle était la situation, du moins jusqu’à l’éclatement, il y a peu, de la « guerre contre le terrorisme » dont l’une des conséquences est le relatif renfermement des États-Unis sur eux-mêmes.

Si leur lieu d’éclosion est le monde anglo-saxon, ces courants intellectuels ont néanmoins été fécondés, du moins en partie, par des aspects déterminants de la pensée française de l’après-guerre. Ainsi en est-il, pour ne citer que quelques exemples, de la déconstruction des conceptions essentialistes de l’être humain et de la nature ; des rapports du sujet et du langage dans la structuration de la subjectivité ; du scepticisme face aux postulats de la raison trancendantale ; ou encore de l’importance désormais accordée à l’hétérogénéité des temporalités. Il suffit, pour s’en convaincre, d’évoquer les relectures et la réappropriation souvent très critique, par les meilleurs intellectuels représentatifs du courant postcolonialiste, de celui des *subaltern studies* ou des courants féministes et gay par exemple, des thèses de Barthes, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida et autres, et la place qu’occupent ces auteurs français dans leur arsenal théorique, leurs modes de raisonnement et leurs systèmes d’argumentation.

Il se trouve cependant qu’en France même, ces courants sont venus se heurter contre le mur d’un narcissisme politique, culturel et intellectuel dont on pourrait dire que l’impensé procède d’une forme d’« ethno-nationalisme racialisant ». À première vue, cet ethno-nationalisme racialisant est d’autant plus surprenant qu’il fleurit à l’ombre de l’une des traditions de la pensée politique qui, dans l’histoire de la modernité, ont fait montre d’une sollicitude radicale sinon pour « l’humain » en général, du moins pour l’« homme » et pour la « raison ». Cette pensée a tenu « l’homme » et la « raison » pour les deux figures par excellence de la souveraineté du sujet en même temps qu’instances fondatrices du savoir et de l’agir, et finalement, expériences originaires à partir desquels se lisent aussi bien le

monde que la vérité du politique, de l'éthique et de la culture. C'est cette sollicitude radicale pour « l'homme » et pour « l'être humain » qu'est supposé incarner le concept de la « république » dont la modernité même s'exprime à travers l'idiome de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.

Or, historiquement, chaque fois qu'il a fallu reconnaître la figure de « l'homme » dans le visage d'Autrui défiguré par la violence de la race, cette sollicitude pour le sort réservé à « l'homme » et à la « raison » a vite montré ses limites. Dans l'histoire de la république, l'esclavage et le fait colonial constituèrent la mise en forme institutionnelle la plus explicite de la visée destructrice dont la race est porteuse. De fait, en quoi consistent la race et le racisme – et inversement en quoi consistent la mise en esclavage et l'assujettissement colonial – sinon en le pouvoir de se représenter autrui comme « déchet » et en la capacité de l'assigner à cet état de déchet « de son vivant même[9] ? ». Le versant nocturne de la république, l'épaisseur inerte où vient s'engluer sa radicalité, c'est donc bel et bien la *race*. Car, la race est cette plage obscure où, placé par la force du regard de l'autre, l'être humain se retrouve dans l'impossibilité de savoir en quoi consiste l'essence de son travail.

Plus radicalement, elle est la région abyssale où « l'homme » perd le pouvoir de se représenter la vie. Emplacement fictif et espace irréel, elle met en échec notre savoir sur la manière de reconnaître « l'homme » et de discourir à son sujet. Dans une large mesure, tout analytique de la finitude fondamentale de « l'homme » doit commencer par prendre la critique de la *race* comme son point de départ et d'arrivée. Car la *race* est ce qui permet de penser les temps au cours desquels « l'homme » disparaît, s'évanouit, ou n'existe tout simplement plus : la tache aveugle à partir de quoi il est impossible de connaître « l'homme » et de marquer, pour lui, cette sollicitude radicale dont la république se veut par ailleurs l'expression ultime.

Il se trouve que dans ce vieux pays, la France, une imprenable tradition héritée de la révolution de 1789 et de la Terreur et opérant par nationalisation de l'idée d'universalisme, n'a cessé de nier le fait brutal de la race, sous le prétexte que la revendication du droit à la différence – peu importe laquelle – contredit le dogme républicain d'égalité universelle. Que la poursuite aveugle d'un idéal aussi noble dans des contextes de multiculturalisme objectif, de pluralisme racial et religieux, et d'une histoire coloniale toute récente, produise, en fin de compte, exactement le contraire

de ce que cet idéal stipule : voilà qui tarde à faire l'objet d'une prise de conscience conséquente.

Or, au nom du principe d'égalité, la tradition française d'universalisme abstrait affirme qu'en son essence, le projet de la modernité consiste à « désubstantialiser le social pour le ramener à une quotité : celle des conditions d'équivalence et de commensurabilité entre des individus indépendants », compte non tenu de leur appartenance à des communautés culturelles ou religieuses distinctes[10]. Ainsi s'explique la dérision qui accueille, dans la plupart des milieux bien pensants, toute référence aux politiques dites de discrimination positive. À cette cécité s'ajoute sinon le refus, du moins la difficulté d'imaginer l'histoire et la mémoire comme histoire et mémoire de la responsabilité.

Ce refus de responsabilité – qui est en même temps un refus de l'aveu et une volonté active d'oubli – se donne notamment à voir lorsqu'il s'agit d'interroger sérieusement le passé colonial[11]. Préoccupée de dénoncer « l'esprit du Goulag », l'intelligentsia en est venue à refouler cette face nocturne – constitutive de la république – que fut le colonialisme[12]. Dans les rares cas où un réexamen de cette période a été esquissé, la colonisation a été réduite à la manifestation d'une blessure de type purement narcissique[13]. Il s'est rarement agi d'intégrer dans la « bibliothèque » nationale les savoirs produits par les peuples anciennement colonisés ou par leurs descendants devenus, par la force des choses, des citoyens « d'Outre-mer ». Pratiquement invisibles, leur « droit de cité » dans les sphères publiques de la nation fait sans cesse l'objet d'une remise en question symbolique.

Comme le laissait déjà deviner Fernand Braudel, l'identité de la France se nourrit donc – et est le résultat – de l'inutile tension entre républicanisme et différentialisme[14]. Le projet républicain ayant été transformé en une manière de nationalisation d'un universalisme purement abstrait, l'on a fini par oublier que si « l'homme », chaque fois, se laisse repérer sous des figures à chaque fois différentes et singulières, alors, aucune pensée du sujet ne saurait être complète qui oublie que le sujet ne s'appréhende que dans une distanciation de soi à soi et ne saurait s'éprouver que dans la reconnaissance de l'Autre. L'existence de cette tension et le poids de cette « double conscience » expliquent, plus que toute autre chose, l'échec en France du postcolonialisme ou de la critique de la race – courants

intellectuels que l'on aurait tort de confondre avec ce que l'on désigne ici du terme péjoratif de « Tiers-mondisme ».

C'est elle également qui fait que, loin d'être l'équivalent pur et simple du cosmopolitisme, la phraséologie française de l'universalisme, dans son abstraction militante, sert avant tout de paravent à un nationalisme ethno-racial qui refuse de décliner son véritable nom. Il s'agit d'une forme d'universalisme qui « ne peut penser l'autre qu'en termes de duplication, de dédoublement jusqu'à l'infini d'une image narcissique » à laquelle est assujetti celui qui en est la proie[15]. À l'âge de la globalisation, c'est cette incapacité à passer au cosmopolitisme qui nourrit l'impasse théorique à laquelle la pensée française semble être désormais confrontée, y compris lorsqu'il s'agit d'imaginer un modèle de « gouvernement du monde » différent de l'unilatéralisme en vogue[16].

Positions

Revenons maintenant à *De la postcolonie* pour dire du titre de l'ouvrage qu'il indique clairement ce à quoi ce livre tourne le dos. Au-delà de sa définition immédiate – celle d'un temps dont le propre est de s'agiter ou encore de donner lieu à l'agitation et au tumulte, à l'absence de sérénité, ce vieil idéal constitutif de toute vie heureuse – la notion de *postcolonie* me permettait d'éviter l'écueil de lieux communs devenus si courants dès lors qu'il s'agit de l'Afrique et des mondes jusque il y a peu colonisés.

De ces discours, trois en particulier ont montré leurs limites. Le premier, il faut bien l'appeler l'afro-pessimisme. Il s'agit là d'un avatar de l'imagination raciste – la jouissance de l'idiot. Gouverné par la haine et l'exécration des Noirs, puis par le mépris du continent et de tout ce qu'il représente, le discours afro-pessimiste est un discours malveillant et irrationnel. De manière générale, on le reconnaît à sa manière d'expression – se déployant sans frein, dans une sorte de vierge énergie et d'absence de discipline. Discours d'une certaine forme de folie donc, parfois insensé, souvent distrait, jamais loin de l'injure, et que nous autres qui vivons sur place perdrions notre temps à vouloir réfuter tant il brille par sa sottise.

Vient ensuite l'africanisme. Sclérosé. Touché presque mortellement par son incapacité à penser philosophiquement, et de façon transversale (comparative). Tournant désormais le dos à ce qui, autrefois, fit sa force – le sérieux travail de terrain – il tend, de plus en plus, à ne plus élaborer sa connaissance de l'Afrique que sur la base de données fragmentaires, demi

vérités, mensonges, fictions et anecdotes recueillis vaille que vaille, que nul ne peut vérifier, mais auxquelles tous souscrivent et s'en vont répétant à qui mieux mieux.

Troisième série de discours : l'afro-radicalisme, l'afrocentrisme et leurs diverses variantes (le marxisme, le nationalisme, le panafricanisme, le nativisme, l'égyptomanie). Afro-radicalisme et afrocentrisme naissent d'une entaille originelle : la rencontre entre l'Afrique et son grand Autre, l'Occident. À plusieurs égards, cette rencontre est vécue comme un viol. Le moi (l'Afrique) n'y apparaît jamais que sous la figure d'un objet anal concédé à la violence du père (l'Occident)[17].

L'Occident est l'objet obscur de leur haine. À l'examen, ces discours n'énoncent aucune parole propre. Au contraire, captés par l'Autre, ils sont la manifestation d'un sujet dépossédé de sa subjectivité, de sa voix et de son désir par le démon dont il est la bête[18]. Acharnés à détruire la cause supposée de l'indignité dont souffrirait le Nègre, ils sont l'expression non seulement d'une subjectivité diffractée, voire en contradiction avec elle-même, mais aussi de divers mécanismes de défense mis en place par le moi lorsqu'il est confronté à une représentation inacceptable de lui-même. C'est une pensée qui vit le rejet par le grand Autre comme une éviration.

J'use donc de la notion de « postcolonie » pour me démarquer de ces formations du discours sur l'Afrique. Cette notion inventée de toutes pièces me permet également de prendre mes distances par rapport à deux courants intellectuels connus, le premier, sous l'appellation de *subaltern studies*, et le deuxième sous le nom de théorie postcoloniale (*postcolonial theory*)[19]. L'on ne saurait nier le rôle joué par ces courants dans la déconstruction des savoirs impériaux et dans la critique de toute forme d'universalisme hostile à la différence et, par extension, à la figure d'Autrui. En opérant une critique radicale de la pensée totalisante du Même, ils ont permis de poser les fondements d'une pensée de l'altérité, voire de la singularité plurielle – cette multiplicité dispersante à laquelle se réfère Edouard Glissant[20].

Mais à force de trop insister sur la différence et l'altérité, ces courants ont perdu de vue le poids du *semblable* sans lequel il est impossible d'imaginer une éthique du prochain – encore moins d'envisager la possibilité d'un monde commun, d'une commune humanité. D'autre part, en faisant de la lutte entre « père » et « fils » – c'est-à-dire du rapport entre colonisateur et colonisé – le paradigme en dernière instance du politique dans les sociétés non-européennes, ils ont occulté l'intensité de la « violence du frère

à l'égard du frère » et le statut problématique de la « sœur » et de la « mère » au sein de la fratrie. Au passage, ils ont brouillé notre intelligence du rapport entre désir de souveraineté d'une part et homicide, fratricide et suicide de l'autre[21].

Plus fondamentalement, et sans doute à cause de leur relative pauvreté philosophique, ces deux courants n'ont guère su penser la question de l'abjection et de l'impossibilité à signifier – marques essentielles assignées de force au signe africain dans le théâtre du monde. Impossibilité à signifier, non pas tant parce que le signe africain résisterait à tout processus de symbolisation, mais parce que pour la pensée du Même, il constituerait, en soi, un dehors irréductible, un reste impossible dont le sens et l'identité ne peuvent être pensés et dits qu'à partir d'un acte originaire d'expropriation. Cette récusation originaire de l'humain dans l'Africain – et donc cette fermeture à l'idée du *semblable* – cette tentative de confinement dans la différence brute, ce ravalement primitif du signe africain, c'est ce que Senghor, Césaire, Fanon et les autres se sont efforcés de contredire, parfois vaille que vaille, en fonction des moyens de leur temps[22].

Et, quant au fond, c'est à revisiter cette archive de l'abjection et de la forclusion, non plus dans le contexte du « meurtre du père », mais à l'âge de « la violence du frère à l'égard du frère » qu'invitait *De la postcolonie*. Ce faisant, ce livre cherchait à prolonger une tradition africaine de réflexion critique sur ce qu'il faut bien appeler *la politique de la vie à une époque où le frère et l'ennemi ne font plus qu'un* – le frère ennemi[23]. Et c'est bel et bien à ce niveau qu'intervient le spectre de Fanon.

Le lieu de la chose

Il se trouve en effet que, de tous nos ancêtres, c'est lui qui, en son temps, formula de la manière la plus lancinante une série de questions ayant trait à la politique de la vie. C'est la raison pour laquelle, à plusieurs égards, ce livre s'efforce de *penser avec et contre* Fanon.

S'agissant donc de la politique de la vie dans les archives africaines de la modernité, les questions peuvent être formulées de la façon suivante : dans un contexte où tout – ou presque tout – fait signe à la violence et à la mort, convoque la violence et la mort et octroie à l'une et à l'autre une place centrale aussi bien dans les procédures de constitution de la mémoire, les technologies et la pratique quotidienne du pouvoir que dans les récits que l'on fait de soi et dans les structures de l'imagination, qu'est-ce que cela

signifie de dire « Je suis un être humain », « Je suis vivant », ou encore « J'existe » ? Que veut-on dire lorsqu'on affirme « vouloir être libre » et « capable de décider par soi-même[24] » ?

Dans l'histoire la plus récente de notre modernité, la colonie, plus que la traite des esclaves, a été le lieu par excellence de jaillissement de la question de la vie. Qu'il en soit ainsi s'explique aisément : tout, à tout moment, en colonie, pouvait se muer en une figure de la violence, voire du trépas, la *lutte pour rester vivant* n'hésitant d'ailleurs pas à emprunter, lorsqu'il le fallait, le caractère d'une *lutte à mort*[25]. Cette présence de la mort dans la vie et de la vie dans la mort fait qu'il ne saurait y avoir de réflexion critique sur la politique de la vie qui ne soit, en même temps, une interrogation concernant les structures de la violence et du trépas.

S'agissant de la colonie, Fanon retrace la généalogie de ces structures bien au-delà des dispositifs politiques, culturels, militaires et économiques. Cette généalogie, il la situe, de façon centrale, dans les *domaines de la psyché*. La violence, dit-il, n'est pas seulement portée dans les maisons ; elle l'est aussi dans le cerveau du colonisé. Il montre à cet égard qu'en colonie, la *race* est bel et bien la scène primitive sur fond de laquelle se déploie la vie de la psyché. Lieu privilégié de toute l'activité fantasmatique, c'est en son nom que s'exerce le pouvoir de tuer ou de « civiliser », les deux termes étant d'ailleurs très souvent interchangeables. Ici, la *race* n'est pas seulement le moteur de la vie sensorielle. Elle est aussi une sorte d'entaille originelle : le révélateur de l'extraordinaire précarité du vivant.

Autrement dit, en colonie, la *race* est à la fois l'instrument et la scène du meurtre – son miroir, son inconscient et sa parure[26]. De ce point de vue, la guerre coloniale, lorsqu'elle a lieu, est toujours, quelque part, une *guerre des races*[27]. Le pouvoir de tuer – qui va d'ailleurs de pair avec le pouvoir d'avilissement et de violation – toujours, se masque derrière le pantomime du droit, y compris dans ses allures les plus grotesques et les plus comiques. Car le droit en colonie est nécessairement fille de la violence. Il repose sur une violence première, celle de la race. Cette violence première légitime la violence du droit colonial tout en en cachant le fondement primitif – lequel se trouve dans le profond *désir de meurtre* qui, comme on le sait, se cache dans les tréfonds de toute culture et toute civilisation[28].

Dans les conditions que je viens d'esquisser – et qui sont caractéristiques de la condition coloniale – Fanon nous apprend que la vie n'est pas donnée d'avance. Elle est une épreuve – épreuve sur soi et épreuve du monde, les

deux ensemble. Par conséquent, la politique de la vie est celle par laquelle l'on s'arrache à ses propres conditions historiques – à commencer par la race. Et, refusant de se laisser enfermer dans le regard de l'autre, l'on travaille à créer les conditions pour que l'histoire demeure toujours ouverte et le sujet jamais clos[29]. Le travail pour la vie, affirme-t-il, est de bout en bout une « praxis violente » et « totalisante », au sein d'une « grande chaîne », d'un « grand organisme violent » où chacun « se fait maillon »[30].

Poser le problème de la vie en ces termes oblige à s'expliquer sur le statut de *la mort en tant que telle*. Chez Fanon, la mort représente la figure extrême et paradoxale du politique. Fanon semble en effet tenir sinon la mort en soi, du moins l'acte de donner la mort pour l'événement historique par excellence. À ses yeux, donner la mort à l'ennemi est le dialecte privilégié de l'histoire, la langue du devenir-sujet, ou, comme il l'indique lui-même, « la praxis absolue »[31]. Fanon suggère que dans des contextes de sujétion absolue et d'abjection pour cause raciale, l'on ne devient *soi-même* qu'en s'accaparant de cette capacité de donner la mort. Vivre debout, c'est domestiquer, pour soi, cette puissance que l'ennemi cherche à monopoliser. Plus radicalement, Fanon semble dire que dans de tels contextes, donner la mort à l'ennemi n'est pas seulement un devoir, mais une responsabilité politico-éthique. « Pour le colonisé, affirme-t-il, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon »[32] – vie comme endurance, donc, et vie comme forme d'organisation en vue de la mort !

Définir une politique de la vie si étroitement dépendante de l'acte de donner la mort à l'ennemi – et du signe qu'est la pourriture – ne va pas sans poser des problèmes. Certains sont quasiment insolubles. D'abord, comme on le sait, on ne peut pas donner la mort à un ennemi surarmé sans risquer, dans le même geste, sa propre vie. La « donation de la mort » s'inscrit donc, de part en part, dans une structure de circulation régie, la plupart du temps, par la loi de répartition inégale des armes.

Ensuite, si « donner la mort » signifie également la possibilité de « se donner à soi-même sa propre mort » dans le grand sacrifice de soi que représente la guerre révolutionnaire, en quoi la logique du meurtre est-elle différente de la logique du suicide ? Par ailleurs, en quoi « donner la mort » au colon diffère-t-il, d'un point de vue purement éthique, du « droit de tuer » pur et simple (donner la mort pour la mort) qui est, comme on le sait, l'un des principes moteur du *colonat* ? Peut-on sérieusement envisager que l'histoire de la liberté humaine est une histoire à sens unique dont la loi,

obligatoire et incontournable, serait fondée sur la circulation généralisée de la mort ?

On connaît la réponse de Fanon : donner sa propre vie, ou encore tuer le colon, c'est *monter en humanité*. Pour lui, cette montée en humanité serait un acte intrinsèquement politique et moral. Il y a des moments de la pensée de Fanon où ce jaillissement revêt les allures d'un mystère orgiaque – un rite à la fois d'initiation, d'expiation, de désintoxication et de purification, un moment d'illumination.

De la postcolonie ne se satisfait pas de cette réponse. Elle s'applique difficilement à un contexte – le nôtre – où, dorénavant, il s'agit moins d'ôter la vie au colon que de faire face à l'épreuve du fratricide et du refus de « faire communauté ». L'on a bien vu, au cours de ce siècle, le danger que cela représente pour l'idée même de l'humain et du vivant, le fait que des mouvements insurrectionnels – voire des États – poursuivent, sous le prétexte de la liberté et de la souveraineté, des politiques où « donner la mort pour la mort » devient une fin en soi, libre de toute finalité éthique, et où la lutte politique vise non pas la négociation, mais l'anéantissement de l'adversaire transformé, pour l'occasion, en figure idéale de l'ennemi.

De la postcolonie suggère que pour sortir du cul-de-sac fanonien – celui de la circulation et de l'échange généralisé de la mort comme condition de la montée en humanité – il importe d'examiner dans quelle mesure *donner la mort à la mort* serait, en fait, le noyau de toute véritable politique de la vie et, partant, de la liberté. Dans ces conditions, la relation éthique résiderait dans la lutte pour que le souverain droit de tuer n'échappe jamais à la mesure d'une loi chaque fois plus souveraine : celle qui consiste à « donner la mort à la mort »[33].

C'est cette utopie radicale qui traverse, de part en part, *De la postcolonie*. Elle émerge avec force dans le chapitre intitulé « Le fouet de Dieu » – malheureusement peu étudié par les critiques. Dans ce chapitre, l'on s'efforce de montrer d'une part, qu'un tel projet comporte, en son essence même, un noyau de violence proprement métaphysique. D'autre part, j'indique que l'on ne peut exprimer l'inconditionnalité d'une telle utopie que sous une forme poétique, voire onirique. Cette utopie, ce projet radical qui consiste à « donner la mort à la mort » constitue, à mes yeux, l'ultime frontière éthique du politique – son horizon indépassable.

La politique de la vie, c'est-à-dire les conditions de possibilité du sujet africain de « s'atteindre lui-même », d'exercer sur lui-même sa souveraineté et de trouver dans ce rapport à lui-même la plénitude de son bonheur, tel était donc le cœur de mon interrogation. On l'aura compris : poser la question en ces termes indique le souci de ne pas céder au monde comme il va. Mais contrairement à la démarche ordinaire de la *postcolonial theory*, je ne m'en prenais au solipsisme du logos occidental que pour mieux ouvrir la voie à la critique de soi et à la pensée de la responsabilité.

Encore fallait-il trouver une manière de dire cette épreuve de la responsabilité et une langue pour en saisir le pouls. Face au caractère absurde de la plupart des discours sur le continent, il me semblait qu'une manière de sortir du carcan était d'expérimenter avec la langue, et d'abord de tenter de la dynamiter. Ce travail de démolition, j'ai essayé de l'accomplir par le biais de raccourcis, de répétitions, d'inventions, une manière de raconter qui fait usage tant de souvenirs et de digressions que de phrases qui se voudraient claires, « scientifiques », alignées les unes à la suite des autres. Mon écriture de l'Afrique se voulait tantôt ouverte, tantôt hermétique, faite de rythmes, de mélodies et de sonorités, d'une certaine musique, à la manière d'un « chant d'ombre » (Senghor) qu'il faudrait non pas l'ouïe seule mais tous les sens pour capter, pour entendre réellement.

J'étais à la recherche d'une écriture qui conduise le lecteur à la rencontre de ses propres sens. Mais ces rencontres, elles ne m'intéressent qu'en ce qu'elles sont fragmentaires, évanescentes, hachées, quelques fois ratées. Il s'agit de rencontres avec des zones surchargées de la mémoire et du présent africains et des régions de la connaissance qui ne se ramènent pas aux sciences sociales classiques : la philosophie, les arts, la musique, la religion, la littérature, la psychanalyse.

Cette écriture est étroitement liée à une manière de lire. Et notamment de lire la vie quotidienne, ce lieu privilégié où le sujet fait l'expérience de son histoire. J'insiste sur cette notion d'expérience. Pour ceux qui y sont impliqués, elle prend des formes variées, parfois insupportables. Dans ce dernier cas, la nudité de la prédation et la brutalité de l'horreur revêtent des allures fantasmatiques, voire cauchemardesques. Ce sont aussi des expériences où le réel et la fable se reflètent l'un l'autre. Chaque chose y renvoie toujours à plusieurs autres. Chaque chose en efface et en recrée d'autres, au sein d'une relation que l'on pourrait qualifier de proliférante, de falsifiante : *le pouvoir du faux*[34].

C’est ce pouvoir du faux qui donne à l’expérience de la postcolonie son caractère sinon unique, du moins sa part d’originalité. Ce caractère unique, on peut le résumer ainsi : absence de ruptures nettes et faiblesse des continuités ; partout force instoppable de la multiplication et de la falsification ; et finalement enchevêtrement des logiques tourbillonnaires et des logiques de l’inachèvement. Et c’est précisément cet enchevêtrement qui explique aussi bien la part de l’indétermination et de l’indécidabilité et celle de l’arbitraire dont traite le livre – les deux choses allant parfaitement de pair, en bien des cas.

Critiques

Une partie des critiques s’est intéressée aux aspects philosophiques et littéraires du livre[35]. Parmi les questions complexes qu’elle soulève figurent ce qu’elle considère comme : la problématique utilisation de la philosophie occidentale pour interpréter un objet (l’Afrique) que cette même philosophie a, auparavant, expulsé du champ de la rationalité et rendue inerte ; la relecture apparemment inachevée de la dialectique hégélienne du maître et de l’esclave ; les impasses politiques auxquelles conduirait une interprétation « post-structuraliste » de la violence et une dépendance trop prononcée à l’égard de la pensée herméneutique pour rendre compte de la subjectivité ; le soupçon d’historicisme ou encore d’une histoire politique sans sujet ; la question du rapport non résolu entre le politique, le théologique et l’esthétique ; le refus de se prononcer clairement sur la question de l’avenir et des conditions d’une politique de l’espérance ; le statut incertain des sources proprement littéraires et des stratégies discursives dans l’économie générale de l’ouvrage[36].

Les relectures politiques, quant à elles, ont surtout retenu de ce livre les arguments concernant la nature de la domination – ce que le livre appelle le « commandement ». Elles relèvent le poids que j’accorde à l’interaction entre le politique, le symbolique et le rituel dans la constitution de la sphère publique officielle. Elles notent également, soit pour les commenter ou pour en démontrer les limites, la dialectique entre coercition et consentement, ainsi que la carnavalisation des échanges entre dominants et dominés postcoloniaux – le souci étant, généralement, de réhabiliter les logiques de la résistance et du contre-pouvoir. L’anthropologie, pour sa part, a cru devoir relever le peu de place accordée au matériau ethnographique, le peu de souci accordé aux variations régionales dans la constitution de cet objet

qu'est la postcolonie, et la tendance à homogénéiser les pratiques des acteurs sociaux subalternes[37].

La thèse sans doute la plus controversée de *De la postcolonie* a trait à la vie sensorielle du pouvoir et à la logique de corruption mutuelle et de convivialité unissant les dominants et les dominés dans une même épistémè. Alors qu'une très grande partie de la théorie sociale des dernières années du vingtième siècle était préoccupée par les phénomènes d'identité, de contrôle social et de résistance, le chapitre central du livre affirme en effet que le moteur de la vénalité et de la brutalité postcoloniale se trouve être l'inscription de la relation politique entre gouvernants et gouvernés dans un ordre symbolique largement partagé. Cet ordre est gouverné par deux sortes de pulsions : d'une part le désir illimité d'acquisition des biens et des richesses (*chrématistique*), et de l'autre l'abrutissement dans la jouissance (*pleonexia*). Ces deux pulsions (posséder, détruire et s'auto-détruire) s'inscrivent dans une économie de la somptuosité et une *politique de la volupté* héritées à la fois des imaginaires historiques coloniaux et ancestraux de gouvernement dont elles se nourrissent. Ces pulsions se donnent notamment à voir dans les rituels publics quotidiens. Elles encerclent le pouvoir, le dévitalisent, le plombent et participent à sa dispersion, tout comme elles dissipent les possibilités de son renversement.

Cette économie de la somptuosité n'est guère fermée au don. Mais ici, don et dépense sont difficilement dissociables. Car, dans ses éclats furtifs, l'économie somptuaire est réfractaire à l'idée d'épargner ou de ménager. Qu'il s'agisse de dépenser des vies ou de gaspiller des biens, elle se caractérise, du coup, par son incontinence et sa débauche. C'est donc une économie de type souveraine, du moins dans le sens où Bataille, par exemple, disait de la souveraineté qu'elle est une manière de dépenser à fonds perdus, sans retour, et sans réserve.

Cette capacité à ne pas « penser le reste », à ne jamais différer la dépense, à être englué définitivement dans la vie – c'est cela qui confère à la postcolonie son ressort d'exubérance, sa stylistique, bref, son « être immédiat ». Le refus du pouvoir d'économiser la vie de ses sujets ou de la ménager repose sur l'idée selon laquelle il y en a en abondance (et donc elle est superflue). D'autre part, qu'il n'en reste plus assez ne fait paradoxalement qu'accroître gourmandise et prédation. À cause de ce refus d'économiser les personnes et les choses, le vivant, ici, court en

permanence le risque de s'abîmer, en fin de compte, dans la mort. Quant au pouvoir lui-même, il s'exprime avant tout sur un mode orgiaque.

Au lieu d'expliquer la nature et les causes de la domination par les raisons convenues (colonisation, impérialisme, lutte des classes, ethnicité et ainsi de suite), le livre propose de localiser, de manière générale, la source de la domination dans la rencontre intime entre la volonté de celui ou celle qui veut l'exercer et le désir de celui ou celle qui, se laissant séduire, s'y soumet ou tente de la capter, de la miner et, éventuellement, de l'utiliser à son profit. Le livre fait valoir, à travers maints exemples puisés dans la vie quotidienne, mais aussi dans la fiction, que la soumission en postcolonie a l'une de ses sources dans l'inconscient, dans l'assujettissement de tous, dominants et dominés, à un ensemble de signifiants majeurs. Ces signifiants sont régis par une double économie : l'économie de la jouissance et celle du désir dont on sait par ailleurs qu'elles ne sont pas sans lien avec la pulsion de mort.

Le livre ne nie pas qu'aussi bien la corruption mutuelle que les jeux de la servilité apparente soient ancrés dans des structures historiques d'inégalité et de pouvoir. Mais il fait valoir que l'enlacement des dominants et des dominés est constamment masqué, ratifié et réitéré par le biais d'une civilité de type cérémonielle et d'une prosaïque de la coercition fort ritualisée. En outre, l'inégalité ainsi produite est vécue par les uns et par les autres comme une forme d'échange et une forme de don. Dans ce jeu du commandement et de la soumission, cérémonies, grâces, échanges et dons permettent d'une part d'engendrer (et de faire semblant de s'acquitter) des dettes, et d'autre part d'instituer des réseaux de dépendance réciproque que cimente la commune participation à un même éthos[38]. En partie parce que cet ensemble de considérations ne fait pas partie du lexique autorisé d'une certaine tradition de pensée dite radicale, plus d'un critique en a déduit – à tort – que l'ouvrage participait d'un nihilisme postmoderne, voire cynique[39].

La corne d'abondance

L'autre relecture de *De la postcolonie* part de la question de savoir quelles figures revêt le pouvoir en postcolonie et de quels procès psychiques est-il le signifiant si on le soumet à un ré-examen à partir d'une « éthique de la différence sexuée » ? Judith Butler en particulier relève ceci comme la plus grosse lacune du projet[40]. Pour répondre aux questions fort complexes qu'elle pose, encore faut-il, au préalable, procéder à une analyse

généalogique des systèmes symboliques qui, en Afrique, ont permis de penser les mondes du sexe et de se faire une intelligence du commerce sexuel dans son rapport avec les mondes du pouvoir. Encore faut-il, ensuite, que les liens qu'entretenaient ces deux mondes (les mondes du sexe et ceux du pouvoir) avec les configurations fantasmatiques de la jouissance, du désir et de la volupté soient élucidés. Or, notre connaissance de ces réalités est pour le moins lacunaire[41]. Limitons-nous donc, ici, à souligner quelques paradoxes et à émettre quelques hypothèses.

Relevons tout d'abord qu'en postcolonie, le pouvoir revêt, d'entrée de jeu, le visage de la virilité. La *polis* est avant tout l'équivalent d'une *société des hommes*. Son effigie, c'est la verge en érection. L'ensemble de sa vie psychique s'organise autour de l'événement qu'est le gonflement de l'organe viril. Le pouvoir vit le processus de turgescence comme le moment au cours duquel il redouble sa taille et se projette lui-même au-delà de ses limites. Lors de cette poussée vers les extrêmes, il se démultiplie et produit un double fantasmatique dont la fonction est d'effacer la distinction entre la puissance réelle et la puissance fictive. L'effigie joue, à partir de ce moment, une fonction spectrale. En cherchant à dépasser ses propres contours, le corps du pouvoir expose, par la force des choses, sa nudité et ses limites et, en les exposant, s'expose lui-même et proclame, de manière paradoxale, sa vulnérabilité dans l'acte même par lequel il prétendait manifester sa toute-puissance.

Cette politique de la puissance sexuelle puise à diverses traditions patriarcales, les unes autochtones, les autres purement coloniales et modernes. Tout en développant des pratiques dont le but est de vêtir et de soigner le corps et ses apparences[42], le christianisme, par exemple, promeut dans ces sociétés l'éthos d'une chair vouée à la pénitence et volontairement meurtrie[43]. L'islam, par contre, n'hésite pas à glorifier une sexualité céleste dont la contrepartie terrestre constitue comme l'avant-goût[44]. Les traditions autochtones établissent une distinction plus ou moins nette entre la sexualité orgiaque et libertine d'un côté et la sexualité de reproduction de l'autre. Même si aucune culpabilité ne semble s'attacher à l'acte charnel en tant que tel, un ensemble d'interdits entourent néanmoins la sexualité de reproduction. Le complexe d'idées autour duquel s'organise la notion de la puissance mâle n'est donc pas dépourvu d'ambiguïté.

Traditions ancestrales et coloniales partagent l'idée selon laquelle le phallus – véritable corne d'abondance en même temps qu'organe privilégié

de la puissance, source de toute nomination, bref, signifiant des signifiants – serait le modèle du sexe accompli. C'est notamment le cas des deux monothéismes chrétien et islamique aux yeux desquels la souveraineté masculine constitue une propriété à la fois théologique et juridique. Les traditions autochtones épousent, sans conteste, l'idée selon laquelle virilité et féminité tiennent à la matérialité d'une différence d'organes. Sexualité et génitalité, du coup, se recoupent.

À la société des hommes fait face le monde des femmes, des fils et des enfants impubères. La symbolisation du sexe féminin emprunte diverses voies. Dans les pratiques sociales masculines de l'imagination sexuelle, le vagin, de par sa manière d'érection en creux, apparaît tantôt comme un contenant, tantôt comme une enveloppe ou une gaine dont la fonction est d'enserrer, de contraindre et de discipliner la démesure de la verge. Comme dans les contextes musulmans décrits par Hachem Foda, le vagin vient « border, contenir, mouler, délimiter ce qui s'érige »[45].

Ailleurs, d'autres attributs lui sont prêtés : appétit vorace et insatiable (l'abysse) ; gage de la vie (à travers les fonctions de reproduction et l'idéologie de la fertilité et de la maternité) ; signe par excellence de la menace (le trou dans l'autre, l'entaille originelle que symbolise notamment le sang menstruel). Dans tous les cas, ses significations symboliques sont presque toujours contradictoires. Elles oscillent entre l'attrait et la répulsion[46] (problématique de la laideur et de la souillure), la peur obscure de l'engloutissement (le pouvoir prétendument castrateur de la femme) et le siège de la vie (la fonction maternelle)[47].

De nombreux travaux montrent avec raison que l'antinomie mâle/femelle n'est pas aussi rigoureuse qu'on pourrait le penser à première vue[48]. Toujours est-il que la centralité de l'organe mâle dans l'imagination sociale consacre, de fait, la loi du père – et, de préférence, du père âgé. Et, comme le rappelle Lacan, « c'est avec ce pénis qu'on va faire un signifiant de la perte qui se produit au niveau de la jouissance de par la fonction de la loi »[49]. Ceci explique que dans différentes traditions africaines précoloniales et contemporaines, le phallus fasse l'objet d'un culte avéré au sein de diverses pratiques rituelles. L'acte sexuel est assimilé à un repas totémique mû, de bout en bout, par la dialectique de l'ingestion – ingestion de l'autre et ingestion par l'autre.

D'autre part, les traditions patriarcales du pouvoir en postcolonie sont fondées sur un *refoulement* originaire : celui de la relation homosexuelle.

Bien que cette relation prenne plusieurs formes, c'est la relation par l'anus qui, ici, est visée par les pratiques de refoulement. En effet, dans l'univers symbolique de maintes sociétés africaines précoloniales, l'anus était, contrairement aux fesses dont on chantait volontiers la beauté, l'éminence et les courbures, considéré comme un objet d'aversion et de souillure. Il représentait le principe même de l'anarchie du corps et le zénith de l'intimité et du secret. Symbole de l'univers de la défécation et de l'excrément, il était, de tous les organes, le « tout autre » par excellence. Or, l'on sait que dans les registres de l'imaginaire autochtone, le « tout autre », surtout lorsqu'il se confond avec le « tout intime », représente également l'une des figures de la puissance occulte et, surtout, de cet « autre du désir » qu'est l'envie immaîtrisable – le pouvoir de dévoration et de manducation[50].

Le paradoxe, ici, réside dans le fait que la violence du refoulement ne s'explique que par la sur-présence de l'homosexualité masculine en particulier, sinon dans les pratiques sexuelles ordinaires, du moins dans les rituels sacrés et l'inconscient sexuel de la société[51]. Le refus proclamé de la soumission homosexuelle à un autre homme ne signifie guère l'absence d'envie, partagée par l'un et l'autre sexe, « d'acquérir et de s'approprier le "Pénis idéal et idéalisé" »[52]. Dans les faits, l'avilissement et le dégoût dont l'analité fait l'objet dans le discours public va de pair avec son apparition récurrente sur la scène du symptôme, sous la forme de fantasmes divers.

Il n'y a qu'à voir, à cet égard, les fonctions qu'elle joue dans les fantasmes de permutation des rôles masculins et féminins, ou encore dans l'envie – éprouvée par la plupart des hommes et courante dans les techniques politiques d'assujettissement – de se servir d'autres hommes comme d'autant de femmes subissant l'accouplement et vivant leur domination sur le mode de la consommation du coit. Ajoutons à ce qui précède l'existence, dans les contes et les mythes, de créatures à double sexe ; ou encore, dans les luttes sociales et politiques, la pratique qui consiste à dépouiller l'ennemi de tout ce qui constitue les emblèmes de sa virilité et à les consommer (*le principe de la manducation du pouvoir*) ; ou encore l'obsession de régénération d'une virilité déclinante par le biais de concoctions et de toutes sortes d'écorces[53]. L'homosexualité fait donc partie d'une stratification très profonde de l'inconscient sexuel des sociétés africaines.

La mise en forme, la mise en œuvre et la mise en sens du pouvoir en postcolonie s'opérant sur le mode d'une érection infinie, l'on peut donc dire

que la statue de la postcolonie, c'est le pénis en état d'érection. Ce désir – inassouvissable – d'érection infinie correspond lui-même à un désir de souveraineté qui, lui-même, relève d'une souveraine impossibilité. Il s'explique en partie par le sentiment qu'a le pouvoir d'être cerné – à la fois par la menace de vulnérabilité et de féminisation dont la vulve est l'emblème primordial ; et par la possibilité d'éviration que représente l'analité, siège de la honte certes, mais également symbole de cet autre de la toute-puissance qu'est l'objet excrémentiel.

C'est dans ce contexte que la lutte politique revêt, presque toujours, les allures d'une lutte sexuelle et vice-versa. L'insulte ou la violence faite au corps de l'autre – et notamment au corps de la femme ne constitue qu'un des aspects – sans doute dramatique – de cette lutte. D'autres aspects – non moins violents – opèrent par inscription de la matière sexuelle au sein d'une économie spéculaire de la jouissance où le corps circule en tant que matière d'échange principal entre hommes et femmes. La vélocité avec laquelle la matière corporelle/sexuelle circule rend possible la mise en place d'un pouvoir de type moléculaire qui s'efforce d'exercer un contrôle définitif sur la puissance de la vie, mais dans l'acte même par lequel il ritualise la mort. Il s'agit, par exemple, pour les détenteurs du pouvoir comme pour les gens du commun, de maximiser chaque fois leurs avoirs virils ou, à l'occasion, féminins ; de multiplier les rites de vérification de la virilité ou de la féminité, de valider la sur-présence de la virilité ou de la féminité. Quant à l'objet du pouvoir, il est de procurer à celui qui le détient le *plus-de-jouir* possible. Dans la géographie anatomique de la postcolonie, les bourses constituent le signifiant symbolique privilégié et quasi animal de ce plus-de-jouir.

Chez les hommes, ce plus-de-jouir passe par le fantasme de possession d'un « objet » : la femme. Or, puisqu'il s'agit d'un « objet » impossible à posséder une fois pour toutes, la jouissance ne peut être qu'une jouissance dans la répétition. L'acte de possession est sans cesse à reprendre. À cause de cette compulsion névrotique de répétition, le rapport homme-femme se vit constamment sur le mode de la frustration. De fait, dans la lutte ou les échanges entre les sexes, il arrive souvent que le féminin cherche sinon à « mettre hors-jeu l'instrument »[54] en en obtenant, par tous les moyens, la détumescence et la chute (notamment là où il devient une arme du viol), du moins à frustrer les avoirs virils et à spolier la jouissance masculine de telle

manière que le vain espoir d'assouvissement étant sans cesse relancé, l'autre devient l'esclave de la vulve[55].

Le commerce entre les sexes et le commerce du pouvoir acquièrent, dès lors, un caractère purement répétitif, sans temporalité réelle, au sein d'une totalité toujours ouverte, mais au sein de laquelle il ne peut y avoir de jouissance que pétrifiée. Hommes et femmes sont alors portés, chacun dans ce cas, à se traiter mutuellement comme objets au sein d'une économie de la circulation que favorise la distinction entre « mère » et « épouse »[56]. D'où la destructivité apparente du désir. Comme le montre bien le roman africain postcolonial, la jouissance pétrifiée est, ici, cette part de jouissance « qui n'a rien à voir avec le plaisir, et que l'on convoite pour seulement la dépenser ». « Part maudite » donc, qui fait du jouir en postcolonie un pouvoir certes – un pouvoir non seulement jamais absolu, mais un « pouvoir de pure perte »[57].

L'on s'est étendu sur ces questions pour bien montrer qu'en postcolonie, la ligne de partage dans les positions sexuées n'est pas infranchissable. La parole qui dit la sexuation est, elle-même, fort complexe. C'est une parole qui assigne, à chaque sexe, une place prétendument fondée sur la nature des choses et la loi du destin – lequel destin est décidément anatomique. C'est également une parole qui se nourrit de la trivialisation de la relation sexuelle à laquelle les acteurs sociaux octroient alors un caractère ludique prononcé duquel ne manquent cependant ni élément du désir, ni sensorialité[58]. Certes, dans la logique du pouvoir postcolonial, la femme est avant tout un objet sacrificiel, un objet de la dépense et de la consumation. À titre d'exemple, la sexualité de l'autocrate fonctionne à partir du principe de la dévoration, du pouvoir d'avalement des femmes. Ce dernier déflore allègrement les vierges et s'en va, partout, semant, au gré de ses errances et caprices, à la manière du *philogunès* (amateur de femmes) dont traite Nicole Loraux dans le cas de la Grèce ancienne[59].

Une partie dominante de la sexualité est donc ici, vécue sur le modèle masculin de la décharge dont Freud dit d'ailleurs que le moment central est l'éjaculation. Ainsi que le fait remarquer Judith Butler, le masculin se vidange en éliminant le trop-plein de semence qu'il a accumulé. Cette valorisation de la voie expulsive s'opposerait à l'involution dont la femme est supposée faire l'expérience. Et il n'y aurait guère, ici, de séparation entre le phallique et le séminal. Comme l'indique le roman de Sony Labou Tansi, le corps de la femme garde le souvenir du potentat et les traces de ses

œuvres. Dans la logique phallique du pouvoir, n'est-elle pas, en tant que sujet dans le creux, conçue comme l'habitacle originaire de l'hôte pénien ? Analysée de ce point de vue, sa fonction première serait d'engloutir et d'avaler ce dont le potentat masculin s'est momentanément privé : la liqueur séminale supposée donner naissance à du vivant.

En retour, le potentat masculin court constamment le risque de se transformer en objet chu, déchu – la puissance défaillante. La terreur primordiale que vit sans cesse le pouvoir, c'est qu'un morceau de sa virilité lui soit volé (le fantasme d'ablation). Aussi, dire du phallus qu'il fait l'objet d'une statufication en postcolonie – ou encore affirmer que la lutte politique, ici, consiste d'abord en une manière de confrontation avec la statue – ne signifie point que la vulve ne fait pas l'objet d'un décodage privilégié. De fait, elle n'apparaît pas seulement comme un morceau de corps, mais au fond, comme un fragment de ce qui, « au sein du corporel lui-même, s'annonce comme promesse d'un autre corps et d'une autre vie, vie rassemblée autour de cette réserve corporelle »[60]. C'est ce monopole sur le vivant qui est contesté à l'homme.

La femme, en réalité, n'est donc jamais, ni toute entière, ni une fois pour toutes réduite à la position d'objet. Du coup, le pénis et la vulve constituent des emblèmes de deux types de pouvoirs bien différenciés. Plusieurs sortes de sexualités et de jouissance coexistent donc. La possession totale relevant de l'impossible, reste la dissipation. Quant au principe homosexuel, il menace constamment le masculin de finir sans nom, c'est-à-dire d'être bloqué dans sa volonté de se perpétuer en tant qu'espèce à travers la femme. Mais cette menace est elle même, à plusieurs égards, imaginaire. Car, ici, goûter aux plaisurs « gay » n'empêche guère d'assurer, simultanément, la reproduction par la voie hétérosexuelle.

Le temps qui vient et le temps qui reste

Reste donc la question de l'avenir – que les critiques me pressent d'affronter –, et qui n'a de sens que si elle est posée à partir d'une affirmation originaire. De fait si nous voulons interroger, si ce n'est qu'avec le plus élémentaire sérieux, nos avenirs possibles, un geste préalable est nécessaire : il nous faut d'abord séjourner auprès du nihilisme que représente *une politique de la vie qui prétend trouver ses fondements dans la circulation généralisée de la mort*. Ainsi que je viens de le démontrer, tel est en effet le paradoxe qui gît au cœur de la démarche fanonienne de la

montée en humanité (politiques de la libération) et des pratiques de jouissance en postcolonie.

Car le risque de circulation généralisée de la mort dans notre monde, voilà l'abjection contemporaine qu'il faut accepter d'habiter, ne serait-ce que provisoirement, afin de mieux en extraire, par inversion, les conditions d'une politique véritablement radicale dans le présent. L'angoisse d'être dévoré par l'animal totémique, quel que soit le masque que porte ce dernier, voilà ce qu'il s'agit de sonder. Ce qu'il nous faut penser, c'est le fait de nous retrouver dans le trou, à la place du trou, témoin de la Bête qui hante la nuit et du spectre qui plane sur le jour[61]. Il s'agit donc, dans un premier temps, de développer une interprétation du maléfice et des sortilèges, de ce qui mutile la vie et est à l'origine de la joie de haïr. Ceci suppose, à proprement parler, d'inventer une écriture et une langue capables d'aller à la rencontre des esprits des morts, dans un face-à-face radical avec la part nocturne de ce qu'est la vie dans le monde de notre temps.

Ceci dit, l'on est bien conscient du fait qu'à côté des figures de la lutte politique en tant que prise sur les corps, sur les choses et sur la vie (le modèle mortifère), il existe d'autres imaginaires et modalités de l'action historique. Ces imaginaires dessinent d'autres possibles historiques : politique en tant que don et donation, langages de la vie et de la fête, thématique de la joie et du plaisir dans leur relation avec le tragique, possibilités d'un rapport au monde qui ne se décline plus sur le modèle de la guerre des races[62].

La plupart de ces possibles sont encore en phase de germination – autant de pointillés sur une ligne qui est tout sauf droite ; ou encore de notes au bas d'une page somme toute assombrie. Car, il est difficile de nier qu'au regard de la scène générale de notre monde, l'Afrique est encore au sommeil. Tout, ou presque, y est encore soit à faire naître, soit à refaire. Les signes de ce qu'elle pourrait être doivent être déchiffrés, et l'espérance à laquelle ils donnent naissance entretenue. Ceci dit, il existe une différence qualitative entre le « principe d'espérance » auquel je tiens et l'optimisme de commande de ceux qui, emmurés dans le temps court de la nécessité brute (la plaie qu'il faut guérir, le corps qu'il faut vêtir et abriter, le puits qu'il faut creuser, l'école qu'il faut construire, le barrage qu'il faut ériger), pourraient m'accuser naïvement de succomber à la tentation du postmodernisme.

Sauf à verser dans l'eschatologie ou dans la divination, nul ne peut prédire le destin de ce qui est en germination. Et l'incertitude quant à « ce qui vient », la tension entre « autonomie » et « déterminisme », il n'est point besoin de la résoudre. Il nous faut en user comme d'un atout épistémologique en apprenant à lire et à écrire à partir de la faille. Nul besoin de synthèse, donc, fût-elle dialectique. Nul besoin, non plus, de « prescriptions ». Et il n'y a rien de « nihiliste » dans une telle attitude, bien au contraire.

Il s'agit donc d'interroger la vie et le politique différemment, à partir de catégories dont la valeur heuristique découle avant tout de leur plus-value philosophique, littéraire, artistique, esthétique et stylistique. L'ethnographie, la sociologie, l'histoire ou encore la science politique occupent une place dans ce projet. Mais elle n'est pas centrale, et c'est peut-être le prix à payer pour « ré-enchanter » l'Afrique et pour la sortir du ghetto dans lequel les « études africaines » l'ont emprisonnée.

Ce qu'une interrogation de nature herméneutique et phénoménologique attentive à l'histoire et à la culture finit par révéler, c'est que dans certaines situations, nos distinctions habituelles entre mort et vie, optimisme et pessimisme, éthique, politique et esthétique font grève car l'un, comme de nécessité, se fait l'incontournable et très réelle face de l'autre. Au point zéro de cet enchevêtrement se trouve la faille. Le travail politique consiste dès lors à parcourir, patiemment, ces lieux de tous les jours qui semblent avoir été désertés par les forces de la vie. Car dans ces espaces apparemment voués au néant et à la négation radicale gisent des possibilités insoupçonnées, celles-là même qui nous autorisent à ressusciter le langage et, par extension, la vie tout court.

Johannesburg/Paris, janvier-février 2005

---

1. Lors de l'écriture de cet avant-propos, j'ai bénéficié des commentaires et critiques de Sarah Nuttall, Peter Geschiere, Françoise Vergès et Stephania Pandolfo.

2. Voir, néanmoins, en langue française, la note de Tshikala K. BIAYA, « Dérive épistémologique et écriture de l'histoire de l'Afrique contemporaine », *Politique africaine*, n° 60, 1995, pp. 110-116 ; celle de Catherine COQUERY-VIDROVITCH dans H-Africa@h-net.msu.edu (March 2002), reprise dans les *Cahiers d'études africaines* n° 167, 2002 ; et le débat autour du livre dans *Politique africaine*, n° 91, 2003, pp. 171-194. La version anglaise de l'ouvrage, publiée sous le titre *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001, comporte un chapitre supplémentaire intitulé « La chose et ses doubles ».

3. Ce, malgré l'existence de traductions de quelques-uns des principaux textes de ces courants. Voir, en particulier, Edward SAID, *Impérialisme et culture*, Fayard, Paris, 1996 ; Arjun APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001 ; Paul GILROY, *L'Atlantique noir*, Paris, Kargo, 2003 ; Judith BUTLER, *La vie psychique du pouvoir. Théories de l'assujettissement*, Paris, Léo SCHEER, 2002 ; la compilation des textes présentés par Mamadou DIOUF, *Histoire indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales* Paris, Karthala, 1999. Lire également le numéro spécial de la revue française d'anthropologie *L'Homme*, n° 156, 2000, consacré aux « intellectuels en diaspora et théories nomades ».

4. Voir, par exemple, Paul GILROY, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 ; Kwame A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005 ; Iris YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; et *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, Seyla BENHABIB, ed., *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1987 et *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002 ; Wendy BROWN, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity,* Princeton, Princeton University Press, 1995 ; Nancy FRASER, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, New York, Routledge, 1997 ; Charles TAYLOR, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994 ; Axel HONNETH, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MIT Press, 1996.

5. Lire James TULLY *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; et Seyla BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

6. Paul GILROY, *After the Empire. Melancholia or Convivial Culture*, New York, Columbia University Press, 2005.

7. *Cf.* Jean-Luc NANCY, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988, p. 96.

8. Lire, sur ces discussions, des vues aussi diverses que celles de Jean-François BAYART, *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004 ; et Paul GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993 ; Arjun APPADURAI, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

9. Jacques HASSOUN, *L'obscur objet de la haine*, Paris, Aubier, 1997, p. 27.

10. *Cf.* Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p. 13.

11. Lire à ce sujet les critiques de Françoise VERGÈS, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale*, Paris, Albin Michel, 2001 ; Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD, Françoise VERGÈS, *La république coloniale*, Paris, Albin Michel, 2003 ; et la timide critique d'Olivier MONGIN, « Création et culture à l'âge postcolonial », *Esprit*, mars-avril 2002, pp. 316-332.

12. Lire le numéro spécial de *Hommes & Migrations*, « L'héritage colonial : un trou de mémoire », n° 1228, 2000.

13. Lire Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD, « Les pièges de la mémoire coloniale », *Cahiers français*, n° 303, 2003.

14. Fernand BRAUDEL, *L'identité de la France*, Paris, 1986. Pour une critique de cette opposition, lire Jean BAUBÉROT, « Une société multiculturelle : jusqu'où ? », *Cahiers français*, n° 316, 2003.

15. Jacques HASSOUN, *L'objet obscur de la haine*, Paris, Aubier, 1997, p. 14.

16. Lire, « Vers une anthropologie comparative des démocraties modernes. Entretien avec Vincent Descombes (II) », *Esprit*, n° 263, 2000.

17. Lire à ce sujet la critique de V. Y. MUDIMBE, *L'odeur du père*, Paris, Présence africaine, 1977.

18. Pour une critique, lire Achille MBEMBE, « African Modes of Self-Writing », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, 2002, pp. 239-274 ; et la controverse dans *Public Culture*, vol. 14, n° 1, 2002, pp. 585-628 ; Voir également Nira WICKRAMASINGHE, « A Comment on 'African Modes of Self-Writing' », in *Identity, Culture and Politics*, vol. 2, 2001, pp. 37-42.

19. Sur ces courants, lire en particulier Edward SAID, *Orientalism: Western Representations of the Orient*, Harmondsworth, Penguin, 1978 ; Gayatri SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 ; Ranajit GUHA, ed., *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982 ; Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000 ; et, de manière générale, l'ouvrage de Robert J. C. YOUNG, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, London, Blackwell, 2001.

20. Lire notamment Edouard GLISSANT, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990 ; et *Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1994. Ailleurs, voir Dipesh CHAKRABARTY, *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

21. Pour une tentative d'interprétation de ces faits dans un autre contexte, lire Domenica MAZZÙ, sous la dir. de, *Politiques de Cain. En dialogue avec René Girard*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

22. *Cf.* L.S. SENGHOR, Œuvre poétique, Paris, Seuil, 1980. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1956.

23. Ré-interpréter, de ce point de vue, les travaux de Fabien ÉBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977 ; *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981 ; Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.

24. Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, la conclusion notamment.

25. Pour une étude récente, lire Olivier LE COUR GRANDMAISON, *Coloniser, Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

26. On peut, au demeurant, étendre cet argument aux contextes esclavagistes. Lire à cet égard Saidiya V. HARTMAN, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford University Press, 1997 ; Stephen M. BEST, *The Fugitive Properties. Law and the Poetics of Possession*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

27. Michel FOUCAULT, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 1997.

28. Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, pp. 61-63.

29. Frantz FANON, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952, conclusion notamment.

30. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2000, p. 90.

31. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, p. 82.

32. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, p. 89.

33. Pour une autre approche de cette question, lire Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

34. *Cf.* Achille MBEMBE, « Notes sur le pouvoir du faux », *Le Débat*, n° 118, janvier-février 2002, pp. 49-58.

35. Lire en particulier Ato QUAYSON, « Breaches in the Commonsense », *African Studies Review*, vol. 44, n° 2, 2001, pp. 151-166 ; et la contribution de Bruce JANZ au débat organisé par H-AFRICA dans http://www2.h-net.msu.edu/~africa/ (mars 2002). Lire, par ailleurs Adeleke Adeeko, « Bound to Violence ? Achille Mbembe's *On the Postcolony* », www.westafricareview.com/war/vol.3.2

36. *Cf.* en particulier les remarques de Juan OBARRIO, Mariane FERME, Jacques POUCHAPADAS dans *Politique africaine*, n° 91, 2003, pp. 171-194.

37. À l'exemple de Mikael KARLSTROM, « On the Aesthetics and Dialogics of Power in the Postcolony », *Africa 73*, n° 1, 2003 ; et Basile NDJIO, « Le carrefour de la joie... », manuscrit, 2004.

38. Sur cette controverse, lire notamment les contributions de Michel ROLPH-TROUILLOT, « The Vulgarity of Power », John PEMBERTON, « Disempowerment. Not », Fernando CORONIL, « Can Postcoloniality Be Decolonized? », Tejumola OLAYINAN, « Narrativizing Postcoloniality: Responsibilities », et Dan BORGES, « Machiavellian, Rabelaisian, Bureaucratic? », in *Public Culture*, vol. 5, n° 1, 1992, pp. 75-112.

39. Pour ce genre de critique, lire Jeremy WEATE, « Achille Mbembe and the Postcolony: Going Beyond the Text », *Research in African Literatures*, vol. 34, n° 4, 2003, pp. 27-56 ; et *African Identities* ; Catherine COQUERY-VIDROVITCH *in* H-AFRICA ; Tejumola OLANIYAN, « Narrativizing Postcoloniality: Responsibilities », Nkolo FOE, *in Le Patrimoine*. Lire également Stephen ELLIS, in *African Affairs*, n° 100, 2001, pp. 670-671.

40. Judith BUTLER, « Mbembe's Extravagant Power », *Public Culture*, vol. 5, n° 1, 1992, pp. 67-74.

41. L'on pourrait penser qu'une partie des observations de Fatima MERNISSI s'applique au monde musulman négro-africain. Lire *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Muslim* Society, London, Al Saqi Books, 1975 ; et *Scheherazade Goes West*, New York, Washington Square Press, 2001. De manière plus générale, voir Fethi BENSLAMA et Nadia TAZI, *La virilité en islam*, Paris, Éditions de L'Aube, 2004.

42. Lire à ce sujet, entre autres, Jean COMAROFF, John COMAROFF, *Of Revelation and Revolution*, vol. II, Chicago, Chicago University Press, 1992.

43. Lire, par exemple, Patrick VANDERMEERSCH, *La chair de la passion*, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

44. Aziz AL-AZMEH, « Rhetoric for the Senses. A Consideration of Muslim Paradise Narratives », *Journal of Arabic Literature*, XXVI, 1995.

45. Hachem FODA, « L'ombre portée de la virilité », in Fethi Benslama, Nadia Tazi, sous la dir. de, *La virilité en islam*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004, pp. 163-164.

46. Henri REY-FLAUD, *Le démenti pervers. Le refoulé et l'oublié*, Paris, Aubier, 2002, p. 119.

47. Voir les études rassemblées dans Signe ARNFRED, *Re-thinking Sexualities in Africa*, Almqvist & Wiksell Tryckeri AB, 2004.

48. Lire en particulier Marcel GRIAULE, *Dieu d'Eau* ; et *Masques Dogons*. Voir également Dominique ZAHAN, *La viande et la graine*, Paris, Présence africaine, 1969.

49. Cité par Claude LÉVESQUE, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002, p. 105.

50. Peter GESCHIERE, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1997.

51. Lire Stephen O. MURRAY, Will ROSCOE, eds., *Boy-Wives and Female Husband: Studies of African Homosexualities*, New York, St Martin's Press, 1998. Au sujet de la pratique du « thigh-sex » entre homes adultes et garçons, voir Dunbar MOODIE, « Black Migrant Mine Labourers and the Vicissitudes of Male Desire », *in* Robert MORRELL, ed., *Changing Men in Southern Africa*, London, Zed Books, 2001. En ce qui concerne les relations sexuelles entre femmes, lire Kathryn KENDALL, « Women in Lesotho and the (Western) Construction of Homophobia », *in* E. BLACKWOOD and S. WIERINGA, eds., *Female Desires. Transgender Practices Across Cultures*, New York, Columbia University Press, 1999.

52. Lucile DURRMEYER, « Et changer de plaisir ! », in Jacques ANDRÉ (sous la dir. De), *La féminité autrement*, Paris, PUF, 1999, p. 57.

53. Mieux que la littérature des sciences sociales, la littérature africaine rend compte de cet imaginaire. Lire, par exemple, Sony LABOU TANSI ou, plus récemment, Samy TCHAK, *Place des fêtes*, Paris, Gallimard, 200 ?

54. Terme repris de Lacan, Séminaire du 6 mars 1963 sur *L'Angoisse*.

55. Callixthe BEYALA, *Femme nue, femme noire*, Paris, Albin Michel, 2003.

56. Au sujet de cette distinction, lire Oyewùmí OYÈRÒNKÉ, « Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies », *Signs*, vol. 25, n° 4, 2000 ; et « Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies », *Jenda*, vol. 2, n° 1, 2002. En ce qui concerne la circulation des femmes en relation avec l'idéologie de la maternité, *cf.* Jane GUYER et son concept de « *polyandrous motherhood* » in « Lineal Identities and Lateral Networks: The Logic of Polyandrous Motherhood », *in* Bledsoe and Pison, eds., *Nuptiality in Sub-Saharan Africa. Contemporary Anthropological and Demographic Perspectives*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

57. Jean-François de SAUVERZAC, *Le désir sans foi ni loi. Lecture de Lacan*, Paris, Aubier, 2000, p. 255.

58. *Cf.* Tshikala K. BIAYA, « 'Crushing the Pistachio': Eroticism in Senegal and the Art of Ousmane Ndiaye Dago », *Public Culture*, vol. 12, n° 3, 2000.

59. Nicole LOREAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989.

60. Monique SCHNEIDER, *Généalogie du masculin*, Paris, Aubier, 2000, p. 127.

61. Pour une démarche de ce genre, lire Jacques DERRIDA, « La bête et le souverain », in *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004, pp. 433-476 ; et, du même auteur, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003.

62. Lire par exemple le numéro spécial de la revue *Le genre humain*, sous la direction de Barbara CASSIN et al., « Vérité, réconciliation, réparation », Paris, Seuil, 2004 ; et le numéro spécial des *Cahiers d'études africaines* 173-174, 2004, dirigé par Bogumil JEWSIEWICKI sur « Réparations, restitutions, réconciliations ».

Introduction

Le temps qui s'agite

> Non, ils n'étaient pas inhumains. Mais, voyez-vous, c'était cela le pire – ce doute qu'ils pussent ne pas être inhumains. Cela vous venait lentement. Ils hurlaient, bondissaient, tournoyaient, ils faisaient d'horribles grimaces, mais ce qui terrifiait le plus, c'était cette pensée de leur humanité – tout comme vous et moi – la pensée de votre lointaine parenté avec ce grondement sauvage et passionné[1].

Tenir un discours raisonnable sur l'Afrique subsaharienne n'est jamais allé de soi. Le faire en ce début de siècle l'est encore moins[2]. Tout se passe, en effet, comme si la critique la plus radicale des préjugés les plus aveugles et les plus cyniques sur l'Afrique se déroulait sur fond d'une impossibilité : celle d'en finir « avec quelque chose sans risquer de le répéter et de le perpétuer sous une autre forme »[3]. De quoi s'agit-il ?

D'un côté, l'expérience humaine africaine apparaît constamment dans le discours occidental – repris par certains autochtones – comme une expérience que nous ne pouvons pas comprendre par la seule force de la raison. En d'autres termes, l'Afrique ne possède jamais les choses et les attributs qu'il « est dans la nature humaine » de posséder. Ou, lorsqu'elle les possède, il s'agit, en règle générale, de choses et d'attributs de moindre valeur, de niveau peu élevé et de piètre qualité. C'est cette part d'élémentarité et de primitivité qui ferait d'elle l'univers par excellence des choses incomplètes, mutilées et tronquées, son histoire se réduisant à une suite d'échecs de la nature dans sa recherche de ce que l'on appelle « l'homme ».

Sur un autre plan, le texte sur l'Afrique subsaharienne se déploie presque toujours dans le cadre (ou à la lisière) d'un méta-texte sur l'*animal* ou, précisément, sur la *bête*, son expérience, son monde et son spectacle. Or, qu'est-ce qu'un animal dans l'entendement occidental sinon cette chose qui vit une certaine *pulsion* et qui, en comparaison avec l'humain, toujours

apparaît sous le signe de l'incomplétude. Dans ce méta-texte, le cours de la vie des Africains s'inscrit sous un double signe. D'abord celui de *l'étrangeté* et du *monstrueux*, de ce qui, tout en ouvrant devant nous une profondeur attirante, ne cesse de se dérober à nous et de nous échapper. L'on s'efforce par conséquent d'en découvrir le statut. Pour y parvenir, l'on procède comme s'il fallait d'abord sortir de notre univers de sens. L'Afrique ne doit-elle pas être saisie pour ce qu'elle est : une entité dont le propre est d'avoir une racine commune avec la brutalité absolue, l'emportement sexuel et la mort ?

Mais l'animal n'est pas seulement l'Autre absolu. C'est la raison pour laquelle l'autre signe sous lequel est inscrit le cours de la vie des Africains est celui de *l'intimité*. Dans ce dernier cas, l'on fait comme si, bien que possédant une structure auto-référée qui le rapproche davantage de *l'être-animal* que de *l'être-humain*, l'Africain appartiendrait, jusqu'à un certain point, à un monde qui ne nous est pas impénétrable. Au fond, il nous est familier. Nous pouvons en rendre compte de la même manière que nous pouvons comprendre la vie psychique de la *bête*. Nous pouvons même, à travers un procès de domestication et de dressage, conduire l'Africain à une vie humaine finalisée. Dans cette perspective, l'Afrique est essentiellement, pour nous, un objet d'expérimentation.

Il n'y a pas d'explication unique à cet état de choses. Rappelons d'abord, de manière générale, que l'expérience de l'Autre, ou encore le problème du moi d'autrui et des humanités qui nous sont étrangères a, presque toujours, posé des difficultés quasi insurmontables à la tradition politique et philosophique occidentale. Qu'il s'agisse du continent noir ou des autres « mondes non-européens », cette tradition a longtemps récusé l'existence de tout « soi » autre que le sien. Chaque fois qu'il s'agit de peuples différents par la race, par la langue et par la culture, l'idée selon laquelle nous avons, concrètement et typiquement, la même chair, ou encore que « ma chair a déjà le sens d'être une chair typique en général pour nous tous » (Husserl) devient problématique. La reconnaissance théorique et pratique du corps et de la chair de l'« étranger » en tant que chair et corps semblable au mien, bref, *l'idée d'une nature humaine commune, d'une humanité avec les autres*, a longtemps fait et continue de faire problème pour la conscience occidentale[4].

Mais c'est en rapport avec l'Afrique subsaharienne que la notion de l'« Autre absolu » a atteint son point d'orgue. Ainsi qu'on le sait désormais,

l'Afrique en tant qu'idée et en tant que concept a historiquement servi et continue de servir d'argument polémique à l'Occident dans sa rage à marquer sa différence contre le reste du monde. À plusieurs égards, elle constitue encore l'antithèse sur fond duquel l'Occident se représente l'origine de ses propres normes, élabore une image de lui-même et l'intègre dans un ensemble d'autres signifiants dont il se sert pour dire ce qu'il suppose être son identité[5]. Et parce qu'elle a été et reste cette fissure entre ce que l'Occident est, ce qu'il entend représenter et ce qu'il entend signifier, l'Afrique ne fait pas seulement partie de ses significations imaginaires. Elle est son inconscient, « ce quelque chose d'inventé » qui, paradoxalement, devient nécessaire à son ordre puisque « ce quelque chose » tient un rôle de première importance, et dans l'univers que l'Occident se constitue, et dans ses préoccupations apologétiques, et dans ses pratiques d'exclusion et de brutalité à l'encontre des autres[6].

Le long sommeil dogmatique

À cet égard, que ce soit dans le discours vulgaire ou que ce soit dans les énoncés prétendument savants, le continent est la figure même de l'étranger à soi-même. Il est semblable à ce « Grand Autre » dont Lacan évoquait l'inaccessibilité. En cette extrémité de la terre, la raison serait soumise à un procès permanent, et l'inconnu aurait atteint son point d'achèvement maximal. Figure acéphale menacée de folie et étrangère à toute notion de centre, de hiérarchie et de stabilité, l'Afrique serait cette immense caverne ténébreuse où viendraient se brouiller tous les repères et toutes les distinctions, et se dévoileraient les failles d'une histoire humaine tragique et malheureuse : pêle-mêle de demi-création et d'inachèvement, étranges signes, mouvements convulsifs, bref, abîme illimité au creux duquel tout ce qui se fait se fait sous la forme du fracas, de la béance et du chaos primordial[7].

Or donc, rien de ce que dit l'Afrique n'étant, par principe, intraduisible dans une langue humaine, force est d'observer que cette prétendue inaccessibilité ne découle ni de la difficulté intrinsèque de son propos, ni de ce qu'elle donne à voir et à entendre, ni de ce qu'elle dissimule. Elle découle du fait qu'il n'y a presque jamais de discours sur l'Afrique pour elle-même. Dans le principe même de sa constitution, dans son langage et dans ses finalités, l'énoncé sur l'Afrique est toujours le prétexte à un propos sur quelque chose d'autre, quelque autre lieu, d'autres gens.

Plus précisément, l'Afrique est cette médiation grâce à laquelle l'Occident accède à son propre inconscient et rend publiquement compte de sa subjectivité[8]. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas chercher trop loin pour figurer le statut de ce discours. Pour l'essentiel, il relève, de l'autofiction et, au pire, de la perversion.

Ce diagnostic peut surprendre par sa sévérité. C'est oublier que persiste encore, presque partout, le préjugé beaucoup trop simpliste et trop étroit selon lequel les formations sociales africaines relèveraient d'une catégorie spécifique, celle des sociétés simples ou encore des sociétés de la tradition[9]. Qu'un tel préjugé ait été vidé de toute substance par la critique récente ne semble rien y changer : le cadavre s'obstine à se relever après chaque enterrement et, bon an mal an, le discours vulgaire et une part importante des travaux prétendument savants restent largement tributaires de ce présupposé[10]. Trois traits majeurs caractériseraient les sociétés de la tradition. D'une part, ce que l'on pourrait appeler la *facticité* et l'*arbitraire*. Facticité dans le sens où, pour reprendre les termes de Hegel, « simplement, la chose *est* ; et elle *est* uniquement parce qu'elle *est* [...] et c'est cette immédiateté simple qui constitue sa *vérité* »[11]. Il n'y aurait donc rien à justifier. Les choses et les institutions ayant été là depuis toujours, il n'y aurait nul besoin de les fonder sur quoi que ce soit d'autre que leur être-là en fait. Arbitraire dans la mesure où, en opposition à la raison dans les pays d'Occident, le mythe et la fable seraient ce qui, ici, dirait l'ordre et le temps. Puisque mythe et fable exprimeraient le pouvoir même de l'originaire, rien dans ces ensembles ne serait, comme on vient de le noter, passible de justification, et peu de place serait laissée à l'argumentation libre. L'invocation du temps des commencements suffirait. Empêtrées dans une relation de pure immédiateté au monde et à elles-mêmes, de telles sociétés seraient incapables d'énoncer l'universel.

Deuxièmement, en plus d'être mues par cette force aveugle qu'est la coutume, ces ensembles vivraient sous le poids des charmes, des sortilèges et des prodiges et seraient réfractaires au changement. Le temps, « toujours déjà-là », « depuis toujours », y serait stationnaire. D'où l'importance de la *répétition* et des cycles, et la place centrale qu'occuperaient, dans la vie effective, les procédures de l'enchantement et de la divination, ainsi que les stratégies d'accoutumance, par opposition à celles de rupture. L'idée même de progrès viendrait s'y désintégrer. Le changement y surviendrait-il – chose rare au demeurant – qu'il suivrait, comme de nécessité, une

trajectoire désordonnée et un cours accidentel dont l'aboutissement ne pourrait être qu'un chaos indifférencié. Enfin, la personne, dans ces sociétés, aurait la prédominance sur l'individu, cette dernière catégorie étant, ajoute-t-on, « une création proprement occidentale »[12]. En lieu et place de l'individu, on aurait des entités captives des signes magiques, au sein d'un univers enchanté et féérique où la puissance d'invocation et d'évocation remplacerait la puissance de production, et où le merveilleux, la fantaisie et le caprice cohabiteraient non seulement avec la possibilité du malheur, mais avec son actualité.

Plus que toutes les autres régions de l'univers, l'Afrique subsaharienne apparaît donc comme le réceptacle par excellence de l'obsession et de la circularité du discours occidental sur les faits d'« absence », de « manque » et de « non-être », d'identité et de différence, de négativité, bref, du néant[13]. Et, contrairement à l'idée que s'en fait de Certeau traitant d'une autre question, le problème n'est pas que la pensée occidentale pose *le même* (l'identité à soi-même) en le posant *autre que l'autre*[14]. Tout ne se résume pas non plus à une simple opposition entre la vérité et l'erreur, ou encore à un affrontement entre la raison et cette forme de déraison que serait la fable, voire la folie[15]. En réalité, l'on est en présence d'un principe du langage et de systèmes de classification où *différer* de quelque chose ou de quelqu'un, ce n'est pas seulement *ne pas être comme* (au sens d'être non-identique ou encore être-autre). C'est aussi *ne pas être tout court* (non-être). Plus encore, c'est *n'être rien* (néant). À l'encontre de toutes les considérations de vraisemblance et de plausibilité, ces systèmes de lecture du monde tentent d'exercer une autorité d'un genre particulier, qui consiste à assigner à l'Afrique une réserve d'irréalité telle que le continent devient la figure même de ce qui est nul, aboli, et qui, en son essence, s'oppose à ce qui est : l'expression même de cette sorte de rien dont le propre est de n'être rien du tout.

Voilà, dans sa fermeture, le discours préalable sur le fond duquel tout propos d'Africain sur l'Afrique se déploie. Voilà le langage que tout propos d'Africain sur l'Afrique doit sans cesse raturer, valider ou ignorer, souvent à ses dépens. Contraints comme d'en répéter les postulats implicites, voilà l'épreuve dont nombre d'Africains ont passé leur vie à empêcher l'accomplissement erratique. Tant dans leurs objets, dans leur langage que dans leurs résultats, les fragments d'études rassemblées dans cet ouvrage s'efforcent de tirer les conséquences du fait que les effets théoriques et

pratiques de cette violence et de cette sorte d'extrémisme sont considérables. À partir d'un thème, la *contemporanéité*, ils cherchent à rendre compte, d'une manière aussi intelligible que possible, de quelques formes de l'imagination politique, sociale et culturelle dans l'Afrique actuelle, tant pour leur propre compte que dans la perspective d'une étude comparée des sociétés. Le problème, en effet, est de le faire d'une manière qui fasse justice à ce que J.-F. Bayart désigne « l'historicité propre des sociétés africaines »[16], c'est-à-dire, selon nous, les fondements de ce que l'on pourrait appeler leur « légalité propre », leurs « propres raisons d'être » et leur « rapport à rien d'autre qu'à elles-mêmes ». Pareille entreprise suscite d'innombrables difficultés méthodologiques et de définition que l'on ne peut pas disqualifier d'un simple revers de la main.

La première a trait à l'extraordinaire pauvreté de la littérature de science politique et d'économie sur l'Afrique, et à la crise de ses langages, de ses procédés et de ses raisonnements[17]. Non point que rien n'ait été accompli, ou que de remarquables avancées n'aient pas eu lieu[18]. Non point que les autres disciplines aient fait preuve de moins de carences et de moins d'infirmités[19]. Occupées à expliquer, soit les événements singuliers et insubstituables, soit les représentations symboliques et identitaires, l'historiographie récente, l'anthropologie et la critique féministe d'inspiration foucauldienne, néo-gramscienne ou post-structuraliste n'en finissent plus de tout problématiser en termes d'« invention » et d'« hybridation », de « fluidité » et de « négociation » des identités. Sous prétexte de se démarquer des explications univoques de la domination, elles ont fini par réduire les phénomènes complexes que sont l'État et le pouvoir à des « discours » et à des « représentations », oubliant ce faisant que les discours et les représentations ont une matérialité. La redécouverte du sujet subalterne et la mise en relief de ses capacités inventives ont pris la forme d'une interminable invocation des notions d'« hégémonie », d'« économie morale » et de « résistance ». Dans le droit fil d'une tradition marxiste dépassée, on a continué d'opérer comme si les conditions économiques et matérielles de l'existence trouvaient automatiquement dans la conscience des hommes leur reflet et leur expression. Pour rendre compte de la tension entre déterminants de structure et action individuelle, l'on est retombé dans le fonctionnalisme parsonien le plus grossier.

Ainsi croit-on avoir tout dit dès lors qu'opérant sur la base de dichotomies qui n'existent guère dans le vécu lui-même, l'on a indiqué que

les sujets de l'action, soumis au pouvoir et à la loi (le colonisé, la femme, le paysan, l'ouvrier, le réfugié, bref le dominé), disposent d'une conscience riche et complexe ; qu'ils sont capables de remettre en question l'oppression qui pèse sur eux ; et que le pouvoir, loin d'être total, est sans cesse contesté, dégonflé et réapproprié par ses « cibles »[20]. La faillite du marxisme en tant qu'outil d'analyse et projet totalisant et le reflux des théories de la dépendance aidant, l'explication économique des phénomènes sociaux et politiques contemporains et la prise en compte du caractère draconien de la contrainte externe ont presque disparu. Toutes les luttes sont devenues des luttes de représentation. Prélèvements, exploitation, corvées, impôts, prestations et coercition n'existent plus. En rupture avec l'inspiration wébérienne, tout est devenu « réseau », et nul ne s'interroge plus sur l'entreprise, le marché et le capitalisme en tant qu'institutions à la fois contingentes et violentes[21].

D'autre part, il est rare que l'on recourt aux effets de longue durée pour expliquer des cheminements sociétaux différents et pour rendre compte des phénomènes contemporains contradictoires. Notons, enfin, la persistance de la fausse dichotomie entre, d'une part, l'objectivité des structures et, d'autre part, la subjectivité des représentations – distinction sur fond de laquelle on n'a pas fini de mettre d'un côté le culturel et le symbolique, et de l'autre l'économique et la vie matérielle. Le refus de la perspective philosophique est tel que toute réflexion de fond sur les sociétés africaines et leur histoire s'en trouve délégitimée[22]. Seul domine désormais un paradigme fonctionnaliste trop réducteur en effet pour éclairer de manière intelligible les problèmes fondamentaux touchant à la nature de la réalité sociale et à la problématique du changement en Afrique.

Les études rassemblées ici partent de deux constats. Le premier postule que ce qui tient lieu de réalité sociale en Afrique subsaharienne, c'est un ensemble de pratiques socialement produites, matériellement codifiées et symboliquement objectivées. Ces pratiques ne sont pas seulement discursives ou langagières, même si l'on sait par ailleurs que l'expérience existentielle du monde est, ici comme ailleurs, symboliquement structurée par le langage. La constitution du soi africain comme sujet réflexif passe aussi par le faire, le voir, l'ouïr, le goûter, le sentir, le désir ou le toucher. Aux yeux de tous ceux qui sont impliqués dans la production de ce soi et de ce sujet, ces pratiques constituent elles-mêmes ce que l'on pourrait appeler des *expressions humaines significatives*.

C’est ce qui autorise à dire du sujet africain qu’il est comme n’importe quel autre sujet humain : il est producteur d’actes signifiants. Il va de soi que ces expressions humaines significatives ne font pas nécessairement sens pour tous, de la même façon. Le deuxième constat est qu’il n’existe de sujet africain, ni hors des actes et pratiques évoqués plus haut, ni hors du procès par lequel ces pratiques sont, pour ainsi dire, mises en sens. Une fois ces constats d’évidence faits, les textes qui suivent s’orientent dans deux directions, simultanément. D’une part, ils s’efforcent d’étudier certains des *lieux* et des *moments* de ce procès de mise en sens, tout en montrant comment, dans l’Afrique postcoloniale, ce procès est indissociable d’une individuation subjective. D’autre part, ils tentent de saisir, à partir d’une série d’exemples pris dans l’histoire et dans la vie quotidienne, les modes de constitution de cette subjectivité et sa relation avec le pouvoir en général.

Mais revenons à la littérature de science politique et d’économie pour indiquer comment ces disciplines ont entravé la possibilité même d’une intelligence des faits économiques et politiques africains. En effet, ces deux disciplines ont été, plus que d’autres, victimes des tendances visant à soumettre les sciences sociales à l’exigence d’utilitarisme social. Tout se passe comme si leur légitimité ne se trouvait plus dans l’obligation de produire des connaissances sur le monde africain réel *(ce qui est, effectivement)*, mais dans l’impératif d’ingénierie sociale *(ce qui devrait être)*. Le lien entre le développement des connaissances et la transformation possible des sociétés est, ici, posé comme une finalité explicite. Il en découle deux conséquences majeures.

D’une part, malgré les innombrables critiques dont les théories de l’évolutionnisme social et les idéologies du développement et de la modernisation ont fait l’objet, la production académique dans ces disciplines continue, pour l’essentiel, de s’effectuer en totale dépendance de ces deux téléologies[23]. Embourbées dans les exigences de l’immédiatement utile, enfermées de façon autoritaire dans l’étroit horizon des doctrines de la *good governance* et du catéchisme néo-libéral sur l’économie de marché, écartelées par les modes du jour sur la « société civile », la guerre et de supposées « transitions vers la démocratie », les discussions telles qu’elles sont coutumièrement menées ne se préoccupent plus guère d’intelligence et de compréhension du politique en Afrique ou de production de connaissances en général[24]. L’affirmation autoritaire des finalités (ajustement structurel, économie de marché, bonne gouvernance) devient,

dans ces conditions, une forme de violence et un désir d'assujettissement au sujet duquel l'on s'est peu interrogé.

D'autre part, et du point de vue de la production des connaissances, il en résulte que *l'on sait davantage ce que les sociétés africaines ne sont pas (ou devraient être), et de moins en moins ce qu'elles sont effectivement*. Du coup, et de manière générale, le propos est dogmatiquement normatif. Les interprétations sont, presque toujours, cavalières – et ce qui tient lieu d'argumentation, réductionniste. Les critères que les agents africains reconnaissent comme valides et les raisons qu'ils échangent à l'intérieur de leurs propres pratiques instituées de rationalités sont, aux yeux de beaucoup, sans valeur. Ce qui vaut pour les agents africains en tant que *raisons d'agir*, ce que leur prétention à *agir selon une raison* implique comme prétention générale à *avoir raison*, ce qui rend leur action intelligible à leurs propres yeux : rien de tout cela ne compte guère aux yeux des analystes. Les modèles s'autosuffisant indépendamment de toute référence à un contexte qui leur octroie une validité et leur fait signifier quelque chose, l'histoire n'existe pas. Pas plus que l'anthropologie. Il suffit de postuler, vaille que vaille, et sous la forme la plus intemporelle, la nécessité de « libérer » l'économie du poids de l'État et une réforme des institutions par le haut, afin qu'elles fonctionnent sur la base de normes décrétées universelles et désirables.

Or, l'affirmation des finalités ne peut se faire qu'en référence à des valeurs. Elle implique nécessairement l'exercice d'une forme de jugement et de subjectivité. Elle met en jeu des options morales et éthiques qui, elles-mêmes, renvoient à des convictions anthropologiques de base. Dans le cas de l'Afrique, force est de constater que le jugement est exercé alors même que la réflexion sur les fondements de la normativité n'est guère problématisée. Aucun débat n'a lieu au sujet des systèmes de valeur qui auraient pu soutenir cette normativité. Seul règne désormais un schématisme tragique dont la fonction est de voiler *le monde qui naît* et de transférer sur les sociétés africaines – transformées pour l'occasion en figures masquées – les traits d'un monstre qui, tressaillant devant sa propre figure, se dissout, selon les termes de Nietzsche, « dans une irréalité spectrale »[25].

Remarquons ensuite que de recherches faites avec soin sur le terrain, il y en a de moins en moins. La connaissance des langues locales, si essentielle à toute conception théorique et philosophique, est jugée inutile. Prolifèrent

désormais, en lieu et place d'études patientes et fouillées, des représentations spontanées qu'on possède et accummule sans savoir comment ; des notions que tous utilisent mais dont on ignore l'origine, et, pour reprendre la formule de Kant, « des assertions sans fondement, auxquelles on en peut opposer de tout aussi vraisemblables »[26]. L'une des conséquences de cet aveuglement est que le politique et l'économique africains sont condamnés à ne jamais surgir dans le champ de la théorie sociale que comme le signe d'un manque, le discours de la science politique et de l'économie devenant, pour sa part, celui de la recherche des causes de ce manque. Sur la base d'une dramatisation caricaturale, ce que l'imagination politique en Afrique est pour son propre compte est tenu pour incompréhensible, pathologique et anormal. La guerre sévirait partout. Grand corps mou et fantasque, le continent, impuissant, serait engagé dans un processus d'autodestruction ravageante. L'action humaine, stupide et folle, y suivrait presque toujours autre chose qu'un calcul rationnel. Cannibalisme, pandémies et pestilence partout imposeraient leur loi.

Non point que de détresse, il n'y en ait point. D'horribles mouvements, des lois qui fondent et ordonnent la tragédie et le génocide, des dieux qui se présentent sous le visage de la mort et de la destitution, des coups de tonnerre, des monstres qui guettent, des cadavres errant au gré des flots, des puissances infernales, des menaces de toutes sortes, des désistements, des événements sans réponse, des accouplements monstrueux, des ondes aveugles, des routes déroutantes, des forces terribles qui, tous les jours, arrachent les êtres humains, les animaux, les plantes et les choses à leur sphère de vie et les condamnent à mort : il y en a, en effet. Ce qui fait cependant défaut, loin des culs-de-sac, des constats à l'aveuglette et des faux dilemmes (afropessimisme contre afrocentrisme), c'est la radicalité du questionnement. Car ce que l'Afrique en tant que notion met en crise, c'est la façon dont la théorie sociale a, jusqu'à présent, pensé le problème, pourtant observable ailleurs qu'ici, du basculement des mondes, de leurs oscillations et de leurs tremblements, de leurs retournements et de leurs déguisements. C'est aussi la façon dont cette théorie a échoué à rendre compte du *temps vécu*, non pas synchroniquement ou diachroniquement, mais dans sa multiplicité et ses simultanéités, sa volatilité sa présence et ses latences, au-delà des catégories paresseuses du permanent et du changeant qu'affectionnent tant d'historiens.

Que toutes les sociétés humaines, sans distinction, participent d'un ordre complexe et riche d'aléas, de méandres et de bifurcations sans que cela implique pour autant leur nécessaire abolition dans une absence de centre : voilà ce qu'une certaine rationalité prétendant à l'universel, mais en vérité, se développant dans la contingence et le particularisme, n'a jamais pu comprendre. Le tourment de l'inaccomplissement et de l'inachèvement, l'enchevêtrement labyrinthique ne sont, en rien, des caractéristiques spécifiquement africaines. Fluctuations, volatilité et indétermination n'équivalent pas forcément au désordre. Et toute représentation du monde instable ne saurait automatiquement être subsumée sous l'appellation de chaos. Or, réduite à l'impatience et à l'ignorance, emportée par le délire verbal, les slogans et l'indigence linguistique (les uns ne lisent que le français, les autres ne lisent que l'anglais, bien peu parlent les langues locales), la littérature sombre dans la répétition et le plagiat.

Du coup, propos dogmatiques, interprétations cavalières, réécritures plaquées se multiplient. La description ethnographique, la distinction entre les causes et les effets, l'interrogation du sens de l'action pour les sujets humains concernés, la détermination de la genèse des pratiques, leurs enchaînements et leurs effets d'accumulation : tout cela a fait place nette au jugement instantané, souvent factuellement inexact, toujours encombré de représentations spontanées sur les mœurs politiques corrompues, le « retour » à la « barbarie », l'absence de prédictabilité et de vertu civique dans ces contrées. Au discours normatif et prescriptif de l'économisme se conjuguent désormais, et l'exhortation et le prophétisme social d'un certain politisme, et le misérabilisme d'un certain philantropisme. Le résultat est que si, aujourd'hui, on croit savoir à peu près tout de ce que l'État, les sociétés et les économies africaines *ne sont pas*, on ne sait toujours rien au sujet de *ce qu'elles sont, effectivement*. Les études rassemblées dans cet ouvrage se démarquent de cette brutalité expéditive et de la pensée du négatif qui en est le ressort. Non point que, dans l'absolu, l'on ne puisse pas imaginer de penser rigoureusement le négatif ou de fonder un savoir spécifique qui serait le savoir du non-étant, du néant (*l'être du ne pas être*). Mais parce qu'il n'est pas vrai que tant au point de départ qu'au point d'arrivée, l'Afrique, monstre incomparable, ombre silencieuse et lieu muet de la nuit, se ramène à une lacune.

Entre la généralité et la singularité

L'hypothèse centrale qui guide les textes qui suivent est que la légalité propre des sociétés africaines, leurs propres raisons d'être et leur rapport à rien d'autre qu'à elles-mêmes s'enracinent dans une multiplicité de temps, de rythmes et de rationalités qui, bien que particuliers et, parfois, locaux, ne peuvent pas être pensés en dehors d'un monde qui s'est, pour ainsi dire, dilaté[27]. D'un strict point de vue de méthode, ceci signifie qu'à tout le moins à partir du xvᵉ siècle, il n'y a plus d'« historicité propre » de ces sociétés qui ne soit, elle-même, encastrée dans ces autres temps et rythmes que conditionna largement la domination européenne[28]. Du coup, traiter de leur légalité propre ne consiste pas seulement à rendre compte de ce qui se noue, sur le continent même, à l'interface entre le travail des forces internes et celui des acteurs internationaux[29]. Cela suppose aussi une plongée critique dans l'histoire occidentale elle-même et dans les théories qui prétendent l'interpréter.

On voit tout de suite poindre à l'horizon deux sortes de difficultés. La première est liée à la possibilité même d'articuler une théorie rationnelle de la société. En effet, par-delà la pluralité des disciplines, leurs orientations particulières et leur constitution en spécialisations universitaires, la naissance et le développement des sciences sociales en Occident sont indissociables d'une volonté de comprendre les crises qui résultèrent du passage de la « communauté » à la « société ». C'est la raison pour laquelle l'on peut étendre à toutes les disciplines qui les constituent le raisonnement que J. Habermas appliquait autrefois à la sociologie. De fait, nées en tant que théories de la « société bourgeoise », leur finalité première était d'expliquer le cours que prenait la « modernisation » des communautés « pré-bourgeoises » en analysant les formes anomiques dans lesquelles cette « modernisation » se manifestait.

Or, très tôt, l'analyse du procès de modernisation capitaliste et de ses conséquences sur la société en vint à se confondre avec une interrogation plus vaste sur la signification de la modernité elle-même et sur le statut de la rationalité. Dans le contexte des Lumières, le concept de *rationalité* était étroitement lié à celui d'autonomie. L'un ne pouvait pas être pensé sans l'autre, l'idée d'un sujet autonome renvoyant, comme de nécessité, à la possibilité d'un sujet capable d'*auto-législation*. L'autonomie signifiait, d'autre part, la croyance en le fait que la société était capable d'agir sur elle-même, de se transformer en elle-même selon son propre projet, de construire son histoire de façon calculée, volontaire et consciente. C'est

ainsi qu'au cœur de la démarche des disciplines qui constitueront les sciences sociales, le souci de « décrire » aussi complètement que possible, d'« analyser » et d'« expliquer » de façon exhaustive, de « prévoir » autant que possible les formes diverses du *calcul social* acquit une telle centralité. Volonté de connaître et volonté de transformer se rejoignaient dans un même projet historique d'émancipation du sujet humain.

L'on sait aussi que dans l'histoire des sciences sociales en Occident, la prise en charge du problème de la calculabilité du monde social s'était, pour l'essentiel, effectuée à trois niveaux : théorique, méthodologique et empirique. C'est à ces trois niveaux que les disciplines en vinrent à se distinguer les unes des autres. Quelles que fussent ces différenciations, une chose, cependant, les unifiait. Qu'il s'agisse de l'économie, de l'histoire, de la géographie humaine, ou de la démographie, il s'agissait chaque fois de mettre en perspective les divers aspects sous lesquels l'agir humain était susceptible de rationalité. Jusque récemment, il était admis que la production de connaissances dites objectives sur la société passait nécessairement par la formalisation du savoir théorique en mathématiques et en modèles abstraits. La connaissance du monde était, elle-même, liée à la possibilité d'intervention sur ce même monde, un lien étroit unissant le connaître et l'agir.

D'autre part, la théorie sociale a toujours cherché à se légitimer en arguant de sa capacité à construire des grammaires universelles. Sur la base de cette prétention, elle a produit des formes de connaissance qui privilégient un certain nombre de catégories servant à découper le réel, à définir des objets d'enquête, à établir des rapports de similarité et d'équivalences (la comparaison), à opérer des classifications. Elle s'est aussi dotée d'outils lui permettant de poser des questions, d'organiser les descriptions et de formuler des hypothèses[30]. Or, ainsi qu'on l'a affirmé plus haut, cette même théorie sociale s'est définie avant tout comme perception efficace de l'Europe dite des Temps modernes[31]. À l'examen, elle vit sur un corpus créé, pour l'essentiel, à l'époque de la première industrialisation et de la naissance des sociétés urbaines modernes. En tant que phénomène, la modernité elle-même n'a été comprise que dans l'horizon du rationalisme occidental[32]. En d'autres mots, de Max Weber aux théoriciens de la déconstruction, le lien entre modernité, rationalisme et occidentalité ne relèverait pas de la simple contingence. Il serait constitutif de l'une comme de l'autre, au point où c'est précisément cette imbrication (cette

tautologie ?) qui serait « le propre de l'Occident », le distinguerait du reste du monde et ferait que ce qui s'est passé ici ne s'est pas produit ailleurs[33]. Ainsi en serait-il, par exemple, de la laïcisation de la culture, du désenchantement de la nature, de la fin de tous les miracles et de l'élimination du finalisme des religions, de l'ébranlement des affiliations et loyautés primaires, des coutumes et des croyances anciennes – affirmations dont la validité pourrait, si on le voulait, être profondément questionnée.

Toujours selon l'argument coutumier, la modernité se caractériserait aussi par la libération du sujet connaissant et sa souveraineté face à la puissance unificatrice de la religion et à l'autorité de la foi et de la tradition. Le triomphe du principe du libre arbitre (droit à la critique, droit de n'accepter comme valide que ce qui apparaît comme justifié), la capacité acquise par l'individu de se référer à lui-même, de contrecarrer toutes les absolutisations et d'atteindre la réalisation expressive de soi par le biais de l'art feraient partie des attributs de la conscience moderne. Il en serait de même de la différenciation intervenue entre les divers secteurs de la vie sociale (par exemple entre l'État et la bureaucratie d'une part, et, d'autre part, la sphère de la circulation des marchandises et les mouvements du marché ; ou encore entre la vie publique et la vie privée).

Pour l'essentiel, tradition hégélienne, post-hégélienne et wéberienne, philosophies de la praxis, heideggerianismes, nietzschéismes et philosophies de la déconstruction s'accordent donc pour partager la représentation selon laquelle la distinction entre l'Occident et les autres figures humaines historiques résiderait, dans une large mesure, dans la manière dont l'individu s'y serait progressivement émancipé de la tutelle des traditions et aurait atteint une capacité autonome à concevoir, dans le présent, la définition des normes et leur libre fondation par des volontés individuelles et rationnelles[34]. Toutes ces traditions partagent aussi, à des degrés divers, le préjugé selon lequel par rapport à l'Occident, les autres sociétés seraient primitives, simples ou encore traditionnelles dans le sens où le poids du passé y prédéterminerait les comportements individuels et limiterait, comme *a priori*, les aires de choix. La fondation des normes n'y emprunterait point le modèle de la délibération argumentée et publique, puisque la fondation argumentative des normes serait une invention spécifique de l'Europe des Temps modernes.

Dans ce contexte, lorsqu'elle est articulée, la critique de la modernité est toujours dirigée, soit contre le positivisme qui émanerait de la vie aliénée et

de la dépossession de soi par une forme de travail qui prive celui qui produit de la jouissance de ce qu'il a produit (Marx) ; soit contre l'assimilation totale entre raison et pouvoir, les prétentions à la validité ne masquant plus que de prosaïques prétentions à la puissance (Nietzsche) ; soit contre la corruption de tous les critères rationnels, la confusion entre raison, technicisme et domination absolue par des forces vulgaires et totalitaires (Horkheimer et Adorno) ; soit contre l'absolutisation de la raison réifiante, instrumentale et calculatrice (Heidegger) ; soit au nom de la mort supposée de toute forme d'interprétation unifiante et téléologique du monde (Derrida, Foucault...)[35]. Le différend ne porte donc pas sur l'occidentalité de la modernité, mais sur ce que « nous » ont légué les Lumières et sur les possibilités réelles d'accomplir les promesses d'universalité contenues dans les idéaux de l'*Aufklarüng*[36].

Que déduire de ces indications et de leur caractère tautologique, sinon qu'en se définissant à la fois comme perception efficace de la modernité occidentale – c'est-à-dire en se déployant à partir de conventions qui ont une valeur locale – et en se voulant, simultanément, porteuse d'une grammaire universelle, la théorie sociale s'est condamnée à toujours tirer des généralisations à partir d'idiomes dont le provincialisme n'est plus à démontrer, puisque tous les autres objets (non-occidentaux s'entend) se prêtent mal à une bonne connaissance à l'intérieur de ses paradigmes dominants[37]. C'est dans ce contexte que se pose la question, purement méthodologique, de savoir s'il est possible de proposer une lecture intelligible des formes de l'imagination sociale et politique dans l'Afrique contemporaine en se servant uniquement de structures conceptuelles et des représentations fictives qui ont précisément servi à dénier aux sociétés africaines toute consistance historique et à les définir comme altérité radicale, différence à l'état primaire et antithèse par excellence de l'Occident.

La deuxième difficulté est d'un autre ordre. Nous cherchons désormais à écrire l'Afrique dans un contexte caractérisé, plus que par le passé, par la reconnaissance de la pluralité des savoirs. La vision de la théorie sociale que l'on vient d'esquisser a subi, au cours des dernières années du XXe siècle, de profondes remises en cause. Il y a eu d'abord l'éclatement de l'univers des sciences naturelles et le recul du modèle newtonien. Le premier servait de référence aux sciences sociales dans la mesure où ces dernières cherchaient à en imiter les protocoles. Le deuxième constituait le modèle

unique de la rationalité scientifique. L'une des conséquences de cet éclatement est la mise en cause des raisonnements déterministes aussi bien dans l'élaboration des théories de la société que dans la définition des théories de l'action individuelle et sociale. Cette remise en cause est allée de pair avec trois processus dont l'importance ne saurait être sous-estimée. Le premier est le rejet des philosophies totalisantes de l'histoire et la reconnaissance de la contingence du social et de l'historique. Le deuxième est *l'affirmation de la multiplicité des mondes et des formes de vie*. Le troisième est la reconnaissance de l'existence de formes du savoir distinctes du savoir dit scientifique. Tous ces développements ont conduit à une redéfinition des rapports entre objectivité et représentation ; entre sujet et objet, entre explication et narration. Dans des cas extrêmes, ils ont entraîné une remise en cause du statut de la « vérité » scientifique elle-même.

Nous avons suggéré plus haut que le projet de la modernité reposait, entre autres, sur la possibilité de réalisation du progrès et sur l'espoir d'une victoire définitive de la raison sur toutes les formes d'obscurantisme. Or, de plus en plus nombreux sont ceux qui postulent l'échec de ce projet. Le faire n'implique pas nécessairement être « postmoderne ». C'est, avant tout, réaliser que l'héritage du rationalisme occidental ne vaut plus de façon incontestée. L'idée de rompre avec les Lumières et ce qu'elles ont promu a, de fait, favorisé le développement d'une *compréhension décentrée du monde*. Hors du cadre exclusif de la modernité occidentale, d'autres *formations de la conscience universelle* émergent, même si ce procès reste profondément lié aux conditions de l'impérialisme colonial et du capitalisme moderne – termes sous lesquels il faut entendre des choses très différentes d'un endroit à l'autre[38]. L'utopie marxiste d'abolition du règne de la marchandise en tant que condition et horizon incontournable de l'émancipation humaine s'est affadie. Ceci ne signifie point que le capitalisme aurait assuré un triomphe planétaire et qu'il serait devenu, ce faisant, l'agent unique et terminal de toute histoire possible.

Ces déplacements se conjuguent à d'autres. Sur un plan purement épistémologique, les questions du rapport entre le sujet et l'objet et celles d'objectivité et d'intersubjectivité ont dominé, pendant de longues années, les discussions sur les sciences sociales. Aujourd'hui, ces préoccupations semblent céder la place à des interrogations nouvelles sur le langage, la production des arguments, les conditions de vérité des énoncés, les

modalités de la compréhension. Deux conséquences majeures découlent de ces déplacements. La première est la prime désormais accordée à l'interprétation. Des extrémistes en viennent à en conclure qu'il n'existe pas de *réalité* ou de *fait* en tant que tels. Seuls existeraient des *récits*. Le pouvoir ne consisterait en rien d'autre que le pouvoir de fabulation, le pouvoir de faire accroire, de *représenter*. La deuxième conséquence est l'accentuation de la distinction entre la théorie et la description, le langage et la réalité. S'il est vrai qu'il n'existe que des récits, le problème central ne serait plus d'expliquer des mécanismes. Tout serait dans le langage. Et les limites de chaque langage correspondraient exactement aux limites des mondes dont ils serviraient de support.

Parallèlement à ces transformations des champs de la connaissance se dessinent des dynamiques sociales plus globales. La plupart s'inscrivent dans la conscience – caractéristique de la fin du XXe siècle et du début du XXIe – d'une entrée dans un nouveau *temps du monde* qui, par la force des choses, bouscule les clivages anciens et impose des références communes à l'ensemble de l'humanité. Les formes d'expression de cet ancrage dans le « temps du monde » sont complexes et variées[39]. Elles obéissent à des logiques aussi bien internationales que locales. Elles affectent profondément les façons dont les gens parlent, agissent, créent du sens, travaillent, s'usent, s'enrichissent et s'appauvrissent, se déplacent, font la guerre ou communiquent entre eux. Progressivement, un univers fait de fragments, de signes flottants, de textes ouverts, d'économies flexibles, de sens en constante mobilité s'affirme à notre conscience.

Des marchés instables, des économies soumises à des ajustements permanents, une temporalité marquée par l'aléatoire, la versatilité et la volatilité mettent à mal les explications classiques de la valeur, qu'elle soit sociale ou marchande. Sont remises en question les formes prises par le capital, la monnaie et les prix, les figures du profit, du pouvoir et du divin, bref, les liens complexes qui unissent la vie matérielle aux autres figures de l'imagination humaine. Sur le plan politique, l'opposition entre la puissance et la violence d'une part et entre la violence et la responsabilité de l'autre n'a peut-être jamais été aussi criante. Ces réalités nouvelles, éparses, plurielles, sporadiques, fragiles et parfois inorganisées et non institutionalisées, déstabilisent les catégories à partir desquelles l'on avait coutume d'appréhender le monde et de *dire la vérité*.

Pour toutes ces raisons, nous n'avons cherché, dans les pages qui suivent, ni à retrouver, en Afrique, des traces de la modernité européenne, ni à esquisser des comparaisons hasardeuses entre trajectoires historiques différentes. Le passé récent montre, en effet, que les outils à partir desquels l'on rendait compte de la vie humaine en général et de l'Afrique en particulier manquent désormais de pertinence. Ils obscurcissent plus qu'ils n'illuminent les choses. Plus généralement, un sentiment de profonde aliénation s'est installé par rapport aux sciences sociales et par rapport à leur capacité de rendre effectivement compte des *mondes de la vie* et de la diversité des langages dans lesquels ces mondes s'expriment (langage esthétique, religieux, moral, scientifique...). Le scepticisme quant au pouvoir des sciences sociales d'analyser, d'expliquer, de prédire le cours de l'histoire des sociétés et de libérer ces dernières des servitudes de tout genre a été renforcé par le nihilisme postmoderne, l'afropessimisme et son autre démon, l'afrocentrisme, les diverses sortes de néo-évolutionnismes caractéristiques des discours de notre époque. Il n'est pas certain que cette crise puisse être surmontée par un simple recours aux notions d'hybridité, de multiplicité et de contingence.

Du temps à l'état naissant

Dans les pages qui suivent, nous nous sommes efforcés d'écrire des fragments de ce qui ressemblait à l'Afrique en tenant compte de ces déplacements : l'éclatement de l'univers des sciences sociales et le recul du modèle newtonien qui servait de cadre de référence et de modèle, en dernière instance, de rationalité scientifique ; la perte de crédibilité des « grands récits » (croyance en l'inéluctabilité du progrès rationnel, en le sujet individuel, en une vérité universelle) ; l'affirmation générale de *la multiplicité des mondes et des formes de vie* ; la reconnaissance de l'existence de savoirs distincts du savoir dit scientifique (cas des savoirs narratifs) ; la pluralité des formes d'invention de la différence et de l'universel ; et la redéfinition des rapports entre objectivité et représentation. Ce faisant, il ne s'agissait pas de revenir sur la vieille question de savoir ce que cela signifie d'être africain dans le monde. Comme pour les Juifs à une période récente de leur histoire, nombre de penseurs africains, mus par la volonté de rebâtir une histoire de la « nation nègre » ont, en effet, consacré leur œuvre à offrir aux Africains une figure de leur destin historique saturée de sens[40]. Ils escomptaient, ce faisant,

attester des capacités des Africains à accéder à la sociabilité dans l'espace des nations et à se donner à eux-mêmes la figure de leur destinée. Un tel effort faisait partie d'un projet général d'affranchissement de la servitude et d'assimilation à un monde qui, dans une absence absolue de préjugé, échapperait désormais à la déraison, du moins le pensaient-ils.

Émancipation et assimilation passaient, pensait-on encore, par la production d'un discours apologétique fondé sur la redécouverte de ce qui était supposé être l'essence, le génie propre de la race noire. Elles requéraient également l'actualisation des possibilités qui étaient supposées être les siennes, ses capacités propres et sa puissance à se donner à elle-même une forme de raison dans l'histoire. L'horizon d'achèvement nécessaire de ce génie était sa fusion dans le creuset de l'universel[41]. Que cette lutte africaine pour la compréhension de soi-même ait été entachée, peut-être à son insu, de naïveté ne fait l'objet d'aucun doute. Son lieu de surgissement était le malheur, l'ombre de songes anciens et effroyables, véritables corridors aveugles, la détresse d'une existence privée de paix et de repos. Son imagination travaillait à des années, voire des siècles de distance, sur le souvenir d'une Afrique, immense poème pétrifié, que l'on jugeait disparue et incomprise[42]. Or, du fait de la tension inhérente au double projet d'émancipation et d'assimilation, la discussion sur la possibilité d'une modernité africaine en vint à être réduite à une interrogation sans fin sur la possibilité, pour le sujet africain, de réaliser un équilibre entre sa complète identification à la vie africaine « traditionnelle » (philosophies de l'authenticité) et sa démultiplication, puis sa perte, dans la modernité (discours de l'aliénation)[43].

Pour les hommes et les femmes de ces générations en quête d'un morceau de plénitude, telle était, en tous cas, la déchirure absolue. Notre projet n'était pas de reprendre, ici, cette problématique de l'identité et de la différence. Pour beaucoup, elle s'est souvent soldée, soit par l'acceptation d'une tragique dualité et d'un dédoublement intérieur, soit – à force d'insister sur l'absoluité du moi africain (thèses afrocentristes) – par une extraordinaire crispation identitaire[44]. Nous ne voulons pas dire que, dans le cauchemar chaotique qui suivit l'abolition de l'esclavage et qui déboucha sur la colonisation, la réaffirmation de l'identité noire fut quelque chose d'inessentiel. L'inconditionnalité de l'auto-position du moi occidental et sa négation active de tout ce qui ne se ramenait pas à lui avaient eu, pour contre-effet, de réduire le discours africain à une simple réaffirmation

polémique de l'humanité nègre. Mais, aussi bien la néantisation de cette humanité que sa réaffirmation n'apparaissent plus désormais que comme les deux faces stériles d'un seul et même acte : la vanité qui consiste à poser le moi en tant qu'opposition absolue au non-moi.

Ce qui distingue cependant notre époque des époques précédentes, l'écart apparemment sans retour, la déchirure absolue de notre temps, celle qui disjoint l'esprit et le scinde en plusieurs, c'est bel et bien encore l'existence contingente, dispersée et dépourvue de puissance. Existence contingente, dispersée et dépourvue de puissance, mais en tant qu'elle se dévoile sous la figure de l'arbitraire et du pouvoir absolu de donner la mort n'importe quand, n'importe où, n'importe comment et sous n'importe quel prétexte. Plus précisément, c'est l'actualité de l'arbitraire sur la longue durée. Pas n'importe quel arbitraire cependant. Mais l'arbitraire dans sa comédie et son horreur nue, ombre effective qui, tout en échappant à toute beauté, ne manque cependant point de clarté. Pas n'importe quel arbitraire, mais l'arbitraire en tant que violence humaine et contingente dont le propre est de commettre des actes de destruction qui, par leur nudité, leur masse et leurs effets d'enroulement, ont pour particularité de cacher la peine des humains, de la noyer dans un cercle infini dont le centre est, pour ainsi dire, partout. Il s'agit donc de cet arbitraire qui, accomplissant son œuvre propre et se validant lui-même par sa propre souveraineté, autorise que le pouvoir s'exerce comme droit de tuer et investit l'Afrique de morts qui sont à la fois au cœur de chaque époque et au-delà de toutes.

Or, la question de la violence et de la tyrannie a été posée aux Africains par leur passé ancien, par leur passé récent, qui tarde bien à se terminer. On retrouve cette obsession dans l'intelligence africaine du XIXe siècle. La traite des esclaves avait, en effet, porté ses effets jusqu'à des dimensions qui, aujourd'hui encore, nous restent inconnues[45]. Dans une large mesure, la traite est bel et bien cet événement sous le signe duquel l'Afrique naît à la modernité. C'est aussi la question de la violence humaine et contingente que pose, aussi bien dans ses formes que dans sa substance, le colonialisme. Au demeurant, traite des esclaves et colonialisme répondaient l'un à l'autre, comme en écho, avec, en creux, le doute sur la possibilité même de l'auto-gouvernement, et le risque, jamais disparu, de rejet du continent et des Africains, pour longtemps, dans les aléas d'une condition avilissante. Ce sont ces lignes de partage – mais aussi de continuités – que la philosophie africaine a échoué à prendre en charge. Sous-jacent au

problème de l'arbitraire et de la tyrannie tel que nous venons de l'esquisser gît, bien entendu, celui de l'affranchissement de la servitude et de la possibilité d'un sujet africain autonome. C'est pour donner une chance de surgissement à ces questions que nous nous sommes démarqués, dans ce livre, d'une problématique qui consisterait à examiner comment, en Afrique subsaharienne, l'on pouvait conserver à la raison son pouvoir critique ou encore par quels moyens on pouvait assurer son triomphe contre toutes sortes de superstitions, de coutumes et d'habitudes.

La question de savoir si un abîme infranchissable sépare l'Afrique de l'Occident est, en effet, pour nous, sans objet. Dans une tentative de forcer l'Afrique à s'expliquer avec elle-même dans le monde, nous avons essayé de problématiser, de la façon la plus productive possible, certaines des questions de portée générale suggérées par les concepts tirés de la théorie sociale, et notamment ces notions qui servent généralement à penser le temps, les liens d'assujettissement, les conditions de validation de la domination, l'effondrement des possibles historiques ou leur reconduction, la constitution symbolique du monde, la contrainte et la terreur comme limites de l'humain, ou encore les rapports à la transcendance et à la finitude. Là où ces concepts étaient manifestement incapables de désigner des figures particulières de la raison dans l'histoire africaine et dans les pratiques de ce temps, nous avons forgé de nouveaux vocabulaires.

En concentrant notre réflexion sur ce que nous avons appelé la *postcolonie*, le but n'était pas de dénoncer le pouvoir en soi. D'une part, nous voulions réhabiliter les deux notions d'époque et de *durée*. Par époque, nous voulions entendre, non point une catégorie simple du temps, mais un certain nombre de relations et une configuration d'événements souvent visibles, perceptibles, parfois diffus, « polycéphales », mais dont peuvent témoigner les contemporains, puisqu'ils en ont une vive conscience. En tant qu'époque, la postcolonie renferme, à la vérité, des durées multiples faites de discontinuités, de renversements, d'inerties, d'oscillations qui se superposent, s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres[46]. D'autre part, c'est la question même du *déplacement* que nous voulions poser. Pour le faire avec un tant soit peu de pertinence, il fallait rejeter les théories qui, proclamant non seulement « la mort de Dieu » et de « l'homme », mais aussi celle de la « morale » et du « sujet » au risque de disparition de toute référence axiologique et de tout objet autre que « soi-même » (l'auto-référentialité), réduisent les individus à de simples flux

pulsionnels et à un réseau de « machines désirantes » et « libidinales ». Notre préoccupation centrale était de repenser la thématique du sujet africain en train de surgir, de s'occuper de soi, de se désister ou d'être destitué dans l'acte et le contexte du *déplacement*.

Par déplacement, nous n'avons pas seulement voulu signifier dislocation, transit, ou « impossibilité d'une centralité autre que provisoire, ponctuelle ou en redéfinition permanente »[47]. Embrassant volontiers une perspective philosophique lorsqu'il le fallait, nous sommes partis de l'idée selon laquelle il y a un rapport étroit entre subjectivité et temporalité – que d'une certaine manière, l'on peut envisager la subjectivité elle-même comme temporalité[48]. L'intuition qui nous a guidés est qu'il existe, pour chaque temps et pour chaque époque, un « propre », un « particulier » – ou, pour reprendre un terme obscur, un « esprit » *(Zeitgeist)*. Ce propre et ce particulier sont constitués par un ensemble de pratiques matérielles, de signes, de figures, de superstitions, d'images et de fictions qui, parce que proposées à l'imagination des gens et à leur intelligence, parce que réellement éprouvées par eux, forment ce que l'on pourrait appeler leur « vivre au monde concret ».

Ce « vivre au monde concret » n'est pas seulement le champ où se déroule pratiquement leur existence. C'est le lieu où ils en font l'exercice, c'est-à-dire procèdent à la mise en jeu de leur vie et à l'affrontement avec les formes diverses de leur mort. Sur cette base, nous nous sommes posé la question de savoir quel est donc l'ensemble des choses qui confère à l'époque africaine actuelle un caractère d'urgence, sa marque distinctive, ses excentricités et ses prolixités, et qui en fait la stupeur et l'hilarité tout à la fois ? Qu'est-ce qui confère à cet ensemble de choses des significations partageables par tous ? Dans quels langages exprime-t-on ces significations ? Comment peut-on déchiffrer ces langages ? Tel est l'un des axes de la réflexion conduite ici, et qui nous a poussés à nous interroger, par exemple, sur le *fait* et le signe qu'est le potentat, les rapports entre le gouvernement des hommes et la multiplication des choses, les diverses formes d'indigence, le problème de l'excès et de la vulgarité, ou encore celui de la jouissance, de la finitude et de la folie telles qu'elles se déclinent dans les langages et les pratiques du merveilleux et du divin[49].

D'entrée de jeu, nous avons dû faire face aux deux difficultés suivantes. Premièrement, toute époque, est, en réalité, une combinatoire de plusieurs temporalités[50]. Et, s'agissant de la postcolonie, il ne suffisait pas de postuler

l'existence d'un *avant* et d'un *après* la colonisation pour épuiser le problème des rapports entre temporalité et subjectivité. S'interroger sur le passage de l'un (l'avant) à l'autre (l'après) et sur la question du *transit* que ce passage pose, ou encore reconnaître que chaque époque revêt des significations contradictoires aux yeux des différents acteurs n'étaient pas satisfaisants non plus. Encore fallait-il savoir comment, chaque fois, réinscrire cette multiplicité des temps pas seulement dans la longue durée, mais aussi dans les *durées autochtones*. Encore fallait-il, ensuite, penser le statut de ce temps propre qu'est le *temps à l'état naissant* ou, mieux encore, le *temps en cours*.

Penser pertinemment ce temps en train de surgir, ce temps en cours, supposait que l'on renonce aux visions classiques. Celles-ci, en effet, ne perçoivent le temps que comme un courant qui transporte individus et sociétés d'un arrière à un devant, l'avenir émergeant nécessairement du passé et succédant à ce passé qui, lui-même, est irréversible. Or, le centre de notre intérêt était ce temps propre que l'on pourrait appeler *le temps en cours, celui de l'existence et de l'expérience*, celui de l'insertion des sociétés africaines dans le présent du monde. Il était exclu que nous en rendions compte de façon plausible sans affirmer, au départ, trois postulats. D'une part, ce temps de l'existence africaine n'est, ni un temps linéaire, ni un simple rapport de succession où chaque moment efface, annule et remplace tous ceux qui l'ont précédé, au point qu'une seule époque existerait à la fois au sein de la société. Il n'est pas une série, mais un *emboîtement* de présents, de passés et de futurs qui tiennent toujours leurs propres profondeurs d'autres présents, passés et futurs, chaque époque portant, altérant et maintenant toutes les précédentes.

D'autre part, ce temps est plutôt fait de turbulences, d'un faisceau d'aléas, de fluctuations et d'oscillations plus ou moins régulières, qui ne débouchent pas toujours nécessairement sur le chaos (bien que cela soit quelques fois le cas). Par ailleurs, instabilités, aléas et oscillations n'entraînent pas toujours des comportements erratiques ou imprévisibles de la part des opérateurs (bien que cela arrive aussi). Enfin, une attention profonde à ses périodicités réelles montre aussi que ce temps n'est pas irréversible. Fait de brusques ruptures, de soudaines et brutales poussées, de volatilité, il échappe à toute modélisation simpliste et remet en cause l'hypothèse de stabilité et d'équilibre unique qui sous-tend la théorie sociale, notamment là où sa seule préoccupation est de rendre compte, soit

de la modernité occidentale, soit des échecs des mondes non-européens à la reproduire à l'identique.

Or, ce à quoi l'histoire des sociétés africaines nous renvoie, c'est à l'idée d'une pluralité d'équilibres et au fait qu'en tant que sociétés historiques, les formations sociales africaines ne convergent pas nécessairement vers un point, une tendance ou un cycle unique, mais qu'elles recèlent en elles la possibilité de trajectoires fractionnées, ni convergentes, ni divergentes, mais imbriquées, *paradoxales*. Sur un plan plus philosophique, on peut bien supposer que le présent en tant qu'expérience d'un temps est précisément ce moment où s'enchevêtrent différentes formes d'absence : absence de ces présences qui n'en sont plus et dont on se souvient (la mémoire), et absence de ces autres qui ne sont pas encore là et que l'on anticipe (l'utopie). C'est ce que nous nous sommes efforcés d'interpréter dans cet ouvrage. Il nous a alors semblé que ce qui distingue l'expérience africaine contemporaine des autres, c'est le fait que ce temps à l'état naissant est en train de surgir dans un contexte où l'horizon d'avenir est, aujourd'hui, apparemment fermé, alors même que l'horizon de passé s'est, apparemment, éloigné[51].

Deuxièmement, en concentrant notre attention sur le temps en train de naître, nous ne répudions pas seulement les modèles linéaires, l'ignorance qu'ils entretiennent et l'extrémisme auxquels ils n'ont cessé de donner lieu. La recherche sur l'Afrique n'a, en effet, pas brillé par ses efforts pour intégrer dans ses analyses les phénomènes non-linéaires. De même n'a-t-elle pas toujours su rendre compte des comportements complexes. D'une part, elle a assimilé toute non-linéarité au chaos, oubliant que le chaos n'est qu'un des corollaires possibles, et non le seul, des systèmes dynamiques instables. En outre, elle a sous-estimé le fait que l'une des caractéristiques des sociétés africaines sur la longue durée, c'est qu'elles peuvent suivre des trajectoires temporelles d'une grande variété et des oscillations de très grande amplitude que l'on ne peut réduire à une analyse en termes d'évolution convergente ou divergente qu'au prix d'un extraordinaire appauvrissement du réel. D'autre part, la recherche sur l'Afrique s'est littéralement trompée sur la nature des comportements des agents africains. En ne les considérant que sous l'angle de l'imprédictabilité et de l'irrationalité (puisqu'aux yeux de ces analystes, ils semblent ne pas relever d'un calcul de maximisation, mais d'impulsions émotives dont la généalogie se trouve dans des répertoires ancestraux), elle a appauvri notre entendement de notions telles que la rationalité, la valeur, la richesse,

l'intérêt, bref ce que cela signifie d'être sujet, c'est-à-dire capable d'*agir efficacement*, dans des contextes d'instabilité et de crise.

Dans cet ouvrage, le sujet en train de surgir, d'agir efficacement, de se désister ou d'être destitué dans l'acte et le contexte du *déplacement* renvoie, quant à lui, à deux choses. D'abord aux formes du « vivre au monde concret » évoqué tantôt, puis aux formes subjectives qui rendent possible toute validation de ses contenus, c'est-à-dire qui l'objectivent. Dans l'Afrique actuelle, le sujet qui *accomplit l'époque* et la valide, qui vit et épouse sa contemporanéité, c'est-à-dire, le « propre », le « particulier » de son monde présent et actuel est d'abord un sujet qui a, de « ce vivre au monde concret », une *expérience*. Il est un sujet d'expérience et un sujet validateur pas seulement dans le sens où il est une existence consciente ou encore parce qu'il a une conscience perceptive des choses, mais encore dans la mesure où son « vivre au monde concret » passe aussi – et est évalué – par ses yeux, ses oreilles, sa bouche, bref sa chair, sa corporéité[52]. Quels sont ces modes de validation de cette existence consciente ? Lesquels sont réactualisables ? Quelle est la part d'arbitraire dans cette réactualisation ? Et à quelles figures particulières de la raison renvoie cet arbitraire ?

Il n'est pas certain que ce livre réponde à toutes ces questions. Il n'est même pas sûr qu'elles aient été bien posées, ni que l'on dispose des moyens de les traiter. Il suffisait d'amorcer une réflexion sur le sujet africain postcolonial, son histoire et son présent dans le monde. Tout au long des études qui suivent, nous nous sommes efforcés d'« écrire l'Afrique », non pas comme une fiction, mais dans la dureté de son destin, sa puissance et ses prolixités, sans prétendre parler au nom de qui que ce soit. Nous avons, autant que possible, adopté l'attitude selon laquelle, à propos de ce continent, tout est encore à apprendre, et qu'à tout instant, les choses pouvaient nous infliger des surprises, voire un désaveu. La prétention n'était guère de « saisir et de reproduire la réalité effective de manière immédiate »[53]. Il nous suffisait, venant de là-bas et étant du monde, de tenter de dire ce qui, nous dit-on, semble résister à tout *dire*.

Le maigre résultat auquel nous avons abouti n'aurait jamais été possible sans d'interminables conversations avec Jean-Marc Ela et Jane Guyer sur ce que cela signifie de penser l'Afrique en ses rythmes et ses sonorités, ses énigmes aussi ; non comme un fossé infranchissable, mais comme un corps vivant, en sa force et en sa matérialité, tout comme dans la puissance de sa

présence au réel et son rapport douloureux au monde. Jean-François Bayart, Peter Geschiere, Bogumil Jewsiewicki, Richard Joseph, Crawford Young et Janet Roitman ont fidèlement accompagné ce cheminement. Nous sommes redevables à Jean Alter, Arjun Appadurai, Yao Assogba, Anatole Ayissi, Suleiman Bashir Diagne, Tessy Bakary, Karin Barber, T.K. Biaya, le regretté Richard Bjornson, Carol Breckenridge, Catherine Choquet, Catherine Coquery-Vidrovitch, Marie-Jo Descas, Mamadou Diouf, Fabien Éboussi Boulaga, Mariane Ferme, Mitzi Goheen, Hakim Ben Hammouda, Béatrice Hibou, Francis Higginson, Alcinda Honwana, Nancy Hunt, Murray Last, René Lemarchand, Birgit Meyer, Célestin Monga, Lydie Moudileno, Wambui Mwangi, Sarah Nuttall, Henri Ossebi, Pamela Reynolds, Luc Sindjoun, Michael Schatzberg, Comi Toulabor, Peter van der Veer, Françoise Vergès, Kamala Viswerwaran et Emmanuel Wonyu d'avoir commenté, à un moment ou à un autre, des chapitres du manuscrit ou d'avoir, par l'un ou l'autre biais, offert les espaces nécessaires pour repenser certaines des idées contenues dans cet ouvrage.

L'idée de les mettre sous la forme d'un ouvrage est venue de Lynn Hunt. N'eût été la diligence de Monica McCormick et de Scott Norton, tout ceci serait resté un vœu pieu.

Si les notes contenues dans ce livre ont quelque valeur, tout le mérite revient aux ami(e)s mentionné(e)s ci-dessus. Pour les approximations, les erreurs, les excès et tout le reste, *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*.

---

1. J. CONRAD, *Heart of Darkness*, New York, New American Library, 1950, pp. 105-6.
2. *Cf.* A. MBEMBE, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique africaine*, 53, 1993.
3. Remarque de J. BOUVERESSE à propos de Derrida et des philosophies de la déconstruction, *in Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit, 1984, p. 118.
4. La résolution de ce problème sur le plan philosophique ne connaît son véritable essor qu'avec les travaux de M. SCHELER, M. HEIDEGGER, K. JASPERS, et, plus tard, E. LÉVINAS ou encore P. RICŒUR. Lire aussi M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945 et J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943. Mais ici encore, ces études débouchent très souvent sur une sorte d'idéalisme pluraliste qui laisse chaque fois intacts les fondements mêmes du solipsisme occidental.
5. *Cf.* les travaux de V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988 ; et *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
6. C. CASTORIADIS rappelle fort à propos que « l'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations imaginaires sociales, que nous pouvons et devons appeler un *monde* de significations [...]. La société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à ce monde de significations... Et ce n'est que corrélativement à ce monde de significations institué chaque fois, que nous pouvons réfléchir la question posée plus haut : qu'est-ce que l'"unité" et l'"identité", c'est-à-dire l'*eccéité* d'une société, et qu'est-ce qui tient une société ensemble. Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations ». Lire, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 480-81.
7. Pour une expression vulgaire de cette tendance, lire « Africa: The Heart of the Matter », *The Economist*, vol. 355, n° 8170, 2000, pp. 23-25.
8. Lire C. MILLER, *Blank Darkness*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
9. Cette démarche – qui consiste souvent, dans le même geste, à opposer « l'identique à soi » à « l'autre » en l'excluant – est à la base d'un contraste plus ou moins similaire, entre les sociétés supposées holistes et d'autres dites individualistes. Les premières valoriseraient « en premier lieu l'ordre, donc la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble, en un mot la société comme un tout ». Les autres, « en tout cas la nôtre, valorisent en premier lieu l'être humain individuel : à nos yeux, chaque homme est une incarnation de l'humanité tout entière, et comme tel il est égal à tout autre homme, et libre ». *Cf.* L. DUMONT, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 12. Lire aussi son *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
10. Pour ce genre de classification, *cf.* G. BALANDIER, *Le dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 25. C'est, en partie, pour disqualifier ce genre de considérations et pour remettre ces sociétés en situation historique que de nombreuses études récentes insistent tant sur la problématique de leur « invention ».
11. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 92. Les italiques sont de Hegel.
12. Pour une étude de la problématique de l'individu en Afrique, lire A. MARIE, (éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.
13. Sur ces notions, *cf.* KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947 ; J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943 ; HEIDEGGER, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
14. *Cf.* M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, ch. 5.
15. Lire M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 ; B. MOURALIS, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence africaine, 1993, pp. 15-74.
16. J.-F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
17. L'on abordait déjà ces questions dans J.-F. BAYART, A. MBEMBE, C. TOULABOR, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, pp. 9-64 ; puis 233-56.
18. *Cf.* le bilan fourni dans l'ouvrage apologétique de R. BATES, V.Y. MUDIMBE, J. O'BARR, *Africa and the Disciplines. The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press, 1993. À quoi il faudrait ajouter d'excellents travaux de langue française, dans différentes disciplines.

19. Pour un début de critique, voir par exemple F. COOPER, « Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History », *American Historical Review*, vol. 99, n° 5, 1994, pp. 1516-1545. Ou encore, J. COPANS, « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n° 1, 2000, pp. 21-42.

20. L'on n'est pas en train de dire que de telles affirmations sont nécessairement fausses. L'on est en train de suggérer qu'un projet de savoir cumulatif sur l'Afrique ne peut pas reposer sur des hypothèses aussi maigres sans dangereusement appauvrir la réalité. Tout réduire, soit à une question de « résistance », soit à un calcul quantifiable, c'est faire fi de la pluralité qualitative des fins de l'action humaine en général. Sur ces questions, lire P. BOURDIEU, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000 (en particulier l'introduction).

21. *Cf.* M. WEBER, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, tr. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992. Les meilleures études récentes sur les entreprises et la formation des richesses n'échappent pas à cette remarque. Voir notamment, Y.-A. FAURÉ, *Petits entrepreneurs de Côte d'Ivoire. Des professionnels en mal de développement*, Paris, Karthala, 1994 ; E. GRÉGOIRE, P. LABAZÉE (sous la dir. de), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993 ; S. ELLIS, Y. A. FAURÉ (sous la dir. de), *Entreprises en entrepreneurs africains*, Paris, Karthala-Orstom, 1995.

22. *Cf.* J. COPANS, « Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe ? », *Politique africaine*, n° 77, 2000, pp. 54-71.

23. Voir, sur ce point, les critiques de J. FERGUSON, *The Anti-Politics Machine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

24. *Cf.* B. HIBOU, « Économie politique du discours de la Banque mondiale en Afrique : du catéchisme économique au fait (et méfait) missionnaire », *Les Études du CERI*, 39, 1998.

25. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 62.

26. E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses universitaires de France, 3e éd., 1990, p. 45.

27. On doit bien se garder de ne penser cette dilatation qu'en termes d'« occidentalisation manquée », génératrice de traumatismes sociaux et de désordres dans les relations internationales, ainsi que le fait B. BADIE, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992. Une appréciation plus historiquement située, et donc plus complexe de ces phénomènes est fournie par F. COOPER, « Africa and the World Economy », *in* F. COOPER *et al*., *Confronting Historical Paradigms*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993, pp. 84-201. Lire aussi A. APPADURAI, « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Public Culture*, vol. 2, 2, 1990, pp. 1-24.

28. *Cf.* P. GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1993.

29. Lire à ce sujet les remarques de C. COQUERY-VIDROVITCH, « Les débats actuels en histoire de la colonisation », *Revue Tiers-Monde*, t. XXVIII, n° 112, 1987, p. 782.

30. Pour un examen de l'ordre du fond duquel elle pense, de ce à partir de quoi connaissances et savoirs sont possibles, *cf.* J. S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1990, pp. 1-23 ; M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 ; J. HABERMAS, *On the Logic of the Social Sciences*, tr. S. Weber-Nicholsen & J.A. Stark, Cambridge, MIT Press, 1989 ; et J. BOHMAN, *New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy*, Cambridge, MIT Press, 1991.

31. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 10-12.

32. Voir, néanmoins, les efforts récents des théoriciens asiatiques, H. BHABHA, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994 ; G. SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

33. M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. J. Chavy, Paris, 1964, p. 23.

34. Selon L. FERRY et A. RENAUT, « le propre de la modernité tient précisément à la manière dont le sujet, quand bien même, à l'évidence, il ne dispose pas d'une liberté absolue de créer ses normes, se reconnaît pourtant le droit souverain de les soumettre à un libre examen et, dans ce moment de l'examen critique, se pose et se pense lui-même comme le fondement ultime de l'argumentation par laquelle il les légitime ou les récuse », *in Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1992, p. 131.

35. On trouvera chez J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, tr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, un résumé des éléments centraux de ces diverses critiques. Lire aussi A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

36. C'est, par exemple, l'un des sens de la controverse entre FOUCAULT et HABERMAS sur ce que signifie l'accession à « l'âge d'homme ». De FOUCAULT, lire par exemple « What is Enlightenment? », *in* P. RABINOW, ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984. Puis, J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988. Ou encore M. KELLY, ed., *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, MIT Press, 1994.

37. Les notes de V. DESCOMBES, « Notre problème critique », *Stanford French Review*, 15, 1991, pp. 235-61, donnent une idée exacte sur la nature épistémologique des questions soulevées ici.

38. J.-F. BAYART (sous la dir. de), *La réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1995.

39. Lire A. APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

40. Sur les Juifs, lire par exemple A. ARENDT, *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951. Ou encore G. SCHOLEM, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, pp. 79-100 ; I. BERLIN, *Trois essais sur la condition juive*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Sur les Africains, *cf.* C. ANTA DIOP, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1954.

41. Lire, à cet égard, les textes d'AFRICANUS HORTON, BLYDEN et d'autres, réunis par H.S. Wilson, *Origins of West African Nationalism*, London, Macmillan, 1969, pp. 157-265.

42. *Cf.* ce que disent M. DIOUF, M. MBODJ de C. ANTA DIOP, *in* V. Y. MUDIMBE, ed., *The Surreptitious Speech*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

43. La critique de cette problématique a été faite. Lire, entre autres, F. EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977 ; P. HOUNTONDJI, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1977 ; V. Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988 ; K. A. APPIAH, *In My Father's House*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

44. Sur ces questions, *cf.* A. MBEMBE, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, 2000, pp. 16-43.

45. Pour une esquisse d'interprétation, lire R. SHAW, « The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone », *American Ethnologist* 24, 1997, pp. 856-876.

46. Voir M. FOUCAULT, « Revenir à l'histoire », *in Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 278-280.

47. Perspective que suggère P. MICHEL dans « De la notion de la transition » : « remarques épistémologiques », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCVI, 1994, p. 214.

48. Lire à ce sujet G. DELEUZE, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 110.

49. Ce sont quelques-unes des raisons pour lesquelles notre problématique a peu à voir avec les discussions, en cours aux États-Unis notamment, sur la « postcolonialité » ou encore la conscience « subalterne ». Sur ces dernières voir les synthèses de A. QUAYSON, *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?* Cambridge, Polity Press, 2000 ; G.C. SPIRAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 ; R. YOUNG *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995, puis son *White Mythologies: Writing History and the West*, London, Routledge, 1990 ; Sur la « conscience subalterne », lire les textes compilés par M. DIOUF (sous la dir. de), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999. Ou encore, E. SHOHAT, « Notes on the "Post-Colonial" », *in Social Text*, 31-32, 1992, pp. 84-113 ; G. PRAKASH, « Postcolonial Criticism and Indian Historiography », *Social Text*, 31-32, 1992 ; G. PRAKASH, « Subaltern Studies as Postcolonial Criticism », *American Historical Review*, vol. 99, n° 5, 1994, pp. 1475-1490 ; ainsi que son ouvrage *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995 ; D. CHAKRABARTY, « Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts? », *Representations*, 37, 1992.

50. S'agissant des discussions sur le temps en général, *cf.* F. BRAUDEL, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *Annales ESC*, 4, 1958 ; K. POMIAN, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

51. Lire dans cette perspective l'étude de J. FERGUSON, *Expectations of Modernity : Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.

52. Lire à cet égard K. BARBER (éd.), *Readings in African Popular Culture*, London, James Currey, 1997.

53. E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. Le langage*, tr. Ole Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 16.

1

Du commandement

L'objectif de ce chapitre est double. Il s'agit d'abord de réfléchir, à grands traits, sur les types de rationalité qui, depuis la fin des colonisations directes, ont été mis en œuvre dans le but de diriger les individus et les multitudes humaines et d'assurer la multiplication des biens et des choses en Afrique subsaharienne. Il s'agit, d'autre part, de s'interroger sur les conditions dans lesquelles cette activité qui consiste à « régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des instruments étatiques » (autrement dit l'activité de gouverner) a, récemment, échappé aux mains de ceux qui étaient supposés l'exercer, ouvrant ainsi la voie, non à une quelconque révolution, mais à une situation d'extraordinaire rareté matérielle et à la constitution de nouveaux rapports entre territoire, pouvoir et ressources.

S'agissant de l'activité de gouverner, deux choses viennent tout de suite à l'esprit. D'une part, traiter de la conduite des hommes et de la façon dont elle est régie dans un cadre et avec des instruments étatiques, c'est non seulement s'intéresser à ce qui constitue la force et la raison de l'État, mais aussi s'interroger sur les formes mêmes du pouvoir, ses manifestations, les différentes techniques qu'il utilise pour augmenter sa valeur, répartir le produit du travail, assurer l'abondance ou gérer l'indigence et la rareté. Et, puisque dans l'Afrique d'avant comme d'après la colonisation, le pouvoir d'État augmentait sa valeur en mettant en place des relations spécifiques d'assujettissement, l'on sera amené à dire un mot sur les rapports entre ces relations d'assujettissement – ce que l'on désignera le *commandement* – la disposition des richesses et des prestations, et le problème plus général de la constitution du sujet postcolonial. D'autre part, les régimes africains postcoloniaux n'ont pas inventé, de toutes pièces, leurs savoirs du gouvernement. Ces savoirs ressortissaient de plusieurs cultures, héritages et traditions dont les éléments se sont enchevêtrés au long du temps, au point où s'est tissé quelque chose qui fait signe à la « coutume » sans s'y réduire,

et participe de la « modernité » sans s'y ramener entièrement. L'un de ces savoirs ou rationalités est le *commandement* coloniale dont il s'agit à présent de faire une rapide esquisse.

Le droit de disposer

Le commandement, en colonie, reposait sur un imaginaire bien spécifique de la souveraineté étatique. En son principe, la souveraineté étatique avait deux caractéristiques principales. D'une part, elle conjuguait faiblesse et inflation de la notion de droit. Faiblesse du droit dans la mesure où, dans les relations de pouvoir et d'autorité, le modèle colonial était, en théorie comme en pratique, à l'exact opposé du modèle libéral de la discussion ou de la délibération. Inflation dans le sens où, sauf lorsqu'il se déployait sous l'espèce de l'arbitraire et du droit de conquête, le concept même de droit se dévoilait souvent comme un lieu vide. La souveraineté coloniale reposait, d'autre part, sur trois sortes de violences[1].

La première était une violence fondatrice. C'est elle qui posait et autorisait non seulement le droit de conquête, mais toutes les autres prérogatives qui découlaient de celui-ci. Elle avait, à ce titre, une *fonction instituante*. Et ceci pour au moins deux raisons. D'un côté, elle contribuait à créer ce sur quoi elle s'exerçait. On peut dire que par là même, elle se présupposait. De l'autre, elle se considérait comme la seule puissance jugeante de ses lois. D'où son unilatéralité, d'autant plus que, pour reprendre la formule de Hegel, par sa capacité à prendre sur soi l'acte de détruire, son droit suprême était simultanément le suprême déni de droit.

Une deuxième figure de la violence était produite avant et après coup, ou encore dans la foulée de la conquête. Elle était de l'ordre de la légitimation. Ainsi que le rappelle Derrida traitant d'autre chose, sa fonction était de fournir un langage et des modèles auto-interprétatifs à l'ordre colonial, de lui donner sens, d'en justifier la nécessité et la mission universalisante, bref, de l'aider à produire une capacité imaginaire dont l'effet était de convertir la violence fondatrice en autorité autorisante. La troisième forme devait en assurer le maintien, la multiplication et la permanence. Se situant nettement en deçà de la guerre proprement dite, elle se répétait constamment, dans les situations les plus banales et les plus ordinaires. Elle se cristallisait ensuite dans une sédimentation d'innombrables actes et rites, bref, elle jouait un rôle si important dans la vie quotidienne qu'elle finissait par constituer

comme l'imaginaire central d'une culture que l'État partageait avec la société[2]. Elle avait donc une fonction de ratification et de ré-itération.

Or, il n'y avait de souveraineté coloniale que là où ces trois figures de la violence s'agençaient. Elles formaient, dans ce cas, une seule et même trame. Immédiatement tangible, cette violence singulière donnait aux indigènes une vue sur eux-mêmes en proportion de la puissance dont elle les avait dépourvus. Sa propriété était de se décliner à la fois en tant qu'autorité et en tant que moralité. Autorité et moralité pour deux raisons. D'abord parce qu'en elle venait s'abolir toute distinction entre fins et moyens. Selon les circonstances en effet, cette souveraine violence était sa propre fin et sa propre modalité d'application. Ensuite à cause de la permutation quasi indéfinie qu'elle instaurait, ce faisant, entre le juste et l'injuste, le droit et le non-droit. Ainsi, au regard de la souveraineté coloniale, le droit se situait d'un côté. Il était saisi dans l'occurrence même de l'acte. En face d'elle, il ne pouvait avoir que « tort » et infraction. Était sauvage et hors la loi tout ce qui ne reconnaissait pas cette violence comme autorité et contestait ses protocoles.

La combinaison de cette force d'indistinction et de ce pouvoir de disqualification faisait que le commandement ne se posait guère de questions au sujet de ses buts, puisqu'il était l'instance même qui les justifiait. C'est la raison pour laquelle, dans la mise en œuvre de ses projets, l'État colonial n'excluait ni l'exercice de la force brute contre l'indigène, ni la destruction des formes d'organisation sociale qui lui préexistaient, ni même leur récupération à des fins autres que celles pour lesquelles elles furent autrefois ordonnées. Injustice des moyens et illégitimité des fins conspiraient pour faire place à une sorte d'arbitraire, d'inconditionnalité intrinsèque dont on peut dire qu'ils furent le propre de la souveraineté coloniale. Les formes étatiques postcoloniales ont hérité de cette inconditionnalité et du régime d'impunité qui en était le corollaire.

Comment expliquer cette inconditionnalité et cette impunité sinon en revenant à ce qui constitua, longtemps, le credo du pouvoir en colonie. Deux traditions doivent être distinguées à cet effet. L'une et l'autre, elles accordaient une place centrale à une représentation du colonisé qui faisait de ce dernier le prototype même de l'animal[3]. Il y avait, d'un côté, ce que nous désignons la tradition hégélienne aux yeux de laquelle le colonisé assujetti au pouvoir et à l'État ne saurait être un autre « moi-même ». En tant qu'animal, il m'est rigoureusement étranger. Sa façon de percevoir le

monde, bref sa façon d'être n'est pas la mienne. L'on ne peut discerner en lui aucun pouvoir de se transcender. Encapsulé en lui-même, il est un faisceau de *pulsions*, mais pas de capacités.

Dans ces conditions, le seul rapport possible avec lui est un rapport de violence, de servitude et de domination. Au cœur de ce rapport, le colonisé ne peut être envisagé que comme la propriété et la chose du pouvoir. Il est un outil subordonné à celui qui, l'ayant fabriqué, l'emploie et peut le modifier à son gré. À ce titre, il appartient à la sphère des objets. On peut les détruire, de la même manière que l'on peut tuer un animal, le découper, le cuire et, au besoin, le manger. C'est dans cette mesure qu'en colonie, le corps du colonisé est, dans sa profanité, assimilé au reste des choses. De fait, n'étant qu'un « corps-chose », il n'est le substrat ni l'affirmation d'aucun esprit. Quant à la mort du colonisé, peu importe qu'elle advienne sous le signe du suicide, de l'homicide ou qu'elle lui soit infligée par le pouvoir : strictement parlant, elle n'est absolument pas en connexion avec un quelconque travail que celui-ci aurait mené pour l'universel. Son cadavre reste posé sur terre dans une sorte de rigidité inébranlable, masse matérielle et simple objet inerte, condamné dans la position de ce qui est là pour rien.

Il y avait, par ailleurs, une tradition que l'on pourrait appeler bergsonienne. Elle reposait sur l'idée selon laquelle, tout comme avec l'animal, on peut sympathiser avec le colonisé, voire l'« aimer ». Ainsi, est-on triste lorsqu'il meurt puisqu'il appartenait, jusqu'à un certain point, au monde familier. L'affection pour le colonisé peut également s'extérioriser en gestes. En retour, le colonisé doit rendre à son maître la même affection que ce dernier lui donne. Mais, au-delà des gestes, l'affection du maître pour l'animal doit surtout se donner à sentir comme une force intérieure devant régir l'animal. Dans la tradition bergsonienne du colonialisme, le rapport de familiarité et de domestication ne se substitue pas au rapport de servitude. Il en est la condition. À travers le rapport de domestication, le maître conduit la bête à une expérience telle qu'au bout du compte, l'animal, tout en restant qui il est, c'est-à-dire autre que l'homme, entre néanmoins et réellement dans le-monde-pour-son-maître.

L'entrée du colonisé dans le monde-pour-son-maître n'est possible qu'au terme d'un processus de *dressage*. Le colon peut inculquer des habitudes au colonisé, lui faire violence au besoin, lui parler comme à un enfant, lui faire des réprimandes, le féliciter. Mais par-dessus tout, le colonisé, tout comme

l'animal, est un objet d'expérimentation au sein d'un jeu que le colon se joue à lui-même, conscient qu'il est du fait qu'il n'existe, entre lui et le colonisé, aucune communauté d'essence. « Nous ne vivons pas avec eux si vivre veut dire : être à la manière de l'animal. Néanmoins, nous sommes avec eux. Cet être ensemble n'est cependant pas exister ensemble, dans la mesure où un chien n'existe pas mais ne fait que vivre. Cet être ensemble avec les animaux est tel que nous laissons ces animaux se mouvoir dans notre monde », rappelle Heidegger. Dans ces conditions, commander un animal (l'esclave ou le colonisé), c'est jouer au jeu qui consiste à tenter de le sortir de l'encerclement tout en sachant très bien que ce cercle n'est cependant jamais réduit puisque le dressage et la domestication se tiennent presque toujours dans la propriété pulsionnelle de l'animal. En d'autres termes, c'est jouer à ce jeu tout en étant conscient du fait que l'animal (le colonisé) a beau faire partie du monde familier ; il a beau avoir des besoins (faim, soif, copulation) ; il ne peut jamais vraiment accéder à la sphère de la possibilité humaine. En raison de la vie qui est la sienne, il appartient en effet à la sphère de ces formes du vivant dont le propre est de rester à jamais enfermé dans la virtualité et dans la contingence.

Sous la colonisation, l'objet et le sujet[4] du commandement étaient rendus dans une catégorie spécifique : *l'indigène*. Dans le sens strict, l'indigène est celui ou celle qui est né(e) dans le pays dont il est question. En cela, le terme se rapproche d'un autre, *le natif*, c'est-à-dire celui ou celle qui est issu(e) du sol même où il habite, qui est censé n'y être pas venu par immigration. Mais dans le vocabulaire politique colonial, cette désignation s'appliquera au sujet colonisé en général, l'ensemble des indigènes ne constituant pas seulement cet « argile informe des multitudes primitives » dont parlait Albert Sarraut et à partir de laquelle la colonisation devait modeler « le visage d'une nouvelle humanité », mais l'indigénat étant lui-même un régime administratif particulier, que l'on appliquait aux autochtones d'une colonie, par opposition aux colons[5]. Le régime dit de l'indigénat fut, quant à lui, une forme caricaturale de l'inscription de la souveraineté coloniale dans les structures de la vie quotidienne des colonisés. Ce régime des punitions comportait toute une gamme de châtiments couvrant d'innombrables offenses. Les châtiments étaient administrés par un appareil d'État central ou, précisément, par ses agents, à travers une série d'institutions spécialisées, les unes d'origine récente, les autres autochtones, mais reconfigurées pour les besoins de la cause.

Quelles que fussent les formes et la qualité des rituels de la pénalité, ceux-ci avaient pour trait commun l'investissement du corps du colonisé. En tant que force de production, il fut en effet marqué, dressé, astreint aux corvées, obligé à des cérémonies, l'objectif étant non seulement de le rendre docile et de le soumettre, mais aussi d'en extraire le maximum d'utilités possibles. La relation coloniale en tant que relation d'assujettissement était, de ce fait, indissociable de modalités spécifiques de la punition et d'une recherche simultanée de la productivité. En ce dernier point, elle diffère qualitativement de la relation postcoloniale.

Mais l'une des caractéristiques du commandement en colonie était la confusion entre la sphère publique et les domaines privés. Les agents de la colonie pouvaient, à tout moment, se saisir de la loi et de son excédent et, au nom du pouvoir souverain de l'État, l'exercer aux fins d'un profit purement privé. Ce qui caractérisa cependant la violence en colonie, ce fut sa miniaturisation. Elle s'exerçait dans ce que l'on pourrait appeler le détail. Elle tendait à surgir n'importe quand, sous n'importe quel prétexte et n'importe où. Elle se déployait sur un mode segmentaire, sous la forme de micro-agencements qui, se miniaturisant sans cesse, étaient à l'origine d'une multitude de petites peurs.

Revenons aux colons pour souligner que pendant longtemps, dans le régime colonial de l'Ancien Régime restauré par Bonaparte par exemple, eux seuls jouissaient de ce qui tenait lieu de libertés civiles et politiques[6]. Ainsi, en Martinique, en Guadeloupe et en Guyane, les principes d'égalité devant la loi, de libertés et de droits de propriété issus de la Révolution de 1789 furent mis en échec par la persistance d'un mode d'exploitation servile. À coups de discrimination raciale, de châtiments, de supplices et de cruauté, les planteurs exercèrent leur domination sur les esclaves et conçurent le droit en tant que cette garantie que les lois et la force brute devaient à leurs propriétés. C'est ainsi que jusqu'en 1828, le Code pénal et les Codes d'instruction civile et d'instruction criminelle ne reconnurent, en effet, que deux catégories d'hommes : les hommes libres et les esclaves[7].

Cette distinction était fondée sur la race. Les hommes libres, c'est-à-dire, pour l'essentiel, les Blancs, avaient des droits sur le travail des esclaves (hommes de couleur) et pouvaient lever des rentes sur leur personne. Ils pouvaient les louer à leurs semblables qui les faisaient travailler. C'était fréquemment le cas chez les petits propriétaires qui, exploitant les esclaves par capitation, imposaient sur la personne de ces derniers un loyer annuel,

les revendaient à l'occasion, les dépouillaient de toute propriété amassée ou épargnée, consacrant ainsi un régime général de spoliation qui ne fut aboli qu'en 1848. Pour découper le réel, disposer des hommes et des choses et créer des utilités, le commandement procédait donc par attribution et désignation. La valeur attachée aux personnes humaines et leurs droits dépendaient de cette classification. Il en était de même des privations auxquelles ils pouvaient être astreints, des souffrances et de la dégradation qui leur étaient infligées, de même que des jouissances auxquelles ils pouvaient prétendre.

Mais pour bien comprendre la particularité de ce mode d'exercice du pouvoir qui a pour cadre la colonie, il faut insister sur quatre autres de ses principales propriétés que l'on retrouvera également, sous des formes diverses, dans la plupart des sociétés africaines postcoloniales. D'une part, le mode colonial d'exercice du pouvoir participait d'un *régime d'exception*, c'est-à-dire d'un régime dont la particularité était de déroger au droit supposé commun. Cette dérogation au droit commun allait de pair avec la délégation des droits régaliens à des privés et la constitution, par ces privés, d'une forme de souveraineté qui tirait certains de ses attributs du pouvoir royal lui-même[8]. À titre d'exemple, le lien entre le roi (le concédant) et la compagnie (le concessionnaire) avait des aspects d'un lien féodal entre le vassal et son suzerain.

L'attribution de prérogatives et de droits presque royaux à des compagnies de simples marchands et la jouissance de privilèges souverains par ces derniers faisaient partie d'une tradition qui datait du Moyen Âge. L'on sait que du Moyen Âge jusqu'à la période de la Renaissance, le nombre des seigneurs ayant le droit de haute et de basse justice ne cessa d'augmenter. Nombreux étaient ceux qui pouvaient lever des troupes et des impôts et guerroyer pour leur propre compte. L'ordre social et politique, fait de puissantes corporations fermées, d'ordres religieux et militaires influents, était lui-même fondé sur l'existence de droits différentiels, de privilèges et de monopoles, que ce soit dans le commerce, les trafics, les honneurs ou les titres. Il exista, tout au long de la colonisation, une filiation entre ces arrangements et la culture du pouvoir développée dans les territoires conquis.

Deuxièmement, le mode colonial de réguler la conduite des hommes et de créer des utilités dans un cadre et avec des instruments étatiques participait, à l'origine, d'un *régime des faveurs et d'immunités*. En effet,

l'Ancien Régime n'avait pas seulement fait des compagnies concessionnaires le véhicule privilégié de la colonisation. Il les avait aussi nanties de pouvoirs exorbitants que l'on appelait, à l'époque, des faveurs. Les faveurs consistaient principalement en le droit d'établir et de percevoir certains impôts, de toucher des rentes, de battre monnaie, d'armer et d'entretenir à leurs frais des troupes pour la défense de leurs agents ou pour la conquête, de faire la guerre, de conclure la paix, de passer des traités, d'attribuer des titres et des honneurs[9].

À ces faveurs avait été ajoutée une gamme de privilèges. Les marchandises que transportait la compagnie pouvaient, par exemple, être exemptées de certains droits de douane ou de circulation. Les compagnies disposaient, seules, du pouvoir d'amener des colons sur le territoire. Ayant parfois la propriété pleine et entière du sol dont elles pouvaient disposer, soit en toute liberté, soit dans une certaine mesure, elles seules pouvaient vendre ou concéder des terres en échange de redevances et des hommages. Enfin, elles jouissaient du privilège de pouvoir, seules, faire le commerce entre la France et le territoire de la compagnie[10].

À la base de ce mode d'exercice du pouvoir, il y a donc un ensemble de passe-droits et de prérogatives que l'on concède à des particuliers, en marge de la loi commune. À la différence de l'apanage qui était une portion du domaine royal accordée aux cadets en compensation de leur exclusion de la couronne, le privilège, dans l'Ancien Régime comme plus tard, avait cette particularité d'être un avantage dont on jouissait toujours au préjudice des autres. Quant aux faveurs, elles étaient des bienfaits qui résultaient de décisions indulgentes du roi. Ces bienfaits pouvaient être convertis en bénéfices. Ils servaient aussi à amasser du pouvoir. Ainsi, par exemple, les lois et les règlements étaient appropriés aux besoins des colons. Les lois pouvaient être modifiées soit par le biais des arrêts, soit en vertu de dispositions spéciales des autorités de la colonie à qui le roi conférait le droit de légiférer. La justice pouvait être sommaire et expéditive. Elle ne devait pas être coûteuse. Le droit de préemption, la protection des privilèges de la compagnie, les saisies et les confiscations, à son profit, des marchandises vendues et transportées contrairement à son privilège, le recours à la violence armée : tout cela était chose courante.

Plus tard, les pouvoirs dont l'exécution touchait les habitants dans leur honneur, leur vie, leur travail et leur propriété furent confiés aux mains des bureaucrates. Presque partout, sauf dans les trois colonies de la Martinique,

de la Réunion et de la Guadeloupe, les droits primordiaux (droits politiques, représentation, état civil, propriété, contrats et obligations) étaient soumis à l'arbitraire du décret. Le culte, la presse, les institutions de crédit, les pouvoirs administratifs, les travaux publics, la police, les châtiments étaient régis, en droit, par la décision du gouvernement métropolitain, c'est-à-dire par la volonté changeante d'un ministre ou d'un secrétaire d'État, d'un chef de bureau ou d'un agent nommé par faveur[11]. L'idéal de liberté et d'autonomie était mis en échec par l'impunité dont jouissaient les pro-consuls, et par l'omnipotence des agents du pouvoir.

La troisième caractéristique du mode colonial d'exercice du pouvoir était l'absence de distinction entre les trois tâches suivantes : gouverner, commander et civiliser. En Afrique subsaharienne, la colonisation répondit au problème de l'ordre et de la multiplication des biens et des choses à sa manière. Ici, la forme de souveraineté qui s'appliquait tant aux hommes, aux choses qu'au domaine public proprement dit mêla constamment les impératifs de la morale, de l'économie et de la politique. On sait qu'en théorie, l'arbitraire colonial entendait séparer le politique du social et de la morale, tout en liant étroitement les trois registres aux impératifs de la production et du rendement. L'on justifiait l'élévation de la condition des colonisés et la mise à leur disposition d'équipements et de biens marchands ou non-marchands par le fait qu'ils devaient être intégrés dans les structures de la production. Pendant longtemps, les moyens privilégiés de cette intégration furent, non la libre contractualité, mais la coercition, la violence et la corruption.

Les différentes politiques sociales expérimentées par les administrations successives furent, par ailleurs, fortement déterminées par des préoccupations normatives et disciplinaires. Elles cherchaient en effet à modifier le comportement moral du colonisé. C'est ce que le vocabulaire de l'époque mettait sous les termes en apparence distincts, mais en réalité interchangeables d'*apprivoisement* ou de *dressage*. Pour mener de concert les deux tâches (contrôle des indigènes d'une part, mais aussi leur inscription – potentiellement disruptive – dans l'ordre du marché), le commandement mit en place d'importants dispositifs de surveillance et un arsenal impressionnant de punitions et d'amendes correspondant à une multiplicité d'offenses. C'est ainsi qu'il faut comprendre les dispositions réglementaires concernant les corvées, les cultures forcées, l'éducation, la femme, la famille, le mariage et la sexualité, les lois sur le vagabondage,

l'hygiène et la prophylaxie, voire la politique des prisons[12]. À l'intérieur de cette formule de l'assujettissement, le colonisé n'avait pas de droits sur l'État. Un rapport de domestique à maître le liait à la structure du pouvoir, l'arsenal du paternalisme n'hésitant pas à s'exprimer sous le masque idéologique du bénévolat et sous les oripeaux de l'humanisme.

Les politiques sociales des régimes africains postcoloniaux ont également été conçues sur la base d'un imaginaire de l'État qui faisait de celui-ci l'organisateur du bonheur public. En tant que tel, l'État s'octroyait la possibilité d'exercer une emprise illimitée sur chaque individu. Mais, dans la pratique, que ce soit à l'époque coloniale ou après la colonisation, la place exorbitante prise par l'État ne le fut jamais totalement aux dépens de la société. Ni le commandement colonial, ni l'État postcolonial n'étaient parvenus à provoquer la totale dislocation, encore moins la disparition de tous les corps et de toutes les légitimités latérales qui agrégeaient localement les personnes et les gens. Pour faciliter leurs échanges et pour assurer la sécurité de leurs biens, les acteurs sociaux continuèrent en effet de recourir à ces légitimités et institutions latérales qu'ils ré-inventèrent sans cesse, les pourvoyant ainsi de nouvelles significations et de nouvelles fonctions[13].

Contrairement à certaines expériences occidentales, l'extension des pouvoirs tant de l'État que du marché ne s'est donc pas automatiquement établie sur la rupture des anciens liens sociaux. Dans un certain nombre de cas, la domination étatique – ou l'étatisation de la société – s'est effectuée par le biais des hiérarchies anciennes et des anciens réseaux de patronage. Deux des conséquences de ce processus méritent d'être signalées. D'un côté, il a ouvert la voie, plus que dans d'autres régions du monde, à une privatisation sans précédent des prérogatives publiques. De l'autre, il a permis non seulement un degré de *socialisation du pouvoir d'État* généralement mal compris des analystes[14], mais aussi la socialisation de l'arbitraire qui en était le corollaire – les deux mouvements (privatisation des prérogatives publiques et socialisation de l'arbitraire étatique) devenant, ce faisant, le ciment même des autoritarismes africains postcoloniaux.

D'autre part, tout au long du XIXe et au cours de la première moitié du XXe siècle, gouverner en colonie, c'est d'abord avoir le commandement sur l'indigène. La « civilisation », quant à elle, se présente d'abord sous sa forme brutale, dans son appareil de guerre, à travers l'acte même de la conquête, c'est-à-dire le droit de tuer et de faire valoir la force. Exercer le

commandement, c'est donc mettre les gens en demeure de satisfaire aux obligations. C'est aussi, tout comme dans l'armée, procéder par injonctions, ordres et sommations. Le commandement lui-même est à la fois un ton, un accoutrement et une attitude. Le pouvoir se ramène au droit de commander, c'est-à-dire d'exiger, de contraindre, d'interdire, d'obliger, d'autoriser, de soumettre, de punir, de récompenser, d'être obéi, bref d'enjoindre et de diriger. Le propre de la souveraineté coloniale est donc d'administrer des ordres et de les faire exécuter. La quatrième propriété de cette sorte de souveraineté est sa circularité. Les institutions dont elle se dote, les procédures qu'elle invente, les techniques qu'elle utilise et le savoir sur lequel elle repose ne sont pas déployés en vue d'atteindre un quelconque bien public. Leur première finalité est la soumission absolue. L'objectif que cette espèce de souveraineté se propose d'atteindre est que les gens lui obéissent. Dans ce sens, et au-delà des justifications idéologiques, la souveraineté coloniale est circulaire.

Mais à quoi se rapporte précisément cette forme de gouvernement ? Qui est assujetti à une telle rationalité et quel cours des choses humaines est-elle supposée régir ? Elle se rapporte, bien entendu, à un territoire qui constitue la colonie. Le territoire colonial a ses étendues, sa configuration, des frontières. Il a sa constitution géologique et ses climats. Il est doté de ressources. Il a ses sols, ses matières minérales, ses espèces animales et végétales, ses terres vacantes. Bref, il a ses qualités. Mais il y a surtout les gens qui l'habitent, leurs caractères et leurs coutumes (mariages, successions, propriété, formes d'aliénation du travail productif...), leurs manières de faire et de penser, leurs habitudes, les événements dont ils font l'expérience. C'est ce complexe de personnes que l'on nommait les indigènes. Ils constituaient comme la matière brute du gouvernement. Ils devaient être enserrés dans des relations d'assujettissement que l'on appela d'abord la « politique des races », puis, plus tard, la « politique indigène »[15]. La « politique indigène » enseignait comment disposer de cette matière brute ; comment la multiplier ; quelles lois lui imposer ; quels châtiments, peines et supplices lui infliger ; à quelles corvées et prestations l'astreindre ; quelles jouissances lui interdire ; comment tirer de son travail tout le parti possible et à quelles conditions se soucier de ses subsistances[16].

Ces relations d'assujettissement reposaient sur un imaginaire de l'indigène et un ensemble de croyances concernant son identité[17]. Du point de vue de cet imaginaire, l'indigène était une créature simple, peu

ambitieuse, et qui aimait à se laisser vivre. L'on estimait que l'extraordinaire simplicité de son existence était d'abord attestée par sa façon de parler : « Pas de constructions de phrases compliquées ; pas de temps, de modes, de personnes dans les verbes ; pas de genre ou de nombre dans les noms ou les adjectifs ; juste ce qu'il faut pour s'exprimer : des infinitifs, des substantifs, des adverbes, des adjectifs que l'on accole les uns aux autres en simples propositions directes[18]. »

Il aimait l'endroit où il était né ; il se déplaçait facilement, mais revenait toujours parmi les siens. Il travaillait sans hâte, manquait de prévoyance, usait sans retenue de ce que lui donnait le sol, mais ne pensait pas à se conserver la moindre réserve pour les mauvaises années. L'indigène était aussi reconnaissable à son exubérance, à sa vivacité au plaisir, sa promptitude au mouvement, son esprit d'insatiable orgueil, d'intrigue et de fourberie. Son tempérament était caractérisé par une indolence naturelle. Ne sachant point écrire, il ne notait aucun fait. Ainsi, par exemple, il n'avait qu'une connaissance très approximative de son âge, ne se souvenant guère que des plus grands événements qui l'avaient personnellement et violemment frappé (cataclysmes, invasions, famines...). Grand enfant écrasé par un long atavisme, il était incapable de penser par lui-même et ne faisait pas de distinction entre le vice et la vertu.

En cela, il était libre des règles de l'humanité. Ses gestes et ses attitudes n'étaient réglés par aucun protocole mondain. Au fond, il ne représentait nullement le type de l'homme heureux que l'on avait imaginé, son état de nature ayant été déformé par des siècles de barbarie, de guerres sans pitié et d'esclavage. Laissé à lui-même, il était sans défense contre les forces extérieures, contre les maladies et les fauves. Le calme apparent de sa vie résultait, prétendait-on, de son indolence et de sa paresse, et surtout de son imprévoyance qui le poussait à jouir du présent, sans s'occuper du lendemain. Lourd et bestial, il n'était pas maître de ses instincts. Il prenait plaisir à écraser le faible, à détruire sans but ni raison. Prompt à retourner aux excès les plus brutaux de la vie animale, il était incapable de résister à la violence et ne pouvait, de lui-même, réussir la longue et difficile ascension vers le bien et le beau[19]. Telle était l'« anthropologie ».

L'ensemble des arguments exposés ci-dessus révèle deux choses qui seront décisives quant à l'impact de ces imaginaires sur la façon d'administrer les indigènes : ce que l'on appelait l'« art de coloniser »[20]. Sur un plan théorique, ces arguments montrent que l'entreprise coloniale est

d'abord la mise en œuvre d'un droit (que l'on ne négocie pas, mais que l'on s'arroge) sur les hommes et sur les choses. Dans la phase de conquête, il ne s'agit pas seulement du droit de tendre à une fin : prélever les denrées dont on a besoin et imposer, en retour, les produits que l'on fabrique, selon les mots de Sarrault[21]. Il s'agit surtout du droit « d'employer tous les moyens nécessaires pour y parvenir »[22]. Ainsi, procédant sur le mode de la cueillette, la création des utilités consistera, par exemple, à « purement et simplement s'emparer, dans le domaine assujetti, de la denrée ou du produit spontané » quitte, pour l'avoir plus vite, « à détruire ce qui le porte »[23]. Dans ce sens, cette sorte de souveraineté se rapproche de l'état de nature. Elle peut posséder, se servir et jouir de tout ce qui lui plaît puisqu'elle est seule juge compétente de ce qui est bon et de ce qui lui est vraiment utile, et qu'il n'y a point d'injure en quoi qu'elle fasse contre l'indigène. C'est dans ce sens que l'on peut dire qu'elle cherche à exercer un *dominium* absolu sur l'indigène.

Mais – et c'est là que réside l'un de ses paradoxes – cette forme de souveraineté, faite de possessivité, d'injustice et de cruauté, se conçoit aussi elle-même comme investie d'un « fardeau » qui n'est cependant pas un contrat. En théorie, le potentat colonial ne fait pas alliance avec l'objet du commandement, c'est-à-dire l'indigène. Il n'existe, en principe, pas de besoin mutuel que les parties auraient l'une de l'autre. Il n'y a pas, non plus, espérance d'un éventuel bien réciproque. Au contraire, la souveraineté coloniale se définit par l'assurance de sa toute-puissance. Son droit de régner et de commander ne doit, en aucun cas, souffrir de résistance de la part de l'indigène. Cette forme de gouvernement ne repose pas sur l'idée d'un pacte, puisque, selon les termes de Hobbes, les pactes « ne se forment que des actions dont on peut entrer en délibération ». Elle ne transige pas de ses droits. Au contraire, elle dessaisit son objet et le dépouille de ce qui était le sien par le passé.

Le potentat colonial s'offre cependant aussi comme une donation libre, qui se propose de soulager son objet de ses misères et de l'affranchir de sa condition d'avilissement en le relevant au rang d'un être humain. C'est ce que A. Sarraut appelait « le droit du plus fort à aider le plus faible ». La conquête coloniale, précisait-il, « n'est pas le droit, mais le fait d'un plus fort ; le vrai droit du plus fort est le droit généreux qu'il s'attribue de secourir, d'aider, de protéger le plus faible, d'être son guide et son tuteur »[24]. L'élévation de l'indigène jusqu'à un point où il puisse envisager le

recouvrement de ses droits passe par son éducation morale. Celle-ci a pour moyen principal la bonté, et pour but le travail[25]. La bonté doit adoucir le commandement. Le travail doit, quant à lui, permettre la création des utilités, produire de la valeur et des richesses en mettant en échec la rareté et l'indigence. Il doit, en outre, assurer l'assouvissement des besoins et la multiplication des jouissances.

L'État qui découle de cette sorte de souveraineté se définit comme un État protecteur. L'indigène est son protégé. La force de cet État réside aussi bien dans le sentiment qui naît du droit de protéger le faible que de la recherche bien comprise du profit métropolitain. Sa force est une force de bien et de bonté. C'est aussi un État-famille. Et c'est dans cette mesure qu'un « lien familial et filial unit les colonies à la mère-patrie »[26]. L'État protecteur ne saurait cependant favoriser une abdication de la tutelle familiale qu'il exerce sur son « protégé », l'indigène. Il en est de même de sa souveraineté, c'est-à-dire sa supériorité morale, cette force de bien qu'il lui apporte comme une donation libre. L'indigène, docilement lié à la tutelle familiale, ne saurait, quant à lui, envisager son total affranchissement qu'à ses propres risques et périls. Un indigène (ou un protégé) ne saurait, en effet, être un sujet de droit. Assigné d'autorité à une sorte de minorat sans fin envisageable, il ne saurait être un sujet du politique : un citoyen[27]. La notion de citoyen recouvrant celle de nationalité, le colonisé en tant qu'exclu du suffrage ne se situe pas seulement aux marges de la nation. Il est, virtuellement, un étranger chez lui. L'idée d'égalité politique ou civile, c'est-à-dire d'équivalence de qualité entre tous les habitants de la colonie n'est donc pas ce qui, ici, constitue le rapport social. La figure de l'obéissance et de la domination en colonie repose sur l'affirmation selon laquelle l'État n'a aucune dette sociale vis-à-vis du colonisé et ce dernier ne dispose de créance sur l'État que celle que, dans sa bonté, l'État consent à lui octroyer et qu'il se réserve, par ailleurs, le droit de lui retirer à tout moment.

L'assujettissement et les formes de sa validation

Tout comme dans les régimes coloniaux, le respect des sujets de droit et de la liberté d'initiative des individus ne constituait pas la caractéristique principale des régimes africains dont la crise et la décomposition se prolongent sous nos yeux. Devons-nous rappeler que le modèle juridique de la souveraineté ne permet guère de rendre compte des relations

d'assujettissement telles qu'elles fonctionnaient, récemment encore, dans ces États ? Afin de comprendre comment ces relations se nouaient, il importe d'aller au-delà des slogans en vogue dans la science politique traditionnelle (État mou, fort, patrimonial...) et de réfléchir sur la façon dont l'État cherchait à augmenter sa valeur et à gérer les utilités, que ce soit dans les contextes de rareté ou d'abondance. Suivant en cela des modes venues d'ailleurs, nombre d'observateurs pressés proposent de conceptualiser et de décrire ces relations d'assujettissement et leur dépassement en utilisant, de façon non critique, des notions telles que les rapports entre l'État et la « société civile »[28], ou encore celle de « transition vers la démocratie ». Examinons la première. Nous nous occuperons de la deuxième dans le chapitre suivant.

Dans l'histoire même de l'Occident, la notion de société civile recouvre des significations multiples. Celles-ci ont, au demeurant, varié au cours des époques[29]. Faute d'en faire ici une archéologie, il suffit, pour le moment, de faire valoir que l'idée de société civile est inséparable de la réflexion – fort ancienne – sur la distinction entre la seigneurie privée et la seigneurie publique, les « affaires des particuliers » et les « affaires publiques ». On se souvient, en effet, que jusqu'au XVIIIe siècle, l'image générale que l'on se fait de la société est inséparable de l'idée que l'on se fait des conflits qui divisent les différentes classes d'hommes.

Ces conflits ne se nouent pas seulement autour de problèmes comme la propriété (À qui revient le droit d'user, de jouir et de disposer de quoi d'une manière exclusive et absolue ?), des successions (À qui doit être transmis le patrimoine laissé par une personne décédée ?), des contrats (À quelles conditions les conventions par lesquelles une ou plusieurs personnes s'obligent, envers une ou plusieurs autres, à faire quelque chose, sont-elles valables ?) ou de l'état civil. Ils touchent aussi aux diverses formes que prennent les rapports d'asservissement et de violence, et aux privilèges tirés d'usurpations particulières (ce qu'on appelait, à l'époque, les droits féodaux). La question centrale est alors de savoir par quels moyens ces conflits d'intérêts peuvent être contenus et arbitrés. C'est pour les résoudre que naissent et se développent les théories du droit civil. À l'origine, leur principale matière est tout ce qui se commet par la violence, qu'il s'agisse des crimes ou des meurtres. Mais bien vite, elles englobent d'autres domaines. On peut donc dire qu'à l'origine de l'idée de société civile est la violence, ou en tout cas, la nécessité de la gérer de telle façon que soient

évitées des situations où chacun se met en position de faire la guerre et de lever l'impôt, de s'attribuer en propriété la puissance publique, d'exercer un rapport de domination fondé sur la pure loi de l'arbitraire.

L'idée selon laquelle les « affaires des particuliers » doivent être dissociées des affaires de la puissance ecclésiastique ; ou encore que les affaires de la puissance ecclésiastique ne sont pas les mêmes que les affaires de la puissance séculière : tout cela conduisit à l'établissement de lois dont le but était, d'une part, de ruiner le pouvoir des coutumes, des traditions et des autorités perçues comme injustes et tyranniques, et, d'autre part, de garantir la constitution de la liberté privée en la distinguant de la souveraineté publique. C'est dans ce contexte que prit corps la notion même de *civilité*. Elle s'opposait à celle de barbarie et, par ricochet, de tyrannie. C'est dans ce sens que l'on peut dire que l'idée de société civile naît du débat sur les relations du droit et de la force, c'est-à-dire dans la façon dont, peu à peu, on entreprit de délimiter la sphère juridique en affirmant son originalité, sa valeur propre et son autonomie à l'égard de l'absolutisme étatique.

Or, tous ces développements ne peuvent pas être imputés à la seule philosophie des Lumières et à la façon dont elle pensa les questions éminemment pratiques telles que la Constitution, la liberté, les droits inaliénables et imprescriptibles, le contrat social, la protection de la propriété. L'héritage du Moyen Âge est indéniable. Pour nombre de penseurs médiévaux en effet, la société disposait, en elle-même, d'un principe de résistance à la force envahissante du pouvoir politique. Le pouvoir politique lui-même n'était qu'un pouvoir parmi plusieurs autres. La chrétienté latine avait repris et raffiné cette idée de différenciation, l'Église se posant comme une « société indépendante ». Le principe augustinien de l'existence de deux cités (la cité terrestre et le royaume) ouvrait la voie à la possibilité de conceptualiser la limitation du pouvoir politique, au besoin en inscrivant cette limitation dans un socle théologique. À tout ceci, il faut ajouter le poids spécifique de certains des arrangements médiévaux. C'était, par exemple, le cas des relations féodales d'autorité. Celles-ci prévoyaient, en effet, une série d'obligations et de droits pour les vassaux. Ces derniers pouvaient jouir de ces droits comme d'une propriété. Toute une tradition de droits subjectifs se développa ainsi à l'ombre du servage. D'autres structures visibles (cas des cités relativement indépendantes et auto-gouvernées) vinrent consolider cet imaginaire et

aidèrent à sa cristallisation et, plus tard, à sa formulation dans un corpus théorique et juridique[30].

La critique de l'État, de la loi et de la société, poursuivie systématiquement au cours du XVIIIe siècle, se fit parallèlement à une autre critique, celle des mœurs et des vices. Mais les discours sur la vertu, les passions et les intérêts pré-dataient le Siècle des lumières proprement dit[31]. D'après Norbert Élias, la civilité est indissociable de la société de cour et des transformations de l'État absolutiste européen. La société de cour se caractérisait, entre autres, par la confusion entre vie publique et vie privée, sphère de l'intime et du secret, et par la distance qu'il était nécessaire de maintenir constamment entre le roi et sa noblesse, les maîtres et leurs domestiques. Plus que les attributs et avantages réels, la représentation que l'on était capable de projeter déterminait en grande partie l'idée que les autres membres de la société de cour se faisaient de la puissance et de l'influence de chacun, ainsi que de son rang. Du fait du caractère contraignant des formalités publiques et de l'importance des étiquettes et du cérémonial dans la désignation des rangs et des hiérarchies, la concurrence pour les signes du prestige constituait l'un des enjeux centraux de la compétition entre les courtisans. L'ensemble de ces dispositifs entraîna le remodelage de l'affectivité puisque le respect des disciplines, la censure des sentiments, la maîtrise des impulsions spontanées et des mouvements immédiats constituaient les règles cardinales de la civilité[32].

Plus tard, les idées de raffinement, de sociabilité, de courtoisie et d'urbanité s'affirmeront et circuleront au sein de l'ensemble du corps social grâce à la concurrence qui poussera les élites bourgeoises à imiter les manières d'être de la noblesse de cour. Afin de recharger ses conduites d'une valeur discriminante, voire de confisquer à son seul avantage les profits symboliques qui en découlaient, l'aristocratie accroîtra les exigences mêmes de la civilité, multipliera les interdits, relèvera le seuil des censures, dramatisant de ce fait la compétition pour l'appropriation des signes de la distinction. Par conséquent, la transformation des comportements, le respect des conventions contraignantes, le contrôle des conduites, bref la promotion de relations moins brutales entre les personnes sont inséparables de la notion même de société civile. Cette dernière renvoie, d'autre part, à l'idée d'une société pacifiée et policée, où les affects et les passions maîtrisés, l'auto-contrainte et l'échange des bonnes manières remplacent graduellement la violence physique et à l'état brut. Dès lors, le dispositif de

domination et les modalités de l'asservissement ne sont plus forcés de prendre le visage de la force vulgaire et lapidaire propre au régime colonial par exemple.

De tout ce qui précède, il s'ensuit que la notion de société civile renvoie, en Occident même, à des formes particulières de construction, de légitimation et de résolution du différend dans le champ public. Mais la société civile est impensable en dehors de l'existence d'institutions et de sites autonomes, de coalitions sociales susceptibles de jouer, au besoin, un rôle intermédiaire entre l'État et la société. Historiquement, la société civile répondait au problème général de la légitimité d'une domination autrement perçue comme arbitraire, c'est-à-dire n'ayant d'autre justification qu'elle-même et se dispensant, à cet effet, de toute acceptation normative par les dominés[33].

Mais parce que la domination (concentration de la violence, exercice de la contrainte, prélèvement des denrées et des subsistances, allocation des utilités, jugement des litiges, dressage des populations) à laquelle on pense est, entre autres, celle qu'exerce cette forme particulière d'arrangement institutionnel qu'est l'État, il s'ensuit que sa légitimation, c'est-à-dire son acceptation normative par les dominés, pose en filigrane le problème de savoir comment assigner des limites au pouvoir d'État lui-même. Du coup, il ne peut y avoir de société civile sans un faisceau de lieux et d'espaces où se cristallisent, publiquement, les idées d'autonomie, de représentation et de pluralisme et où se forment des sujets juridiques jouissant de droits et capables de s'émanciper de l'arbitraire tant étatique que du groupe primaire (parentèle, tribu...).

Dans la façon dont elle fut problématisée en Occident, la société civile n'est donc à confondre, ni avec la simple existence d'associations autonomes évoluant hors de la tutelle étatique, ni avec la société tout court (erreur que commettent nombre d'observateurs pressés de l'Afrique). En effet, il ne suffit pas qu'émergent des associations pour que l'on conclue automatiquement à l'existence d'une société civile[34]. L'autonomie dont il est question ici ne signifie pas seulement que se constitue, hors ou en deçà de l'État, une sphère à part[35]. Elle réside surtout dans la façon dont la production et la distribution du pouvoir s'effectuent à travers une pluralité de sources indépendantes et dans la capacité de ces sources à articuler, en toute autonomie et dans le champ public, une idée de l'intérêt général[36]. Or, le processus par lequel ce qui est reconnu comme « intérêt commun » ou

« général » en vient à être défini comme tel implique l'existence d'un domaine public qu'il serait mal venu d'assimiler purement et simplement au domaine officiel.

La notion de société civile renvoie, par ailleurs, à une théorie de la stratification sociale et aux procédures par lesquelles un minimum d'acceptation de celle-ci peut être établi[37]. Non pas que l'exclusion fût le principal fondement de la légitimité du pouvoir. Ainsi que l'explique J. Leca, ce qui est critique, c'est la tension – jamais résolue – entre la réalité de l'inégalité d'une part, et, d'autre part, le fait que pour être légitime, le pouvoir a besoin d'être fondé sur l'inclusion et une égalité, fût-elle formelle, entre les citoyens. On ne peut donc pas appliquer pertinemment cette notion aux configurations africaines postcoloniales sans prendre au sérieux l'ensemble des connotations qu'elle suggère : les catégories autochtones qui servent à penser politiquement la relation de conflit et de violence, les vocabulaires privilégiés dans lesquels s'énoncent l'imagination politique et les traductions institutionnelles de celle-ci, l'anthropologie qui sous-tend et les questions de représentation et celles concernant l'allocation inégalitaire des utilités, la négociation de l'hétérogénéité, le polissage des passions.

Violence, transferts et allocations

Il nous faut, à présent, disposer d'une deuxième série d'arguments qui prétendent rendre compte du procès de décomposition des États africains postcoloniaux. En effet, l'idée communément répandue est qu'en Afrique subsaharienne, l'État n'aura été qu'une simple structure imposée par la violence à des sociétés qui lui étaient, non seulement extérieures, mais aussi hostiles[38]. Certes, un grand nombre de communautés aux structures de pouvoir fort éclatées en firent d'abord l'expérience dans le contexte colonial. Mais, sans compter que des traditions de l'État existaient en certaines parties du continent avant la conquête européenne, force est de souligner que non seulement les formules étatiques, mais aussi la rationalité coloniale esquissée plus haut firent, tôt, l'objet d'une réappropriation par les Africains[39]. Cette réappropriation ne fut pas seulement institutionnelle. Elle eut également lieu dans les domaines matériels et de l'imaginaire.

De fait, aussi bien sous la colonisation qu'au-delà, une constellation d'intérêts proprement autochtones s'était forgée, progressivement. Elle joua un rôle éminent dans la transformation des systèmes ancestraux de pouvoir

et dans la reconfiguration des alliances, y compris économiques, entre les natifs et les colons. Surtout après la deuxième guerre mondiale, ces transformations débouchèrent sur la création, par des Africains, d'un nombre relativement élevé de petites entreprises, du moins dans certaines colonies. La plupart de ces entreprises se spécialisèrent, soit dans le commerce, soit dans le transport[40]. Mettant à profit la volonté des firmes étrangères de contrôler le marché indigène, de nombreux commerçants africains parvinrent à se faire confier la distribution de nombreux produits, occupant ainsi des positions d'intermédiaires entre les firmes coloniales et les consommateurs locaux[41].

Parallèlement, d'importantes restructurations avaient lieu dans le domaine de l'agriculture de rente (cacao, café, coton, arachides...). Une couche de planteurs relativement aisés était en train de naître dans les régions rurales. Son rôle – que ce soit comme base sociale, force d'appoint ou d'opposition – fut déterminant dans l'émergence du sentiment anticolonialiste et les formes que prendront, plus tard, les mouvements nationalistes[42]. Parfois en compétition avec les évolués et les éléments issus de la bureaucratie coloniale, voire des confréries religieuses, parfois en symbiose avec eux, cette constellation d'intérêts a largement influencé la mise en forme des États indépendants. Ce fut notamment le cas à partir du moment où ces États entreprirent de mettre en place les mécanismes institutionnels qui devaient leur permettre de s'enraciner dans les communautés villageoises (création des organes de base des partis uniques, des coopératives, des sociétés dites de développement et de commercialisation des cultures de rente, formes diverses de maillage territorial)[43]. C'est par ce biais que s'effectua la cooptation des élites anciennes ou encore la mise sur orbite de nouveaux intermédiaires entre l'État, la société et le marché. C'est également par ce biais que furent instaurées ou consolidées des relations d'assujettissement qui, même lorsque leur ambition affichée était de les dépasser, prolongeaient, dans une large mesure, celles que l'État colonial avait initiées[44].

Il s'avère donc que, dans leur facture récente – et tout en participant d'un universel du politique – les entités étatiques africaines reposaient sur des bases sociales éminemment autochtones. Ces bases sociales variaient naturellement d'un pays à l'autre, d'une région du continent à l'autre, et parfois au sein d'un même pays[45]. Au demeurant, une interprétation conséquente de cet enracinement local ne peut guère faire l'économie des

connections que ces appareils (et les forces politiques qui les contrôlaient) entretenaient, simultanément, avec le système international. Dans certains cas, ces connexions internationales et les formes locales de la régulation sociale étaient rendues possible grâce à l'exploitation d'une ressource minière de prédilection (cas des diamants en Sierra Leone, de l'uranium au Niger, du cuivre en Zambie). Dans d'autres, l'agriculture de rente constituait le fondement matériel de la puissance publique. Tel était le cas, non seulement dans les régions où un produit unique (cas de l'arachide au Sénégal ou du coton au Tchad) exerçait sa « dictature » sur l'ensemble des échanges sociaux et marchands[46], mais aussi là où la combinaison entre l'agriculture de rente, l'agro-industrie d'exportation et une gamme de petites unités industrielles avait donné lieu à un début de diversification (cas de la Côte d'Ivoire, du Kenya, du Zimbabwe et, dans une moindre mesure, du Cameroun).

Dans d'autres cas encore, l'exploitation intensive d'une ressource rare servait – du moins à certaines périodes – de locomotive à l'amplification des inégalités, à l'expansion du pouvoir d'État et à sa valorisation, et à la distribution des utilités. Ce fut, dans les années soixante-dix, le cas du pétrole au Nigeria[47]. Certains autres États combinèrent l'exploitation des ressources agricoles (bois tropicaux, cacao, café, huile de palme, bananes, tabac, thé) et du sous-sol (fer, cuivre, manganèse, cobalt, pétrole...) pour échafauder des systèmes d'inégalité et de domination plus ou moins viables (Cameroun, Gabon, Côte d'Ivoire, Zimbabwe), ou alors pour soutenir des guerres prolongées, l'entreprise guerrière *(war-making)* devenant le ressort même de la construction de l'État *(state formation)* ou de sa destruction (cas de l'Angola).

Quoi qu'il en soit, qu'ils aient bénéficié d'une ressource principale ou de plusieurs ; qu'ils aient été financés par leurs paysanneries, qu'ils aient été « assistés » ou qu'ils se soient endettés, les modalités de l'intégration africaine au commerce mondial ont largement influencé les formes qu'ont épousées les États postcoloniaux et la façon dont les élites au pouvoir se sont insérées dans les filières internationales. Les revenus tirés de ces transactions ont, en effet, contribué : (1) à structurer les systèmes locaux d'inégalité et de domination ; (2) à faciliter la constitution des coalitions ou à envenimer les luttes factionnelles ; (3) à déterminer les types de soutiens extérieurs dont ces élites ont bénéficiés.

Les formes d'exploitation locale de la force de travail (régimes d'imposition, niveau des prélèvements...), bref, la structuration des rapports entre État, marché et société dépendaient également des modalités de cette insertion dans les échanges mondiaux. Comme autrefois avec le commerce précolonial à longue distance, c'est notamment grâce aux revenus tirés de ces échanges que les relations d'assujettissement ont pu être financées, la rareté évitée, les valeurs créées, les utilités consommées et, qu'en définitive, un procès d'« indigénisation » de l'État a pu être mené. La prise en compte de ces facteurs matériels est nécessaire si les contrastes observés aujourd'hui dans les processus d'évanouissement de la puissance publique en Afrique doivent, non seulement être intelligibles sur le plan interne, mais aussi faire l'objet de comparaisons pertinentes.

Mais, bien que les trajectoires de l'« indigénisation » de l'État aient varié d'un pays à l'autre, la cristallisation même de l'État et de l'imaginaire qui le portait s'est, partout, effectuée sur un mode autoritaire qui déniait aux individus toute qualité de sujet de droit. Ceci ne signifie, ni que la domination étatique était totale et sans concession, ni que les détenteurs du pouvoir disposaient d'une complète autonomie et se trouvaient à l'abri des pressions. Comme dans les régimes coloniaux, puis communistes auxquels ils avaient emprunté un certain nombre de leurs prédicats, il existait, en effet, des canaux formels et informels par lesquels la circulation des élites avait lieu. Il existait aussi des sites où les divers intérêts locaux, ethniques, régionaux, étaient négociés, les arbitrages effectués et une partie du contrôle social assuré[48].

Dans tous ces pays cependant, l'acte qui instituait l'autorité souveraine n'a constitué, à aucun moment, un véritable pacte ou contrat puisque, strictement parlant, il n'impliquait aucune réciprocité d'obligations légalement codifiées entre l'État et les détenteurs du pouvoir d'une part, et, d'autre part, la société et les individus. Certes, doit-on éviter de tout expliquer par la coercition. De même doit-on éviter de simplifier outre mesure les formes divergentes qu'ont prises, et le contrôle étatique, et la pénétration des différentes régions par le marché en Afrique subsaharienne depuis 1960. Au demeurant, l'on a pu observer, dans certains cas, un début de passage de la contrainte directe à des formes de contrôle plus intériorisées.

La pratique générale du pouvoir s'est, cependant, globalement située dans la continuité de la culture politique coloniale et dans le prolongement

des aspects les plus despotiques des traditions ancestrales, elles-mêmes réinventées pour la circonstance[49]. C'est l'une des raisons pour lesquelles le potentat postcolonial était hostile à la délibération publique, et ses critères de jugement et d'action se souciaient peu de la distinction entre le justifié et l'arbitraire. Parce qu'il n'avait plus sa source normative qu'en lui-même, le potentat s'arrogeait le droit de « commander ». Il est vrai, un tel droit de « commander » cherchait à se légitimer à plusieurs sources, utilisant simultanément les imaginaires ancestraux et les imaginaires d'importation[50]. Mais il fut rarement la contrepartie d'un devoir – constitutionnellement reconnu et défendu comme tel – de protection (que ce soit des individus, de leurs propriétés, de leurs droits privés ou de leur intégrité physique et corporelle).

Là où les incitations matérielles et alimentaires ne suffisaient à déclencher ni soumission inconditionnelle, ni obéissance « spontanée », ni témoignage de « gratitude » de la part des assujettis, l'on recourait massivement à la contrainte publique[51]. Quelle que fût l'ampleur des abus commis par le potentat, rien ne venait délier les assujettis de l'obligation de soumission, pas même les élections[52]. C'est ainsi que, presque partout, la distinction pratique entre les tâches de conduite des affaires publiques proprement dites (gouvernement) et l'usage institutionnel et sans retenue de la violence et de la coercition était quasi inexistante[53]. Les organes de déploiement de la violence et les moyens de la punition ont été systématiquement mis à contribution, que ce soit pour réprimer la dissidence, pour écraser les rébellions, pour étouffer la contestation ou, simplement, s'emparer du pouvoir[54].

Les conséquences de telles routines pèsent d'un poids décisif sur les formes que prennent, dans ces divers pays, les tentatives en cours de sortie de l'autoritarisme, étant entendu qu'une telle sortie ne signifie point passage automatique vers la démocratie, mais peut au contraire déboucher sur diverses formes de chaos ou d'anarchie larvée. L'imaginaire autoritaire ainsi consolidé au cours de la période coloniale et d'indépendance pèse aussi, considérablement sur la façon dont les mouvements sociaux émergent, le cadre dans lequel ils se déploient, les formes de mobilisation qu'ils privilégient, leurs chances de victoire et les possibilités de leur défaite. Pour bien mesurer le poids de cet imaginaire, il ne suffit pas d'invoquer les légendes du *personal rule*, du *big man* ou du pouvoir patrimonial, ainsi que l'a imposé la routine. Il importe d'examiner les liens

que le potentat postcolonial avait tissés entre la production de la violence et les régimes d'allocation des subsistances et des libéralités. Car, si du point de vue économique, l'administration de la violence et l'exercice du pouvoir à l'état brut ont rarement servi à une organisation efficace de la production des richesses, il n'en reste pas moins que, jusqu'à la fin des années soixante-dix, on pouvait créditer un certain nombre des systèmes postcoloniaux d'inégalité et de domination d'une certaine efficacité dans l'allocation des utilités et des jouissances.

Pour assurer cette allocation, on avait cherché, comme dans certains pays arabes, à transformer des institutions de la société, voire des corps de métiers en relais du pouvoir, là où cela était possible. D'où la « caporalisation » des syndicats, l'enregimentement des Églises et des confréries, la cooptation des associations de divers ordres, la colonisation des chefferies et autres institutions dites coutumières[55]. L'État pouvait aussi contrôler les tensions ethniques et régionales, soit en recourant à la création d'emplois dans la fonction publique, soit à l'économie d'endettement, soit par une intervention directe dans le système productif.

Les choix de production eux-mêmes, les investissements, les allocations de titres fonciers et de crédits bancaires, l'octroi des marchés administratifs et des travaux publics, la réglementation du commerce import-export, la consommation publique, l'administration des prix et les régimes de subvention, les octrois de licences et autres autorisations, le contrôle des changes, les procédures douanières et fiscales, la gestion de l'échange villes-campagnes et industrie-agriculture, bref, les équilibrages financiers et la définition même des politiques économiques n'obéissaient nécessairement (ou du moins exclusivement), ni à des impératifs de compétitivité, ni à un souci efficace du profit.

Sans que ces aspects aient été systématiquement écartés dans les calculs des décideurs africains, on doit préciser qu'en plus de garantir à un nombre substantiel d'individus les diverses espèces d'utilités qui étaient absolument nécessaires à leur conservation (les utilités de première nécessité), la prise en charge directe, par l'État, d'activités de production visait aussi une rentabilité politique dans la mesure où elle était destinée à affecter directement les circuits de la redistribution régionale (affectation des équipements et des infrastructures, constitution des revenus, scolarisation), la formation de la main-d'œuvre, la constitution des clientèles et la consolidation des réseaux de patronage. Ce sont ces deux impératifs (la

provision des utilités indispensables à la conservation et la rentabilité politique) qui expliquent, en partie, la prolifération des organismes publics et parapublics, les politiques de recrutement, d'attribution des avantages, des traitements et des primes[56].

L'ensemble de ces dispositifs politico-économiques permettait aussi de soutenir un système complexe de transferts des revenus des circuits formels et officiels aux circuits parallèles, des ménages urbains aux ménages ruraux, des plus riches aux plus démunis[57]. Ces transferts de revenus (aides familiales, dépenses sociales et prestations diverses telles que les frais des funérailles, les frais de scolarité, de santé, les participations aux cérémonies dites coutumières, diverses formes de cotisations, achat de titres et de médailles...) étaient, eux-mêmes, amplifiés par une éthique sociale qui, tout en faisant une large place à l'individualisme, reconnaît des fonctions centrales à la redistribution et impose aux détenteurs de fortunes des devoirs et des obligations conformes au statut auquel ils aspirent, même si les coûts ainsi induits dépassent souvent, de loin, leurs revenus réels[58]. De façon plus décisive encore, des modalités de fonctionnement de ces dispositifs politico-économiques dépendaient les contours que prenaient, et la stratification sociale, et les rapports internes de pouvoir entre groupes et ethnies. En un mot, en se substituant partiellement ou entièrement au marché, l'État devenait une prodigieuse machine créatrice et régulatrice des inégalités.

Le potentat postcolonial était donc, en soi, une formule de domination qui, tout en participant de technologies universelles (un État et ses appareils), avait sa cohérence interne et sa rationalité propre tant du point de vue politique, économique qu'imaginaire[59]. C'est donc par rapport à cette rationalité propre qu'il faut l'évaluer et non à partir d'un modèle wébérien idéal et normatif qui n'existe nulle part dans le monde. Or, on ne peut rendre compte, ni de leur (in)cohérence économique et politique propre, ni des trajectoires de l'implosion si on se limite à une analyse en termes exclusifs d'orthodoxie monétaire. Il faudrait examiner les ratés enregistrés au sein du triptyque violence, allocations et transferts : triptyque qui constituait le fondement même des autoritarismes africains postcoloniaux. Nous nous sommes largement étendus sur la violence. Examinons brièvement les deux autres dimensions de ce triptyque.

Il y avait d'abord une allocation de type purement étatique. Celle-ci était octroyée sous deux formes. Et d'abord le salaire. Il importe de s'y arrêter un

moment, dans le but de rendre explicites les rapports qui existaient entre le salaire et la constitution du sujet dominé[60]. En théorie, un salaire est une rémunération que l'on obtient en retour d'un travail que l'on a accompli, d'un service ou d'une prestation que l'on a effectuée. Par « travail », il faut comprendre d'un côté le temps et de l'autre la peine consacrés à la production de ce qui est « utile ». On peut aussi considérer le travail lui-même et le produit qui en résulte comme une « marchandise » que l'on vend à un acquéreur au prix d'un gain. Au cours de la période autoritaire, il n'y avait de rapport automatique, ni entre le travail (sa quantité et sa valeur) et le salaire, ni entre le salaire que l'on gagnait, les utilités que l'on produisait, et la richesse générale qui en résultait.

D'une part, l'on pouvait s'enrichir sans s'astreindre à la fatigue et à la faim (ce que nous avons appelé la peine). D'autre part, on pouvait consacrer son temps à la production de choses parfaitement inutiles ou, dans tous les cas, qui ne contribuaient en rien à la formation des richesses générales. Dans ce contexte, le salaire n'avait pas d'abord pour fonction de rétribuer la productivité. Il constituait, avant tout, une allocation de nature purement ascriptive[61]. Puisque la jouissance d'un salaire était presque toujours plus que l'affaire du seul individu qui l'avait perçu, le salaire en tant qu'institution était un rouage essentiel dans la dynamique des rapports entre l'État et la société. Il servait de ressource à l'État pour acheter l'obéissance et la gratitude et pour arrimer la population à des dispositifs de discipline.

En d'autres termes, le salaire était ce qui légitimait non seulement la sujétion, mais aussi la constitution d'un type d'échange politique fondé, non sur le principe de l'égalité politique et de la représentation du même nom, mais sur l'existence de créances grâce auxquelles l'État fabriquait des dettes sur la société, la construction du rapport d'assujettissement s'effectuant dans l'ordre distributif et non dans celui de l'équivalence entre des personnes humaines dotées de droits naturels et civils propres et pouvant, de ce fait, peser dans la décision politique. En transformant le salaire en créance, l'État octroyait des subsistances à tous ceux dont il faisait ses obligés. Du coup, il n'y avait de salarié qu'en tant que ce dernier était un dépendant. Les subsistances qu'il recevait ne venaient pas sanctionner un processus de conversion d'une énergie en richesse. Elles venaient dessiner une figure particulière de l'obéissance et de la domination. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans certains discours

publics, ces créances étaient assimilées sinon à des faveurs, du moins à des privilèges.

Les autres formes de l'allocation étatique s'étaient développées dans le sillage d'une forme de régulation de l'ordre politique fondée, en grande partie, sur l'appropriation privée des ressources publiques en vue de fabriquer des allégeances[62]. Deux conditions avaient rendu possible la cristallisation d'un tel ordre politique et la viabilité de son fonctionnement. Il s'agissait, d'un côté, d'une économie de la prédation fondée sur les trois éléments qu'étaient : l'endettement, la dépense et le déficit. De l'autre, un régime général des privilèges et de l'impunité permettait d'en assurer la reproduction sur une échelle relativement élargie. L'appropriation des ressources publiques et la privatisation de l'État prenaient des formes diverses. Il y avait d'abord les avantages et les passe-droits que s'octroyaient les détenteurs des positions d'autorité, et dont la valeur cumulée dépassait, parfois de loin, le salaire lui-même : logement, mobilier, eau, électricité, voitures, domesticité, frais de réception et de représentation, primes, fonds de réserve.

Il y avait ensuite tout le système des encaissements parallèles (détournements) : double paiement des loyers, baux administratifs fictifs, commissions occultes, pots-de-vin et surfacturations lors de la passation des marchés publics, de l'allocation des titres fonciers ou des crédits bancaires, ou encore à la faveur des procédures douanières et fiscales. Il y avait, enfin, les ponctions parallèles opérées sur les flux financiers de l'État. Jusqu'aux échelons subalternes, les services publics pouvaient être marchandés. C'était le cas lors de l'apposition des tampons officiels sur les documents et les visas et lors de leur délivrance. C'était aussi le cas lors des contrôles routiers ou encore lors de l'octroi des licences et autres autorisations[63].

Grâce à ces deux formes d'allocation, les choses économiques étaient converties en choses sociales et politiques. C'est à travers leur médiation qu'un grand nombre de gens se faisaient une idée de la « bonne vie » *(good life)*, parvenaient à surmonter la rareté matérielle ou, simplement, étaient délivrés de la terreur qu'imposent l'insécurité, l'indigence et le manque. De façon plus déterminante, c'est grâce à ces formes d'allocation que s'opérait le triple procès de l'étatisation de la société, de la socialisation du pouvoir d'État et de la privatisation des prérogatives publiques : les trois moments constituant, ainsi qu'on l'a déjà signalé, le ciment même des autoritarismes africains postcoloniaux. Mais pour comprendre comment procédait la

socialisation de l'arbitraire inhérent à ces trois moments, il nous faut examiner à présent la logique des transferts proprement dite.

La procédure la plus courante en matière de transfert était le lien social communautaire[64]. Ce que l'on appelle le lien social communautaire était un système complexe de réciprocités et d'obligations liant les membres d'une même maisonnée, voire d'une même communauté réelle ou imaginaire. Par exemple, ces obligations et réciprocités mettaient en relation, au sein d'un vaste champ d'interactions réglées, l'artisan et son apprenti, le parent et l'enfant, l'homme, la femme et la maîtresse, le jeune et le vieux, le petit frère et le grand frère, le neveu et l'oncle, la nièce et la tante, le prêteur et le donateur, le protégé et son patron, le travailleur étranger et son hôte, voire les membres d'une même Église ou d'une même confrérie[65]. Ces interactions aux multiples ramifications touchaient des domaines aussi divers que les transferts mutuels en temps et en biens, en force de travail et en revenus. C'est dans ce contexte qu'une fraction importante des revenus passaient, par exemple, de la ville à la campagne, à la faveur des visites, au titre de l'aide aux parents, des demandes de secours, de la contribution aux funérailles d'un parent proche ou d'un collègue de travail (enterrement, fêtes du septième jour, levées de deuil) ou encore des cotisations régulières aux mutuelles d'originaires, aux associations de développement, aux associations liées au voisinage professionnel ou à la tontine. L'accueil, provisoire ou de longue durée, de parents ou de proches ne faisant pas partie du ménage direct n'impliquait pas seulement hébergement et nourriture, mais pouvait aller jusqu'à des dotations en argent ou à la prise en charge des frais de scolarité des plus jeunes.

Ces interactions et les prélèvements qui en étaient le corollaire fonctionnaient sur le mode d'un impôt social ou encore d'une *dette sociale* multiforme, sans fin, que l'on devait à la communauté. La philosophie qui sous-tendait cet impôt social partait du principe selon lequel chaque individu était le débiteur d'un patrimoine collectif qui n'était pas seulement financier, mais qui englobait le savoir, les techniques, bref l'infrastructure matérielle et identitaire sans laquelle l'individu, laissé à lui tout seul, ne pouvait rien entreprendre. De la contribution de chacun à ce patrimoine dépendait, du moins le pensait-on, la sécurité morale de toute la société, sa force commune[66]. La dette sociale était comme préalable à l'existence individuelle elle-même. Elle s'appliquait à chacun en fonction de ce que la fortune lui avait réservé. Ne pas s'en acquitter revenait à fracturer la

communauté et à mettre en péril ses chances d'épanouissement. Du coup, celui qui tentait de s'y soustraire sans raison apparente courait des risques de mort sociale. Telle était, par exemple, l'une des significations des luttes en sorcellerie.

Mais s'acquitter de cet impôt ou de cette dette, c'était en même temps endetter les autres, faire valoir des créances sur eux : « [...] manifestations de reconnaissance de la part de l'enfant que l'on a soutenu dans ses études et qui, une fois qu'il aura réussi, sera tenu d'apporter son aide à ses parents, à ses jeunes frères, aux aînés de la famille élargie et, surtout s'il a réussi à être bien placé, à l'ensemble de sa communauté d'origine (son lignage, son village) ; une intervention en faveur du fils quand on est redevable envers le père ; un hébergement d'un jeune villageois à la recherche d'un emploi en ville ; des cotisations pour financer un projet de modernisation du village ; des dons ostentatoires aux funérailles qui y sont organisées, pour montrer sa réussite, pour honorer la famille du défunt, pour remercier les ancêtres que ce dernier va rejoindre[67]... »

Il importe de souligner que ces interactions n'étaient pas dénuées de conflits. Elles étaient liées à une image de la réussite et du prestige social ainsi qu'à une notion de la responsabilité entre les âges, les sexes et les générations. Elles n'étaient pas limitées au domaine du ménage ou de la parentèle. Elles couvraient aussi, sous des formes diverses, le milieu du travail, l'église ou la confrérie religieuse. Elles participaient, ce faisant, à la constitution aussi bien de l'espace public que de l'espace privé. Il s'agissait donc d'un véritable régime de complicité sociale dont le fonctionnement permettait l'exercice d'une domination d'un genre propre, puisque fondée d'une part sur des rapports très personnalisés et, d'autre part, sur le pouvoir de distribuer et de protéger. Ce système n'était nullement soutenu par des textes juridiques. Il reposait sur une variété d'arrangements et de règles coutumières, bref sur un complexe de normes intériorisées qui définissaient, au bout du compte, les modalités de l'assujettissement et du contrôle social légitimes, que ce soit dans le cadre des rapports de clientèle, de la parentèle ou encore de systèmes d'alliances plus vastes.

C'est de cette manière que la reproduction de chacun était assurée. Plus important encore, c'est ainsi que s'était formé un droit général – bien qu'informel et non-écrit – à la protection, à la sécurité et à l'assistance. Chaque membre de la communauté pouvait prétendre à ce droit et en bénéficier à la condition qu'il fût en règle avec les normes en vigueur.

Le droit au secours en cas d'accident, de mort soudaine, de maladie ou autre déclassement se traduisait par l'assistance que ceux qui étaient mieux situés sur l'échelle sociale devaient à ceux qui ne l'étaient pas. Cette assistance était aussi régulière que l'exigeaient les aléas de la vie et les disponibilités en temps, en argent et autres biens non monétaires.

Il faut cependant observer que le triptyque violence, allocations et transferts avait pris des formes différentes selon les pays, leurs structures productives, et les conjonctures affectant les marchés locaux et mondiaux[68]. Dans certains contextes, il avait permis de stabiliser les institutions, d'octroyer une certaine légitimité aux régimes en place et de diminuer les risques d'implosion[69]. Ceci ne signifie nullement que les conflits autour de la répartition des revenus tirés des prélèvements sur les exportations avaient cessé. Bien au contraire, ils s'avivaient, surtout lors des périodes où les disponibilités financières consécutives à l'accroissement des recettes d'exportation ou à l'abondance des crédits extérieurs devenaient considérables. Mais, dans ces cas, les détenteurs du pouvoir disposaient de ressources suffisantes pour les amortir, rendant dès lors superflue la nécessité d'un recours systématique à une violence lapidaire et disproportionnée.

La stabilité ainsi acquise, puis apparemment renforcée par le biais des institutions d'embrigadement et de caporalisation de la société (parti unique, syndicats uniques, associations des jeunes et des femmes du parti, brigades d'acclamation chargées d'orchestrer le culte de la personnalité...), était cependant illusoire, ou en tout cas chèrement payée puisqu'en termes économiques, il suffisait que les marchés mondiaux se rebiffent pour qu'une crise fiscale affecte l'État, et pour que le régime se trouve dans l'incapacité de multiplier les libéralités. C'est ce qui s'est passé en Côte d'Ivoire et, dans une moindre mesure, au Cameroun et au Kenya. En effet, grâce aux diverses rentes, les régimes au pouvoir dans ces pays avaient réussi, dans les années soixante-dix, à élargir leurs bases de soutien, notamment parmi les « couches moyennes »[70].

Au début des années quatre-vingts, la contraction économique aidant, le tarissement des denrées et des subsistances s'est accéléré en même temps que l'érosion des réserves financières extérieures s'accentuait. On a alors assisté à un découplage progressif d'une partie des couches qui, ayant tiré profit des arrangements antérieurs, avaient réussi à constituer des fortunes privées ou à accéder à la petite et moyenne propriété (hauts fonctionnaires,

hauts cadres militaires, hommes d'affaires, enseignants, journalistes, avocats...). Aujourd'hui, une partie d'entre elles alimente la dissidence. L'agencement des intérêts au sein des factions au pouvoir ayant empêché que, faute d'alternance véritable, des réponses créatives soient apportées à ces blocages, ces régimes sont, en ce moment, enlisés dans de graves crises qui n'affectent pas seulement l'institution étatique en tant que telle, mais ne peuvent être surmontées, à la longue, que par la violence.

Dans d'autres contextes, la redistribution avait pris une tournure frivole et prédatrice dont les effets majeurs furent le délabrement des finances publiques, une tumultueuse dépréciation de la monnaie, une fluctuation sans précédent des prix, le délitement des institutions et le déclin de l'autorité publique. Au sommet de l'État au Zaïre, en Somalie, en Sierra Leone ou au Liberia par exemple, l'allocation des utilités et des subsistances avait pris la forme d'une extension – pratiquement incontrôlée – de la chaîne des privilèges, des avantages matériels et des jouissances que s'octroyait la clique au pouvoir. Sur le plan culturel, une totale confusion s'était installée entre les valeurs de première nécessité, les valeurs d'agrément et les valeurs de fantaisie. Au sein des classes dirigeantes, la ligne de démarcation entre le luxe et le caprice avait disparu. La contrebande et la spéculation sur l'argent garantissaient, dans bien des cas, d'énormes profits[71]. Presqu'à tous les échelons intermédiaires de l'administration, les bureaucrates procédaient à d'innombrables ponctions sur les flux financiers officiels, amplifiant de ce fait le désarroi fiscal et les problèmes budgétaires. À la base, une marchandisation sans précédent des services publics (délivrance de documents, tampons, signatures, autorisations, certificats, licences) avait fini par soumettre l'activité même de gouverner au principe de la vénalité[72].

Par ailleurs, dès le début des années soixante-dix, la plupart de ces pays étaient entrés dans une phase où, du point de vue juridico-fiscal, l'essentiel des richesses nationales faisait pratiquement partie du « domaine éminent » d'un tyran agissant comme un mercenaire vis-à-vis des fonds du Trésor national. D'inextricables réseaux d'intérêts et de profits avaient été tissés entre, d'un côté, les marchands, négociants, usuriers et traitants indigènes engagés dans la contrebande et dans des opérations spéculatives, et de l'autre, les détenteurs du pouvoir administratif et politique et les courtiers internationaux, lorsque les fonctions des uns et des autres ne s'entremêlaient pas. Parallèlement, les organes chargés d'administrer la violence (police, armée, brigades présidentielles, milices privées...) avaient

progressivement gagné en autonomie, lorsque les clivages séparant la hiérarchie supérieure de la soldatesque ne s'étaient pas élargis.

Cet enclavement interne des forces armées et la dispersion des moyens de la violence qui en avait résulté avaient favorisé, parmi les soldats subalternes et les forces paramilitaires, l'émergence de conduites de survie qui empruntaient souvent des méthodes para-criminelles : rackets, meurtres, confiscations violentes des propriétés et, souvent, massacres en bonne et due forme[73]. Cette dérive avait aussi affecté les modalités d'intervention des agents de l'État et de leurs courtiers dans des opérations d'enrichissement, que ce soit dans le secteur formel, dans le secteur minier ou dans les secteurs de l'ombre. Lorsqu'ils ne sont pas déchirés par de sanglantes guerres civiles, ces pays se retrouvent aujourd'hui dans une situation où le recours à la force brute est devenu la règle, que ce soit dans les transactions entre ce qui reste d'État et les individus, ou dans les rapports sociaux ordinaires[74].

Là où la guerre est encore évitée, c'est le chaos qui s'installe, l'implosion prenant la forme d'une délinquance sociale généralisée. Cette délinquance se nourrit elle-même d'une culture de la razzia et du butin. Au sein des groupes défavorisés de la population, la jouissance des « droits économiques » se résume dorénavant à l'accès aux ressources alimentaires de première nécessité. L'érosion continue des conditions de vie se conjugue désormais avec la guerre, la maladie et les épidémies[75]. Le résultat de cette combinaison est l'aggravation des dissensions civiles, le recours de plus en plus fréquent aux formes de mobilisation fondées sur l'ethnie, la région ou la religion, et la hausse vertigineuse des opportunités de mort violente[76].

Celle-ci survient, entre autres occasions, au détour des désordres publics et des séditions. Par ailleurs, la protestation populaire prend de plus en plus la forme d'émeutes urbaines sans lendemain. De temps à autre, des mutineries éclatent. Des soldats armés occupent des points névralgiques de la capitale, exigeant le paiement des arriérés de salaires. Là où cela est possible, ils s'emparent du Trésor et l'épuisent avant de piller, de saccager et de dévaliser les boutiques, de brûler des maisons, des automobiles et d'autres biens. Parfois, ils sont rejoints par des bandes de pillards et de jeunes désœuvrés.

Plus important encore, l'activité économique s'apparente de plus en plus à l'activité guerrière. Les coupures de routes, la capture des cargaisons, l'escorte des convois, la location des services de sécurité montrent que les

frontières entre la production, l'extorsion et la prédation ont été brouillées. On ne sait plus très bien ni à qui appartient quoi, ni qui a droit à quoi, encore moins qui doit être exclu et sur quelle base. Violence institutionnelle et logique émeutière du pillage ont, pour conséquences immédiates, d'empêcher toute consolidation effective de la société dite civile tout en bloquant l'État dans l'impouvoir.

Par contre, dans les configurations où la rage prédatrice caractéristique de la première phase de la colonisation a été plus ou moins contenue, c'est cette élasticité dans la redistribution des utilités qui fondait une part de la légitimité des formules postcoloniales de gouvernement, et qui rendait moralement tolérables les rapports d'inégalité et de coercition. Ceci ne signifie pas que les inégalités et les abus étaient acceptés passivement, ou que, face à l'arbitraire étatique, la seule conduite possible fût la résignation[77]. Compte tenu des formes que prenaient les rapports économiques et la circulation des denrées et des subsistances, compte tenu aussi de la façon dont les rapports économiques s'articulaient au système de la stratification sociale, les luttes politiques prenaient des configurations très originales (fuite, évasion, dissimulation, esquives, dérision, pratiques multiformes d'indiscipline et d'indocilité) et s'exprimaient dans des métaphores dynamiques (parenté, généalogie, mémoire et oubli, sorcellerie, guérison, dissidences d'inspiration religieuse...). On aurait tort de confondre ces mouvements sociaux aux autres formes de lutte caractéristiques des situations où les logiques de marché ont substantiellement imprégné les rapports sociaux[78]. Quoi qu'il en soit, on peut dire que dans les pays d'Afrique qui, jusqu'à une date récente, étaient réputés les plus « stables » et les plus « prospères » (Cameroun, Côte d'Ivoire, Kenya, Gabon, Zimbabwe), une sorte de « compromis » garantissant le bien-être relatif des couches moyennes et des élites administratives avait permis d'assurer la viabilité de l'État postcolonial et de le doter de racines authentiquement indigènes.

Grâce à ce compromis, d'importants prélèvements pouvaient être effectués sur les surplus agricoles et sur les rentes pétrolières et minières. Couplés à l'exercice de la coercition et à une administration parfois lapidaire de la violence, ces prélèvements permettaient d'acheter les loyautés et d'arracher les allégeances, à des coûts économiques globalement élevés. La fluidité entre les sphères proprement économiques et marchandes et les sphères politiques et administratives, l'indistinction entre la fortune

publique et la propriété privée, et l'osmose entre les agents économiques privés (nationaux et étrangers) et les détenteurs locaux de positions de pouvoir et d'autorité rendaient possible la généralisation d'une économie d'allocation dont les autochtones n'étaient pas les seuls bénéficiaires.

En effet, les exonérations fiscales, l'obtention d'intrants subventionnés, l'usage extensif du découvert bancaire, l'aval de l'État pour des emprunts à l'étranger, l'annulation des dettes, l'accès préférentiel au marché d'État, le trafic de l'ivoire, des pierres précieuses et des déchets toxiques constituaient également une source de profits pour les courtiers et les négociants étrangers qui, à plusieurs titres, émargeaient aux diverses rentes. D'une manière générale, une telle économie politique était peu soucieuse des impératifs de productivité. Sur le plan interne, elle n'entraînait pas seulement une clientélisation accélérée des élites et des corps intermédiaires, le citoyen se confondant avec le salarié. Il s'ensuivait également que, ni le niveau d'exploitation locale de la force de travail, ni l'intensité de la coercition ne suffisaient à accroître, de façon décisive, la productivité des économies et leur compétitivité sur les marchés mondiaux[79].

Décompositions

Les nouvelles données de la concurrence internationale (délocalisation, recherche d'avantages liés aux faibles coûts de la main-d'œuvre, essor des industries dans les zones franches, stratégies de mondialisation des entreprises, globalisation des marchés, volatilité des flux de capitaux) et la dérégulation des échanges intervenues dans les années quatre-vingts ont donc contraint ces économies à se repositionner au sein de l'espace mondial[80]. Compte tenu de leur nature, des formes de leur intégration à l'extérieur et des formes spécifiques d'intervention des firmes étrangères et du capital local, il était exclu que ce repositionnement s'opérât selon les mêmes modalités que celles qu'ont suivies certains pays d'Asie du Sud-Est, à savoir par le biais de la restructuration et de la reconversion de l'industrie dans les secteurs de haute technologie, la diversification des activités de service, la maîtrise accrue de nouvelles compétences, la conquête de nouveaux marchés, la captation de nouveaux flux financiers et l'internationalisation de la production[81].

Dans les pays de l'Afrique utile, la configuration générale du marché, la base industrielle, la structure des rapports entre la bureaucratie et les

milieux d'affaires locaux, puis la nature de leurs alliances respectives avec les firmes multinationales ne permettaient ni d'accéder à de nouvelles technologies et de nouveaux réseaux de distribution, ni d'accumuler un savoir-faire manufacturier substantiel, ni de susciter un dynamisme entrepreneurial qui aurait pu aider ces contrées à répondre, de façon créative, aux contraintes de l'économie mondiale, ainsi que cela s'est fait ailleurs[82]. Excentrées par rapport aux pays de la triade (Amérique du Nord, Europe occidentale, Asie-Pacifique), mais davantage encore parce que les structures locales d'incitation étaient peu performantes et parce qu'il n'était guère possible d'y retrouver les combinaisons productives recherchées par le capital international, ces économies ne pouvaient pas non plus tirer avantage de la délocalisation pour, soit fournir des débouchés pour les industries de biens intermédiaires, soit permettre des investissements orientés vers des produits à haute technologie destinés à l'exportation, ou encore se spécialiser dans les activités financières internationales.

Du coup, elles n'ont pu s'insérer, de manière active et profitable, dans la nouvelle division internationale du travail. L'on comprend que, dans ces conditions, la nouvelle vague d'internationalisation du capital soit en passe de les ignorer, et ce d'autant plus que la fin de la guerre froide, l'ouverture des marchés à l'Est et dans l'ex-Union soviétique, et la persistance de la tyrannie et du désordre en Afrique accentuent la dévalorisation du continent tant au niveau économique qu'au niveau idéo-symbolique. À cette incapacité à tourner les facteurs internationaux à son avantage, il faut ajouter l'extraordinaire contrainte que représente la compression, à l'échelle planétaire, du temps de la finance et sa réduction à un temps purement informatique. Cette mutation n'est pas sans lien avec le développement des nouvelles technologies de communication et de paiement. Or, le décalage entre ce temps informatique des opérations financières à l'échelle globale et le temps historique des ajustements économiques réels est allé croissant. L'inertie structurelle des économies africaines aidant, la prime accordée aux activités spéculatives (un des traits de la globalisation) s'est faite au détriment des activités productives. L'une des ondes de choc de cet écart entre plusieurs échelles de temps et de production est le basculement de pans entiers des économies d'Afrique dans le souterrain.

À tous ces facteurs, il convient d'ajouter les contraintes résultant de la mise en œuvre des plans d'ajustement structurels proprement dits. Elles sont de plusieurs ordres. Considérons d'abord les effets proprement

économiques. Certes, doit-on, sur ce plan, tenir compte de la diversité des cas. Certes aussi, faut-il prendre en considération l'application différenciée de ces programmes selon les pays, les discontinuités *(stop and go processes)* dans leur mise en œuvre, la façon dont les mesures préconisées par les créanciers internationaux ont été détournées, réarrangées ou dévoyées par les bureaucraties locales, les structures productives des pays qui les appliquent, les coalitions qui les soutiennent ou qui s'y opposent[83]. Il n'en reste pas moins que, quelles que soient les variations, leurs résultats restent, d'un point de vue strictement économique, loin d'être probants. Y compris dans les contextes où ces plans ont fait l'objet d'une mise en œuvre plus ou moins soutenue et conséquente, l'essor des exportations s'est parfois avéré insuffisant pour assurer le paiement de la dette, et ce malgré l'amplitude des dévaluations[84].

Dans l'ensemble, la libération des prix n'a pas provoqué les effets de relance recherchés. La réduction des déficits s'est souvent faite au prix d'une nette diminution des investissements publics et, dans certains cas, des dépenses ordinaires de fonctionnement. Souvent, les charges de la dette interne ont persisté, tandis que la baisse des dépenses de l'État en salaires et l'accélération de la hausse des prix provoquaient un effet dépressif sur les dépenses de consommation et sur les investissements privés. Dans la plupart des pays africains soumis à ces programmes, le produit intérieur brut a chuté. Et, bien que la pression se soit accrue, la crise fiscale s'est accentuée alors même que le niveau des transferts nets de capital à l'étranger au titre du service de la dette (et des fuites diverses) demeurait constant ou, pis, augmentait. Le basculement de pans entiers de l'économie dans les circuits parallèles s'est poursuivi à un rythme jamais vu auparavant, la part souterraine des transactions et des arrangements (certaines opérations de privatisation y comprises) ayant étendu ses ramifications jusque dans les échanges internationaux.

Les effets sociaux et politiques sont plus graves encore. Nous avons vu comment, du point de vue de l'État africain postcolonial, ce qui tenait lieu de citoyenneté ne conférait pas de droits politiques en tant que tels, qu'il s'agisse du droit à la représentation individuelle, de droits sociaux ou de droit au travail. Entre l'État et l'individu venaient s'intercaler la famille, le lignage, la parentèle, voire la confrérie religieuse. L'individu se trouvait-il dépourvu de tout bien, privé de toute ressource et menacé dans sa subsistance même ? Il ne revenait pas à l'État de lui assurer les protections

élémentaires. Sa parentèle s'en chargeait. Sombrait-il dans la déshérence, l'errance et la misère ? Il n'avait aucun droit sur l'État avec lequel il n'entretenait, dans ce domaine en particulier, aucun rapport de face à face.

Nous avons également vu comment l'appropriation privée des ressources publiques revêtait parfois les traits d'un mécanisme intégrateur, les utilités accaparées n'étant, presque jamais, consommées pour le bénéfice exclusif d'un seul individu même si, par ailleurs, elles n'étaient redistribuées qu'au coup par coup, en fonction des relations d'allégeance. Nous avons, enfin, vu comment les régimes africains postcoloniaux avaient tenté d'intégrer l'essentiel de la population urbaine dans les dispositifs de la discipline grâce à la mécanique du salaire, celui-ci étant, à y regarder de près, une largesse allouée à des fins d'institutionnalisation d'une forme de domination qui avait sa légalité propre.

C'est l'ensemble de ces dispositifs qui se trouve aujourd'hui ébranlé par deux types de secousses. Il s'agit, d'un côté, des contraintes que le financement et la structure des échanges extérieurs font peser sur les économies africaines. Il s'agit, d'autre part, de l'horizon ouvert par le triple procès que représentent : l'apparition de formes inédites de mobilisation politique que l'on aurait tort de confondre à une transition vers la démocratie ; le délaitement, puis la décomposition de l'État dans un contexte de résurgence de l'économie de prédation qui avait caractérisé l'Afrique au XIXe siècle ; et l'apparente généralisation de la guerre et de la violence armée en tant que modalité privilégiée de résolution des conflits. Parce qu'enchevêtrées, ces secousses sont susceptibles d'élargir les fractures au sein des sociétés africaines, de la même manière que le conflit de classe le fit autrefois au sein des sociétés occidentales.

Mais pour éclairante qu'elle soit, la différence avec l'expérience occidentale reste de taille. On sait maintenant qu'en Occident, le conflit autour du travail, de la production et de l'appropriation du profit ne fut pas seulement un conflit de nature économique. Il portait également sur une représentation du monde, de la société et de la souveraineté politique. À la clé se jouait le devenir d'un gigantesque travail de recomposition culturelle dont l'enjeu était le passage à la société de marché. Ce passage put être assuré grâce à trois facteurs. Premièrement, le conflit autour du travail, de la production et de l'appropriation du profit ouvrit la voie à l'institutionnalisation des fractures sociales, c'est-à-dire à la légitimité de les transformer en sujets du débat politique et idéologique. Deuxièmement,

ce conflit constituait, en lui-même, un puissant vecteur de socialisation et d'intégration de masse. Enfin, tant que le mode de croissance capitaliste l'autorisa, il contribua à la régulation keynésienne de l'économie en imposant un partage des profits favorable à la consommation de masse et à l'instauration d'une forme d'état de compromis : l'État providence.

De telles transformations ne furent possible que parce qu'en dépit de la violence des luttes ouvrières – elles-mêmes intégratrices et formatrices d'identités collectives –, salariés et employeurs partageaient ce que l'on pourrait appeler un *imaginaire matériel commun*, la production elle-même étant perçue de part et d'autre comme un bien social. Grâce aux mécanismes qui consistaient à institutionnaliser les antagonismes sur la base d'une représentation des intérêts, grâce au plein exercice du suffrage et suite à la dévalorisation de la force comme seul remède aux problèmes sociaux, les conflits au sein de la société furent apaisés. C'est ainsi que l'on conjura les révolutions faites au nom de la pauvreté[85]. Or la situation africaine participe d'une trajectoire différente. Sans en être la cause unique, les politiques de dérégulation mises en place dans les années quatre-vingts ont ouvert la voie à une aggravation de la pauvreté de masse. La voie néo-libérale de sortie de la crise n'a pas permis – du moins jusque-là – de renouer avec la croissance[86]. L'approfondissement de la pauvreté est lié à plusieurs facteurs, l'un des plus importants étant la précarité du statut de l'emploi[87]. En effet, au cours des quinze dernières années, le marché du travail s'est, partout en Afrique, fortement stratifié.

Certes, le travail salarié régulier et protégé n'a point totalement disparu. Mais la proportion des individus qui l'exercent n'a cessé de baisser au point où l'on peut valablement esquisser l'hypothèse d'une dé-salarisation – en cours – de la force de travail africaine. Le travail irrégulier est en voie de généralisation. Pour des pans entiers de la population, la rémunération au mois a été remplacée par des paiements occasionnels. Chômage déclaré et chômage déguisé, exclusion à long terme – et donc non conjoncturelle – du marché du travail frappent une proportion grandissante de ménages.

Une précarité aux multiples dimensions s'est développée : « [...] inactivité forcée, déclassements brutaux des travailleurs licenciés, des travailleurs réembauchés au rabais comme contractuels temporaires ou des diplômés sans emploi, concurrence exacerbée sur un marché du travail informel saturé de mille petites activités sollicitant des clients aussi désargentés et trop souvent mauvais payeurs, errances du travail précaire et

temporaire, sorties prématurées du circuit scolaire, lutte quotidienne pour gagner l'argent de la survie au jour le jour, du loyer à payer, des médicaments à acheter, des frais de scolarité à régler, instrumentalisation et durcissement des rapports sociaux sous l'emprise de la rareté[88]... »

Par leur traitement désinvolte des déterminants internationaux de la stagnation africaine, les politiques néo-libérales de dérégulation tous azimuts sont donc en train de saper les formules grâce auxquelles, dans la pratique, le potentat postcolonial était parvenu, du moins dans certains pays, à passer des compromis plus ou moins dynamiques avec les systèmes autochtones de contrainte et à financer les relations d'assujettissement. Lorsqu'on y ajoute les mouvements de longue durée qui travaillent en sous-main les sociétés africaines (transitions démographiques en cours dans les régions rurales et intensification des migrations, dégradation de l'environnement et crise du nomadisme, baisse drastique des revenus tirés des cultures de plantation, entropie des régimes locaux de production et redéfinition des pouvoirs villageois, émergence de la force urbaine avec sa culture de l'émeute et du racket, accentuation des phénomènes de saturation foncière et intense course à la terre dans certaines régions du continent, raréfaction des emplois dans le secteur dit moderne, appauvrissement des couches salariées et basculement de pans entiers de la société dans l'économie souterraine, nouvelles formes de capture et d'exploitation de la main-d'œuvre, formation de mouvements de réfugiés et utilisation des captifs de guerre comme mercenaires, criminalisation croissante des classes dirigeantes et militarisation du commerce), on se rend compte que ces politiques affectent directement le commandement postcolonial sur les deux plans que sont, d'une part les bases matérielles et sociales sur lesquelles il reposait jusqu'à présent et les imaginaires qui le portaient ; et d'autre part la façon dont il se faisait légitimer[89].

En effet, la brutale déflation du secteur public et parapublic a provoqué la dissolution d'un grand nombre de sociétés d'État. Assortis de sérieuses compressions du personnel, de substantielles réductions de salaires ou, carrément, de licenciements massifs, la privatisation des entreprises publiques et le dégraissage de la fonction publique ont contribué au blocage du système des transferts intra-communautaires, réactivant, au passage, les conflits autour de la répartition des richesses et remettant en cause la moralité même du système d'inégalité et de domination forgé après les indépendances, ainsi que l'attestent la recrudescence des accusations en

sorcellerie, l'efficacité sans cesse croissante des discours religieux pentecôtistes, les recompositions de l'islam militant sur les pourtours du Sahel et de l'océan Indien, la prolifération des itinéraires thérapeutiques et des procédures de guérison, l'émergence de nouveaux langages de la contestation et la montée en puissance du brigandage rural et de la criminalité urbaine[90].

Parallèlement, l'effondrement des recettes d'exportation et la restructuration des offices de commercialisation des produits de rente ont étendu l'insolvabilité aux planteurs, aux industriels et banquiers, grippant, au passage, l'ensemble des activités qui vivaient sur les marchés publics et irriguaient, par ricochet, les maquis des circuits parallèles[91]. C'est donc une partie de la colonne vertébrale de ces formules de domination qui est affectée, puisque le régime des subsistances et des libéralités sur lequel reposait, en partie, leur légitimité est gangrené et, dans la majorité des cas, ne dispose plus des moyens de sa reproduction. Mais contrairement aux attentes des créanciers internationaux, le tarissement des subsistances, sous les coups de boutoir de l'ajustement structurel risque de conduire, non seulement à un dépérissement prolongé de l'État, mais aussi à une extraordinaire fragmentation du marché, les deux processus étant, plus que de raison, propices à un déchaînement incontrôlé de la violence. Du coup, les programmes d'ajustement structurel présentent un intérêt, non du point de vue de leur aptitude à reconnecter l'Afrique à l'économie mondiale, mais du point de vue des effets pervers qu'ils produisent, et de la façon dont ces effets pervers érodent le compromis postcolonial évoqué plus haut, émasculent les instruments traditionnels du pouvoir étatique, et entraînent une profonde modification des structures sociales et des attitudes culturelles.

Au sortir du XXe siècle, l'Afrique se retrouve avec deux options parmi plusieurs autres. La première est de se projeter dans le nouveau siècle, en relevant victorieusement le défi de la productivité, c'est-à-dire en retournant à son avantage les conditions de son rapport au marché extérieur[92]. La deuxième est un « retour » au XIXe siècle. Le conflit avec le marché mondial ne sera pas tranché au bénéfice du continent s'il continue d'être négocié dans le cadre des programmes d'ajustement structurel. Pour l'essentiel, ces programmes ne proposent qu'un retour aux années soixante, lorsque la structure des économies africaines en faisait surtout des exportateurs nets de produits tropicaux.

Mais avec ou sans les créanciers internationaux, l'Afrique doit affronter le défi de la compétitivité de ses économies à l'échelle mondiale. Or, ce défi ne peut pas être relevé victorieusement dans la configuration actuelle de l'économie-monde sans un accroissement des régimes de productivité, c'est-à-dire en définitive, sans que soient mises en place des façons intensives de construire l'inégalité et d'organiser l'exclusion sociale. Mais on l'a bien vu au cours de la période coloniale, les rapports entre la violence, la production de l'inégalité et l'accumulation sont d'une extraordinaire complexité. Et il n'existe pas forcément des liens de causalité entre ces trois variables. Quant au passage à la démocratie, il dépendra de la façon dont sera historiquement tranché (et en faveur de quelles forces sociales) le débat sur le point de savoir si l'exclusion sociale est légitime ; sinon comment éventuellement la légitimer et la codifier institutionnellement ? On mesure la complexité d'un tel projet notamment dans des contextes où la redistribution a longtemps constitué la médiation sociale et politique par excellence ; et où plus que jamais, les problèmes de la pénurie et de la disette relancent, sur une échelle plus vaste que par le passé, les luttes sociales.

---

1. On s'inspire, ici, des remarques de J. DERRIDA traitant d'une autre question. Voir sa *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, pp. 81-83.
2. Voir, par exemple, l'image du « Bula Matari ». *Cf.* B. JEWSIEWICKI et C. YOUNG, « Painting the Burden of the Past: History as Tragedy », *in* B. JEWSIEWICKI (sous la dir. de), *Art pictural zaïrois*, Québec, Éditions du Septentrion, 1992, pp. 117-138.
3. L'idée d'explorer cet aspect de la question nous avait été suggérée par Wambui MWANGI. Pour organiser les réflexions qui suivent, nous nous sommes largement inspirés des études sur l'« animal » contenues dans la revue *Alter*, n° 3, 1995 ; et dans le numéro spécial de *Social Research*, vol. 62, n° 3, 1995 dont le thème était : « In the Company of Animals ».
4. Nous utilisons la notion de « sujet » ici dans le sens de celui ou celle qui est soumis(e) à une domination souveraine.
5. Lire, sur ce sujet, R. BUELL, *The Native Problem in Africa*, New York, Macmillan, 1928.
6. *Cf.* l'ouvrage partisan et apologétique de J. SAINTOYANT, *La colonisation française pendant la période napoléonienne (1799-1815)*, Paris, La Renaissance du Livre, 1931.
7. C'est sous Charles X que furent décidées les premières mesures en faveur de l'égalité civile. Quelques transformations en profondeur eurent lieu à la suite de la révolution de 1830. Une loi du 24 février 1831 accordait, par exemple, la plénitude des droits civils aux gens dits de couleur. Deux ans plus tard, en 1833, ils devenaient, théoriquement, électeurs et éligibles. Dans la pratique, la barrière qu'était la discrimination raciale avait été convertie en une autre barrière : un cens élevé.
8. Voir E. PETIT, *Droit public ou gouvernement des colonies françaises d'après les lois faites pour ces pays*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1771.
9. L. CORDIER, *Les compagnies à charte et la politique coloniale sous le ministère de Colbert*, Genève, Slatkine-Megariotis Reprints, 1976, pp. 72-6.
10. J. CHAILLEY-BERT, *Les compagnies de colonisation sous l'Ancien Régime*, New York, Burt Franklin, 1898.
11. La représentation des colonies dans le Parlement fut reconnue en droit et en fait par la Révolution. Mais elle fut abolie en 1800. Refusée par la Restauration et la monarchie de Juillet, elle fut de nouveau accordée par la Constitution de 1848, abolie de nouveau par décret du 2 février 1852, et finalement consacrée par la Constitution républicaine de 1875. Sur cette question et sur ce qui précède, *cf.* L. DESCHAMPS, *Histoire de la question coloniale en France*, Paris, Librairie Plon, 1891.
12. *Cf.* les études de J. GUYER, « Family and Farm in Southern Cameroon », *African Research Studies*, n° 15, Boston University, Boston, 1984, pp. 33-59 ; A. ISAACMAN, R. ROBERTS, eds., Cotton, *Colonialism and Social History in Sub-Saharan Africa*, London, James Currey, 1995, pp. 147-179 ; puis 200-267 ; M. VAUGHAN, *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
13. S. BERRY, « Social Institutions and Access to Resources in African Agriculture », *Africa* 59, 1, 1989, pp. 41-55.
14. Cas de B. BADIE, *L'État importé*, Paris, Fayard, 1993. Pour une rectification, lire J.-F. BAYART, « L'historicité de l'État importé », *Cahiers du CERI*, Paris, 1996.
15. Lire par exemple « La politique indigène du gouverneur général Ponty en Afrique-Occidentale française », *Revue du Monde musulman*, vol. XXXI, 1915. Ou encore, P. MEUNIER, *Organisation et fonctionnement de la justice indigène en Afrique Occidentale française*, Paris, 1914 ; A. GIRAUL, *Principes de colonisation et de législation*, Paris, 1922. Pour une vue d'ensemble, consulter R.L. BUELL, *The Native Problem in Africa*, vol. 1 & 2, New York, Macmillan, 1928.
16. On trouvera chez T. MITCHELL, *Colonizing Egypt* Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ; C. YOUNG, *The African Colonial State in Comparative Perspective* ; B. BERMAN, J. LONSDALE, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, London, James Currey, 1992. Des indications supplémentaires sur le mode colonial de gouverner. Ceci ne signifie guère que le projet colonial fût toujours appliqué tel quel ou produisît les résultats escomptés. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'épistémologie même du pouvoir, son principe de raison, les catégories qui en constituent le fondement.
17. Il ne s'agit pas, à proprement parler, de savoirs, mais de familles d'images et de représentations, et d'un tissu de préjugés. Dans ce sens, le commandement en tant que mode d'exercice du pouvoir était aussi un ensemble de perceptions, une façon d'imaginer le sujet colonisé et d'investir cette imagination d'une réalité qui devenait, de ce fait, objective non pas parce qu'une telle réalité existait effectivement telle qu'on la décrivait, mais parce que l'on agissait à partir de et en fonction de ce que l'on tenait pour réel. Et, en agissant, l'on finissait par produire une matérialité.
18. E. FERRY, *La France en Afrique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1905, p. 227. Les observations qui suivent s'inspirent largement de cet ouvrage.
19. Cette « anthropologie » de l'indigène est exposée dans maints ouvrages de l'époque. Voir par exemple, A. HOVELACQUE, *Les nègres de l'Afrique sub-équatoriale* (1889) ; M. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal-Niger* (1912) ; L. TAUXIER, *Le noir du Yatenga* (1917) ; L. MARC, *Le pays Mossi* (1909) ; Le Général FAIDHERBE, *Le Sénégal* (1889) ; G. ANGOULVANT, *La pacification de la Côte d'Ivoire* (1916).
20. Lire J. DUVAL, *Les colonies et la politique coloniale de la France*, Paris, Arthus Bertrand, pp. 445-77.
21. A. SARRAUT, *La mise en valeur des colonies françaises*, Paris, Payot et Cie, 1923, pp. 84-5.
22. T. HOBBES, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 96.
23. Pour caractériser cette « politique d'épuisement » et de spoliation, Sarraut recourt à une image : « On coupe l'arbre pour avoir le fruit, et ne le replante pas. » « On ne reconstitue pas ce qu'on a enlevé », ajoute-t-il. *Cf.* A. SARRAUT, *La mise en valeur des colonies françaises*, p. 85.
24. A. SARRAUT, *La mise en valeur des colonies françaises*, p. 113.

25. « Le Noir ne comprend pas encore l'utilité du travail... Lui enseigner le travail, le lui faire aimer, lui montrer l'avantage matériel qu'il peut en retirer, c'est préparer son progrès moral et l'élever d'un degré dans l'échelle de l'humanité », *in* E. FERRY, p. 242.

26. A. SARRAUT, *op. cit.*

27. P. LAMPUÉ, L. ROLLAND, *Précis de législation coloniale*, Paris, Dalloz, 1940.

28. *Cf.* la plupart des études rassemblées dans J. HARBESON *et al., Civil Society in Africa*, Boulder, Co., Lynne Rienner, 1994.

29. Pour un aperçu, lire J.-P. DUPRAT, « État et société civile de Hobbes à Hegel », *Cahiers Wilfredo Pareto*, 20-21, 1982, pp. 3 224-48. Lire aussi la synthèse de C. TAYLOR, « Modes of Civil Society », *Public Culture*, vol. 3, 1, 1990, pp. 99-118 ; ainsi que l'ouvrage de J. KEANE, ed., *Civil Society and the State. New European Perspectives*, London, Verso, 1988, pp. 35-100. A. ARATO, J. COHEN, *Civil Society*, Cambridge, MIT Press, 1993.

30. On trouvera, sur ces aspects, d'utiles indications chez J. BAECHLER, J. HALL, M. MANN, eds., *Europe and the Rise of Capitalism*, London, Basil Blackwell, 1988. Lire aussi A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes, Edinburgh, 1966, pp. 125-41 et 235-52.

31. Lire les études de J.G.A. POCOCK, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977 ; et M. B. BECKER, *Civility and Society in Western Europe, 1300-1600*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

32. *Cf.* N. ÉLIAS, *La société de cour*, tr. P. Kamnitzer & J. Étoré, Paris, Flammarion, 1985, pp. 63-114. Pour le reste, voir du même auteur, *Power and Civility. The Civilizing Process*, tr. E. Jephcott, Pantheon Books, New York, 1982, pp. 229-333.

33. Lire J. LECA, « La visite à la vieille dame », doc. pol., table ronde, Aix-en-Provence, octobre 1989, p. 4.

34. Confusion généralement entretenue dans les écrits des analystes de l'Europe de l'Est et centrale, et par leurs épigones africanistes. Lire, par exemple, J. FRENTZEL-ZAGORSKA, « Civil Society in Poland and Hungary », *Soviet Studies*, vol. 42, 4, 1990, pp. 759-77 ; E. HANKISS, « The "Second Society" », « Is There an Alternative Model Emerging in Contemporary Hungary? », *Social Research*, 55, 1-2, 1988 ; M.C. HANN, « Second Economy and Civil Society », *Journal of Communist Studies*, 6, 2, 1990, pp. 21-44.

35. Voir, pour ce genre de méprise, la note de M. BRATTON, « Beyond the State: Civil Society and Associational Life in Africa », *World Politics*, 41, 1989. Ou encore les études contenues dans D. ROTHCHILD, N. CHAZAN, eds., *The Precarious Balance. State and Society in Africa*, Boulder, Co., Westview Press, 1988.

36. Sur les différentes acceptions de la notion de « public » dans l'histoire européenne, consulter J. HABERMAS, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, tr. T. Burger, Cambridge, MIT Press, 1989. Pour une critique récente de ses vues, voir C. CALHOUN, ed., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1993.

37. *Cf.* J. L. COHEN, *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982.

38. *Cf.* G. HYDEN, *No Shortcuts to Progress: African Development Management in Perspective*, Berkeley, University of California Press, 1983. Ou encore R. H. JACKSON, C. G. ROSBERG, « Why Africa's Weak States Persist: The Empirical and the Juridical in Statehood », *World Politics*, 35, 1, 1982, pp. 1-24.

39. Ce processus est bien documenté par J.-F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989. Lire également, « States and Social Processes in Africa: A Historiographical Survey », *African Studies Review*, 24 (2-3), 1981.

40. Lire, par exemple, J. L. DONGMO, *Le dynamisme bamiléké*, Yaoundé, CEPER, 1981.

41. Voir ce qu'en dit G. KITCHING, *Class and Economic Change in Kenya. The Making of an African Petite-Bourgeoisie*, New Haven, Yale University Press, 1980, pp. 159-199.

42. *Cf.* les exemples rapportés par R.A. JOSEPH, *Le mouvement nationaliste au Cameroun. Les origines sociales de l'UPC*, Paris, Karthala, 1986.

43. Voir le cas étudié par C. BOONE, « State Building in the African Countryside: Structure and Politics at the Grassroots », *The Journal of Development Studies*, vol. 34, n° 4, 1998, pp. 1-31.

44. Sur quelques aspects de cette discussion, *cf.* P. GESCHIERE, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon since the Colonial Conquest*, London, Kegan Paul International, 1982.

45. *Cf.* par exemple, l'étude de J.-F. BAYART, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.

46. J. COPANS, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, L'Harmattan, 1989 ; D. CRUISE O'BRIEN, *Saints and Politicians. Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society*, Oxford, Clarendon Press, 1975 ; M. COUMBA DIOP (sous la dir. de), *Sénégal : trajectoires d'un État*, Dakar, CODESRIA, 1992.

47. R.A. JOSEPH, *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria. The Rise and Fall of the Second Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

48. Sur les régimes communistes, voir l'étude de G. GLEASON, « Fealty and Loyalty: Informal Authority Structures in Soviet Asia », *Soviet Studies*, 43, 4, 1991, pp. 613-628. Lire Aussi M. URBAN, « Centralisation and Elite Circulation in a Soviet Republic », *British Journal of Political Science*, 19, 1, 1989.

49. *Cf.* les exemples rapportés par D. BIGO, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1989 ; C. TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986 ; et T. M. CALLAGHY, « Culture and Politics in Zaire », doc. pol., October 1986.

50. Voir, sur cet aspect, l'étude de M. G. SCHATZBERG, « Power, Language and Legitimacy in Africa », Paper presented at the Conference on « Identity, Rationality, and the Postcolonial Subject: African Perspectives on Contemporary Social Theory », Columbia University, New York, February 28, 1991.

51. *Cf.* T. M. CALLAGHY, « Police in Early Modern States: The Uses of Coercion in Zaire in Comparative Perspective », Paper given at the American Political Science Association Meeting, Denver, Colorado, 1982.

52. Voir de nouveau T. M. CALLAGHY, « State-Subject Communication in Zaire », *The Journal of Modern African Studies*, 18, 3, 1981, pp. 469-492.

53. M. G. SCHATZBERG, *The Dialectics of Oppression in Zaire*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 30-70. Lire aussi le numéro spécial « Violence et pouvoir » de la revue *Politique africaine*, 42, 1991.

54. P. MCGOWAN, T. A. JOHNSON, « African Military coups d'État and Under-development: A Quantitative Historical Analysis », *Journal of Modern African Studies*, 22, 4, 1984, pp. 633-666.

55. Sur le monde arabe, *cf.* l'étude de G. SALAMÉ, « Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique ? », *Revue française de science politique*, 41, 3, 1991.

56. B. CONTAMIN, Y. A. FAURÉ, *La bataille des entreprises publiques en Côte d'Ivoire. L'histoire d'un ajustement interne*, Paris, Karthala, 1990, pp. 179-239.

57. À titre d'illustration, *cf.* M. RUSSEL, « Beyond Remittances: The Redistribution of Cash in Swazi Society », *The Journal of Modern African Studies*, 22, 4, 1984, pp. 595-615.

58. Lire F. R. MAHIEU, « Principes économiques et société africaine », *Tiers-Monde*, t. XXX, n° 120, 1989 ; et J. I. GUYER (ed.), *Money Matters. Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*, Portsmouth (N.H.), Heinemann, 1993.

59. *Cf.* N. CASWELL, « Autopsie de l'ONCAD : la politique arachidière au Sénégal, 1966-1980 », *Politique africaine*, 14, pp. 39-73.

60. Les développements qui suivent sont tirés d'une étude de A. MBEMBE, J. ROITMAN, « Figures of the Subject in Times of Crisis », *Public Culture*, vol. 5, n° 2, 1995. Il nous arrive de la paraphraser.

61. Ces remarques s'appliquent, en priorité, au travail bureaucratique. Pour le reste, on lira par exemple les études réunies par M. AGIER *et al., Classes ouvrières d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1987, pp. 45-76 ; puis 141-181 ; 215-245.

62. C'est ce que certains auteurs ont appelé le mode de redistribution clientéliste et patrimonial. Voir notamment J. F. MÉDARD, « The Underdeveloped State in Tropical Africa: Political Clientelism or Neo-Patrimonialism? », *in* C. CLAPHAM, ed., *Private Patronage and Public Power. Political Clientelism in the Modern State*, London, Frances Pinter, 1983. Non loin de là, voir R.A. JOSEPH, *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Pour une autre théorisation de ces phénomènes, *cf.* J. F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989. On trouvera quelques exemples des pratiques auxquelles renvoient ces théories dans B. CONTAMIN, Y. A. FAURÉ, *La bataille des entreprises publiques en Côte d'Ivoire. L'histoire d'un ajustement interne*, Paris, Karthala, 1990, pp. 219-230.

63. *Cf.* A. MORICE, « Guinée 1985. État, corruption et trafics », *Les Temps modernes*, n° 487, 1987, pp. 108-136. Ou encore R. TANGRI, « Servir ou se servir ? À propos du Sierra Leone », *Politique africaine*, n° 6, 1982, pp. 5-18.

64. *Cf.* la synthèse de F. R. MAHIEU, *Les fondements de la crise économique en Afrique. Entre la pression communautaire et le marché international*, Paris, L'Harmattan, 1990, pp. 31-92. Lire aussi J. GLAZIER, *Land and the Uses of Tradition Among the Mbeere of Kenya*, New York, University Press of America, 1985 ; S. BERRY, *No Condition Is Permanent. The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993 ; J. GUYER, « Household and Community in African Studies », *African Studies Review*, 24, 2-3, 1981, pp. 87-137. Voir, en contrepoint, J.-P. PLATTEAU, « Mutual Insurance as an Elusive Concept in Traditional Rural Communities », *The Journal of Development Studies*, vol. 33, n° 6, 1997, pp. 764-796.

65. Sur ce dernier point, *cf.* l'analyse de J. M. GASTELLU, *Riches paysans de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 121-137. Pour le reste, se reporter aux travaux d'anthropologie de la parenté : M. ABÉLÈS *et al., Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985 ; F. SABELLI, *Le pouvoir des lignages en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; C. VIDAL, *Sociologie des passions*, Paris, Karthala, 1991, pp. 87-98 ; puis 161-178.

66. Interpréter dans ce sens S. BERRY, *Fathers Work for Their Sons: Accumulation, Mobility and Class Formation in an Extended Yoruba Community*, Berkeley, University of California Press, 1985.

67. A. MARIE, « "Y a pas l'argent" : L'endetté insolvable et le créancier floué, deux figures complémentaires de la pauvreté abidjanaise », *Revue Tiers Monde*, t. XXXVI, n° 142, 1995, pp. 305-6.

68. R. BATES, *Markets and States in Tropical Africa : The Political Basis of Agricultural Policies*, Berkeley, University of California Press, 1981.

69. En guise d'exemple, lire J. R. FLETCHER, « The Political Uses of Agricultural Markets in Zambia », *Journal of Modern African Studies*, 24, 4, 1986, pp. 603-618. Ou encore, N. CASSWELL, « Autopsie de l'ONCAD. La politique arachidière au Sénégal, 1966-1980 », *Politique africaine*, 14, 1984.

70. On trouvera des données sur ces développements dans Y. A. FAURÉ, J. F. MÉDARD (sous la dir. de), État et bourgeoisie en Côte d'Ivoire, Paris, Karthala, 1982 ; et P. GESCHIERE, P. KONINGS (eds.), *Proceedings of the Conference on the Political Economy of Cameroon : Historical Perspectives*, Leiden, Afrika Studie Centrum, 1989.

71. J. MACGAFFEY, *Entrepreneurs and Parasites. The Struggle for Indigenous Capitalism in Zaïre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

72. C. NEWBURY, « Dead and Buried, or Just Underground? The Privatization of the State in Zaïre », *Canadian Journal of African Studies*, 18, 1, 1984.

73. Lire « Les massacres de Katekelayi et de Luamuela », *Politique africaine*, 6, 1982, pp. 72-106.

74. *Cf.* P. GESCHIERE, with C. FISIY, « Domesticating Personal Violence: Witchcraft, Courts and Confession in Cameroon », *Africa*, vol. 64, 203, 1994, pp. 323-341 ; F. DE BOECK, « Beyond the Grave: History, Memory and Death in Postcolonial Congo/Zaïre », in R. WERBNER, éd ; *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*, New York, Zed Books, 1998, pp. 21-57.

75. Sur les effets de ces tribulations dans la constitution de nouveaux imaginaires, voir l'étude de C. BAWA YAMBA, « Cosmologies in Turmoil: Witchfinding and AIDS in Chiawa, Zambia », *Africa* 67, 2, 1997, pp. 200-223.

76. *Cf.* J. L. GROOTRERS, ed. « Mort et maladie au Zaïre », *Cahiers africains*, n^{os} 31-32, 1998. Ou encore le numéro spécial des *Cahiers d'études africaines*, 150-151, XXXVIII, 2-4, 1998 consacré au thème : « Disciplines et déchirures. Les formes de la violence ».

77. Lire l'ouvrage collectif publié par J.-F. BAYART, A. MBEMBE, C. TOULABOR, *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992.

78. *Cf.* à ce sujet les remarques de D. DESJEUX, *Stratégies paysannes en Afrique noire. Essai sur la gestion de l'incertitude*, Paris, L'Harmattan, 1987.

79. SWEDBERG, « The Export Performance of Sub-Saharan Africa », *Economic Development and Cultural Change*, 39, 3, 1991, pp. 540-566.

80. Sur ces développements, lire P. HIRST, J. ZEITLIN, « Flexible Specialization versus Post-Fordism: Theory, Evidence and Policy Implications », *Economy and Society*, 20, 1, 1991, pp. 1-56. Consulter aussi G.R.D. UNDERHILL, « Markets Beyond Politics? The State and the Internationalization of Financial Markets », *European Journal of Political Research*, 19, 1991, pp. 197-225.

81. *Cf.* A. AMSDEN, « Third World Industrialization: "Global Fordism" or a New Model? », *New Left Review*, 182, 1990, pp. 5-31.

82. Lire par exemple J. CHALMERS, « Political Institutions and Economic Performances: The Government-Business Relationship in Japan, South Korea and Taiwan », *in* F. DEYO, *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

83. À propos de certaines de ces questions, se référer à J.W. THOMAS, M. S. GRINDLE, « After the Decision: Implementing Policy Reforms in Developing Countries », *World Development*, 18, 8, 1990, pp. 1 163-81 ; et J. NELSON, ed., *Economic Crisis and Policy Choice: The Politics of Adjustment in the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

84. *Cf.* le cas ghanéen étudié dans D. ROTHCHILD, ed., *Ghana: The Political Economy of Recovery*, Boulder, Lynne Rienner Publications, 1991.

85. *Cf.* entre autres, les travaux de J. DONZELOT, *L'invention du social*, Paris, Fayard, 1984 ; A. O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991 ; P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1994.

86. Sur ces aspects, lire par exemple R. KANBUR, *La pauvreté et les dimensions sociales de l'ajustement structurel en Côte d'Ivoire*, Document de travail n^{o} 2, Banque mondiale, Washington, D.C., 1990 ; S. G. LYNCH, *Income Distribution, Poverty, and Consumer Preferences in Cameroon*, Cornell, Cornell Food and Nutrition Policy Program, Working Paper 16, 1991 ; E. O. BOATENG, *et al., A Poverty Profile for Ghana, 1987-88. Social Dimensions of Adjustment in Sub-Saharan Africa*, Working Paper n$^{\circ}$ 5, World Bank, Washington, D.C., 1990.

87. *Cf.* l'enquête de J. P. LACHAUD (sous la dir. de), *Pauvreté et marché du travail urbain en Afrique subsaharienne : analyse comparative*, Institut international d'études sociales, Genève, 1994.

88. A. MARIE, « Y a pas l'argent... », pp. 304-5.

89. Sur ces mouvements de longue durée, lire par exemple C. FAUSSEY-DOMALAIN, P. VIMARD, « Agriculture de rente et démographie dans le Sud-Est ivoirien. Une économie villageoise assistée en milieu forestier péri-urbain », *Revue Tiers-Monde*, t. XXXII, n^{o} 125, 1991, pp. 93-114 ; les études rassemblées dans « État et sociétés nomades », *Politique africaine*, 34, 1989 ; S. REYNA, ed., *Land and Society in Contemporary Africa*, Hannover, University Press of New England, 1988 ; A. ZOLBERG, *et al.*, « International Factors in the Formation of Refugee Movements », *International Migration Review*, 20, I, 1986, pp. 151-169 ; M. F. JARRET, F. R. MAHIEU, « Ajustement structurel, croissance et répartition : l'exemple de la Côte d'Ivoire », *Revue Tiers Monde*, t. XXXII, n^{o} 125, 1991, pp. 39-62.

90. Sur certains de ces événements, lire P. GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.

91. Voir les deux études de H. L. VAN DER LAAN, W. T. M. VAN HAAREN, « African Marketing Boards Under Structural Adjustment: The Experience of Sub-Saharan Africa during the 1980's », Leiden, Afrika StudieCentrum, Working Paper n^{o} 13, 1990 ; et P. HUGON, « L'impact des politiques d'ajustement structurels sur les circuits financiers informels africains », *Revue Tiers Monde*, t. XXXI, n^{o} 122, 1990, pp. 325-49.

92. Sur la complexité d'un tel saut, voir l'expérience étudiée par A. AMSDEN, *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialization*, New York, Oxford University Press, 1989.

2

Du gouvernement privé indirect

Mais comment aborder les différentes questions évoquées dans le chapitre précédent sans placer au centre de l'analyse les trois événements historiques majeurs que représentent, d'un côté, l'éviction de l'Afrique des marchés réguliers mondiaux ; de l'autre, les formes particulières de son intégration dans les circuits de l'économie parallèle internationale ; et enfin le fractionnement de la puissance publique qui accompagne ces deux processus ? En effet, à travers les formes apparemment inédites d'insertion dans le système international et les modes d'exploitation économique qui en sont le corollaire, sont en train de prendre corps, presque partout sur le continent, des formules de la domination toutes aussi inédites.

Leur cristallisation sera le résultat des réponses que les acteurs victorieux des luttes en cours apporteront aux principales questions suivantes : qui est qui ? Qui doit être protégé, par qui, contre quoi, contre qui et à quel prix ? Qui est l'égal de qui ? À quoi ai-je droit du seul fait de mon appartenance à une ethnie, à une région, à une religion ou à une fraternité ? Qui peut prendre le pouvoir et diriger un pays, dans quelles circonstances, comment, pendant combien de temps et à quelles conditions ? Qui a droit au produit du travail de qui et contre quelles compensations ? Quand peut-on cesser de se plier à l'autorité sans être puni ? Qui doit punir qui et pour quelles raisons ? Qui doit payer l'impôt et quelle est sa destination ? Qui peut contracter des dettes au nom de qui, à quoi doivent-elles être dépensées et qui doit les rembourser ? À qui appartiennent les richesses d'un pays ?

Toutes ces questions ont trait aux piliers sans lesquels il n'existe point d'ordre social tout court. Les politiques économiques mises en œuvre depuis le début des années quatre-vingts, l'activité guerrière, les élections, ou, plus généralement ce que l'on appelle, non sans hâte, les « transitions vers la démocratie » font partie des tentatives de réponse à ces questions fondamentales[1]. Mais la libéralisation politique – qui, au demeurant, peut aller de pair avec la persistance de l'autoritarisme et le déclin de l'État –

n'est qu'un aspect, et peut-être pas le plus décisif, des mutations en cours. Parce que les formules de la domination auxquelles nous faisons allusion et les nouvelles procédures de formation de la propriété privée sont encore en voie de constitution, elles n'ont pas encore, de manière générale, supplanté celles qui leur préexistaient. Parfois elles s'en inspirent, en gardent des traces, voire fonctionnent sous leur masque.

Du constat établi ci-dessus découle une autre idée centrale : la capacité des sociétés africaines à s'auto-gouverner, c'est-à-dire à établir un équilibre créatif entre l'usage de la violence et la constitution d'un régime de la propriété privée, se joue à l'interstice de deux processus. Le premier est la menace, réelle, de dissolution interne sous l'effet cumulé de ce que l'on pourrait appeler *la contrainte globale* (notamment la dette et les conditions liées à son remboursement) et la pression interne (notamment les luttes encore non codifiées concernant le rapport entre identité, inégalité et accès aux ressources rares). Le deuxième a trait aux risques de perte généralisée de contrôle de la violence tant publique que privée. Cette violence incontrôlée est mise en branle sous le double effet de l'aggravation des inégalités et de la corruption, puis la persistance de désaccords fondamentaux sur la manière de conduire les luttes en cours (qui va dominer qui et avec quels moyens). Le résultat de ces mouvements en profondeur sera peut-être la défaite définitive de l'État en Afrique tel que nous l'avons connu récemment. Cependant, ils peuvent tout aussi bien conduire à un approfondissement de son indigénéité, ou, de façon plus radicale, à son remplacement, ici et là, par des dispositifs qui en conserveront l'appellation, mais dont la qualité intrinsèque, les attributs et les modes d'opération n'auront rien à voir avec ceux d'un État classique.

Temps court et mouvements longs

Pour le reste, l'asymétrie des performances économiques des pays africains devenant de plus en plus structurelle, l'éviction du continent des marchés réguliers mondiaux ne touche avec la même intensité, ni tous les pays, ni les mêmes régions, ni les mêmes produits et les mêmes utilités. Selon que ces pays ont mis en œuvre ou non de sérieuses politiques d'ajustement, la contrainte extérieure pèse inégalement sur leurs économies. L'échec des processus d'ajustement n'est pas partout le même ; ou en tous cas, il ne produit pas partout les mêmes effets. Au demeurant, rien ne permet de dire que l'éviction elle-même est irréversible. Sur un autre plan,

l'insertion dans les circuits de l'économie parallèle internationale n'a pas été stoppée par les efforts de libéralisation des procédures d'importation. Il n'est pas certain que, pour les acteurs impliqués dans ces développements, le seul souci d'éviter la fiscalité de porte suffise à expliquer ce phénomène qui n'est pas propre au continent. Le mouvement touche, en effet, sous des formes plus ou moins différentes, d'autres zones du globe (Amérique du Sud, territoires de l'ex-Union soviétique, voire plusieurs régions de l'Asie) où il contribue à modifier les modes de formation et de distribution des revenus, les formes de sociabilité, les structures de représentation et de médiation des intérêts économiques et politiques, les conditions d'appropriation des ressources nécessaires à la reproduction des rapports sociaux dominants (cas des impôts et autres prélèvements), les questions relatives à la citoyenneté, voire la nature même de l'État[2].

En Afrique cependant, les conséquences actuelles et prévisibles de ces événements sont d'un ordre différent et d'une intensité fort particulière. Ce mouvement prend de l'ampleur à un moment où, la guerre froide ayant cessé de structurer les rapports de force au niveau planétaire et l'Afrique ayant été déclassée sur le plan international, le continent est en train d'opérer un véritable retournement sur lui-même – retournement auquel le concept galvaudé de crise ne fait malheureusement pas justice. Ce retournement s'opère sur une échelle d'importance semblable à celle qui caractérisa des processus similaires au milieu du XIXe siècle, au moment du passage du trafic des esclaves à l'économie dite légitime – processus qui débouchèrent sur la conquête et l'occupation coloniale[3].

Certes, il faut tenir compte de l'impact différencié de ces processus selon les régions, les rythmes et les temps locaux (côte, *hinterland*, pays intermédiaires, sociétés avec ou sans formations étatiques)[4]. Pour l'essentiel cependant, l'ajustement structurel qu'avait représenté le passage de l'économie négrière (vente des esclaves et de l'ivoire) à la traite des produits de rente (arachides, huile de palme, gomme...) avait conduit à une transformation des bases matérielles des États. Avaient également changé les façons dont ces États augmentaient leurs valeurs, multipliaient les utilités et répartissaient le produit du travail[5]. D'ailleurs, la dilatation, la contraction et la rétractation territoriale avaient toujours été un aspect constitutif des dynamiques de la formation de l'État en Afrique[6]. Dès le XVIIe siècle, ce mouvement affectait déjà plusieurs polités situées sur les

pourtours de l'Atlantique, voire, plus loin dans l'arrière-pays. Une tradition d'États prédateurs vivant de la razzia, du rapt et de la vente des captifs s'était renforcée. Sur fond de morcellement territorial et de stagnation des structures, des régimes militaires esclavagistes, dédouanés de toute responsabilité civile, s'étaient constitués et s'étaient dotés des moyens, non pas forcément de conquérir des territoires et d'y étendre leur souveraineté, mais de s'approprier leurs ressources en personnes et en biens[7].

D'autres encore, tout aussi brutaux que les premiers, adoptèrent vis-à-vis de leurs captifs une politique d'assimilation. Au lieu de les utiliser comme de la marchandise humaine, ils les obligèrent à des prestations en nature et en travail, ou encore imposèrent aux peuples vaincus de lourdes indemnités et d'innombrables redevances[8]. Sur la Côte des Esclaves en particulier (Allada et Whydah), d'incessants désordres avaient entraîné un affaissement prolongé, puis une dissolution de l'autorité royale. Des chefs locaux en profitèrent pour asseoir leur indépendance. Mais les rivalités au sein de l'élite s'avivèrent, et ces formations étatiques basculèrent dans des guerres civiles qui finirent par détruire ce qui restait d'ordre politique[9].

Parallèlement à ces processus de dislocation eurent lieu des mouvements de reconstruction et de relégitimation de l'autorité. Au début du XVIIIe siècle par exemple, le Dahomey conquit ses voisins minés par des dissensions internes. Mais si la guerre pouvait servir de moyen pour la conquête et l'occupation de territoires que l'on avait coutume de ne soumettre qu'à des raids périodiques, l'usage de la violence ne résolvait pas nécessairement, à lui tout seul, le problème de la stabilisation de l'ordre politique et du gouvernement en tant que tel. C'est ainsi qu'ayant pris le pouvoir à la mort d'Agaja au terme de violentes luttes de succession et d'une remise en question de la monarchie par le pouvoir sacerdotal, Tegbesu tenta de réunifier l'élite en s'engageant, dans les années 1740, dans une politique de terreur, d'épuration et de compromis.

La combinaison de ces trois leviers de la domination lui permit, d'un côté, d'éliminer physiquement ses ennemis les plus irréductibles et, de l'autre, d'intervenir dans les luttes factionnelles au niveau local en apportant son soutien à ceux qui acceptaient son autorité. En même temps, il combla de dons et de largesses les chefs locaux et les familles influentes. Puis, par une manipulation judicieuse des réseaux dynastiques et de la parenté, par la mise en forme et la mise en scène spectaculaire d'un culte royal (les sacrifices humains), et par une redéfinition des attributs de la

royauté sous un masque de continuité (redistribution des richesses et des jouissances, rénovation de l'ordre juridique), il s'engagea dans un effort de relégitimation du pouvoir. L'objectif de cette tentative était de convertir la violence brute en autorité[10].

Dans les régions sous influence musulmane de l'intérieur, des transformations plus ou moins similaires eurent lieu. Avant la seconde moitié du XIXe siècle, les empires situés sur la frange désertique avaient établi des zones de raids et de capture au sud et à l'est du bassin du lac Tchad. Guerres de capture et esclavage ne permettaient pas seulement la constitution d'appareils militaires ou la gestion des ressources et des populations dans le cadre d'une économie prestataire. Si, d'un côté, ces deux formes de violence s'affirmèrent par la destruction, la déprédation et le brigandage, elles ne favorisèrent pas moins, dans certains cas, l'émergence de pouvoirs centralisés. En tous cas, elles furent à l'origine de modes d'organisation politique et de formes de reconstruction sociale et symbolique fort spécifiques.

Ainsi en fut-il des rapports entre souveraineté, territorialité et citoyenneté. Contrairement à des affirmations hâtives et superficielles, l'idée selon laquelle le pouvoir politique et la souveraineté s'exercent par la médiation du sol n'était pas inconnue dans ces régions[11]. Le territoire n'était cependant, ni le support exclusif des communautés politiques, ni la marque unique de la souveraineté, ni l'unique base de l'obéissance civile. Les représentations et les usages de l'espace étaient multiples, notamment lorsqu'ils avaient partie liée avec la définition des principes d'appartenance et d'exclusion[12].

Dans un contexte où les raids de capture étaient chose commune, la constitution des espaces politiques et des aires de souveraineté pouvait passer par le biais de l'imposition de tributs à des assujettis auxquels l'on épargnait par exemple la vie. La citoyenneté elle-même pouvait se décliner sur le mode de la protection dont on jouissait contre la possibilité de capture et de vente. Aux rapports de parenté en tant que tels pouvaient se substituer ou s'ajouter, par exemple, d'autres formes de relations (dépendants, esclaves, clients, gages) rendant possible d'autres modalités de l'exploitation légitime.

Un mixage des identités politiques, culturelles et religieuses était en cours, sur une échelle jamais connue auparavant. Le Baghirmi, par exemple, emprunta ses modèles d'organisation militaire et familiale et ses

titres de Kanem-Bornou. Des éléments de la culture islamique (vêtements, systèmes de divination...) furent diffusés parmi les non-musulmans. Au sein de ces sociétés véritablement transnationales et multiculturelles, les réseaux religieux et d'échanges marchands s'enchevêtraient. Et ni la contrainte, ni l'appartenance à un territoire ne mirent presque jamais fin à la multiplicité des allégeances et à la pluralité des loyautés.

Au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle cependant, la frontière musulmane se déplaça et de vastes régions de la partie nord de l'Afrique centrale furent coincées entre la poussée venue du Nil et celle venue de l'ouest. L'esclavage en tant que relation d'assujettissement et modalité par excellence d'extorsion des biens et des utilités s'intensifia, en même temps que la quête de l'ivoire. Conquêtes, migrations et autres mouvements de populations fuyant maraudeurs, mercenaires et négriers provoquèrent la transformation des modèles coutumiers d'organisation sociale, des registres de l'action politique et des formes de l'échange. Le modèle de domination (mi-suzerain, mi-sultanique) qui résulta de ces turbulences avait atteint son point de maximisation absolu avec les Khartoumites[13].

Avec l'appui des *jallaba* (courtiers itinérants dont l'activité dans la région prédatait l'arrivée des Égyptiens), ils militarisèrent le commerce et se spécialisèrent dans le raid esclavagiste et l'exploitation de l'ivoire. Procédant par la force militaire, les alliances politiques, l'incorporation des esclaves et une redistribution judicieuse des tributs et des produits du commerce de longue distance, ils mirent sur pied le système des *zariba* (ensemble de petites colonies commerçantes fortifiées). Ils conclurent, là où il le fallait, des pactes avec les autochtones et constituèrent ainsi de solides réseaux qui dominèrent l'ensemble de ces territoires jusqu'au moment de la révolte mahdiste[14].

Sur les pourtours de l'Atlantique comme à l'intérieur, un grand nombre d'entités politiques indépendantes s'étaient désintégrées sous le poids de la dette externe et de la tyrannie interne. Au cours du XIXe siècle, ces dislocations avaient entraîné d'importantes recompositions culturelles que marquèrent bien les conversions massives aux religions monothéistes[15], les crises aiguës de sorcellerie[16], l'apparition de nombreux mouvements de guérison, la transformation des communautés de réfugiés en hordes de mercenaires et un certain nombre de soulèvements menés au nom de l'islam[17]. L'affaissement de la demande esclavagiste n'avait pas provoqué une diminution des tensions. Bien au contraire, les peuples et les groupes

ethniques qui étaient parvenus à maintenir leurs privilèges de courtage et à assurer leur domination sur les grands carrefours commerciaux accentuèrent leur expansion démographique, s'approvisionnèrent en fusils et se dotèrent ainsi de nouveaux moyens d'acquisition de la propriété[18].

Sous la houlette de chefs de bande esclavagistes, de cliques armées et de marchands aventuriers[19] (El-Zubeir Pasha, Rabeh et les sultans négriers de l'Oubangui, l'Afro-Arabe Tipu Tipp, Msiri du Katanga, Mirambo et son empire commercial au nord de Tabora), des mouvements de prédateurs s'étaient constitués[20]. Ils réactivèrent le commerce caravanier et, par la razzia, le système autoritaire du tribut, le recrutement de milliers de porteurs et la reconduction locale de l'esclavage, ils aggravèrent l'ébranlement des structures coutumières, brouillèrent les chartes ancestrales, et provoquèrent d'importants déplacements de populations[21]. Ces nouveaux opérateurs (trafiquants, courtiers, chefs de bandes, milieux maraboutiques, négociants divers) entreprirent d'encadrer la reconversion économique en cours à leur profit. Utilisant la guerre comme ressource, ils établirent des systèmes de fiscalité plus ou moins informels et prirent le contrôle des grands carrefours et des réseaux commerciaux régionaux.

Munis de droits quasi extra-territoriaux et procédant par la razzia, la prise des butins et la pratique du tribut, ils achevèrent de criminaliser, et l'activité économique, et l'acte même de gouverner. Après la saignée esclavagiste, l'Afrique rebondissait donc dans le système économique international par le biais d'une extorsion de ses ressources à l'état brut. Ce régime de violence et de brutalité fut prolongé vers la fin du siècle par le biais des régimes concessionnaires[22]. Vastes entreprises dotées de privilèges commerciaux et miniers et de droits souverains qui les autorisaient à lever les impôts et à entretenir la force armée, elles accentuèrent le processus de prédation, d'atomisation des lignages et des clans et institutionnalisèrent le régime du meurtre. Sous la protection de l'appareil bureaucratique colonial, le marché s'était mis à fonctionner sur un mode gangstériste.

L'ensemble des développements brièvement décrits ci-dessus aboutit à trois conséquences déterminantes. D'une part, l'accroissement des dettes accumulées par les princes locaux et les élites marchandes entraîna, presque partout, la chute du pouvoir externe des polités africaines, exposant ces dernières à de graves menaces de dissolution interne[23]. D'autre part, pour ne pas atteindre les niveaux de la période de la traite des esclaves, le degré de violence et de prédation que requéraient les nouvelles modalités d'insertion

dans l'économie internationale favorisa, non seulement la militarisation du pouvoir et du commerce et l'intensification de l'extorsion, mais aussi un bouleversement des équilibres qui avaient, autrefois, gouverné les rapports entre la détention du pouvoir public et la poursuite des gains privés[24].

La course à l'ivoire et au caoutchouc, l'économie de comptoirs et l'économie concessionnaire achevèrent de déstabiliser ces équilibres entre 1850 et 1930[25]. Enfin, furent substantiellement transformées les idées que les gens se faisaient des rapports entre leur appartenance à une communauté politique et les canaux d'accès à la propriété que cette appartenance ouvrait ou non. Les régimes religieux et identitaires, les procédures de légitimation de l'autorité, la construction sociale et politique des droits, des devoirs, des transferts et des obligations, voire les normes qui régissaient les règles de la civilité et les contrats, la moralité commerciale et la vertu civique : tout cela fut redélimité[26].

De ce propos, il ne faut pourtant point conclure que l'Afrique est en train de marcher à rebours, et que tout ce qui s'y passe aujourd'hui n'est que la répétition d'un scénario et d'un moment historique que l'on croyait, à tort, dépassés. Tout en empruntant certaines de leurs caractéristiques aux modèles de la stagnation de la dernière moitié du XIXe siècle, les formes nouvelles d'éventrement du continent ne s'y réduisent point, et pour plusieurs raisons. D'un côté, et contrairement au XIXe siècle, la sortie est en train de s'opérer en sens inverse, c'est-à-dire de l'économie internationale régulière et formelle vers des filières de l'ombre dont les tentacules, pour être invisibles, ne sont pas moins mondiales (cas du trafic de la drogue et des armes, des mouvements illicites de l'argent)[27].

Cette sortie n'est, ni déconnexion pure et simple[28], ni « désengagement » en tant que tel, ni même marginalisation au sens strict du mot. Elle est l'une des faces d'un mouvement plus complexe, qui se déroule sur une échelle mondiale. Elle représente l'autre versant d'un « temps du monde » dans lequel s'enchevêtrent une multiplicité de flux[29]. Dans cet engrenage de temporalités coexistent plusieurs processus : des processus d'homogénéisation des imaginations en même temps que des processus de production des différences et des hétérogénéités[30]. Bref, s'emboîtent des dynamiques contradictoires, faites de décalages, de disjonctions et de rythmes différents qu'il est paresseux de réduire à un simple antagonisme entre des forces internes et des forces externes. De façon plus décisive, les développements en cours – dont on a vu que l'aspect central est la

mobilisation de la violence dans le but de constituer des propriétés – se combinent et font système d'une façon si originale que le résultat est, non seulement la dette, la destruction du capital productif et la guerre, mais aussi la déflation de l'État et, dans certains cas, son dépérissement et sa radicale remise en cause en tant que bien public, en tant que technologie générale de la domination, et en tant qu'instrument privilégié pour assurer la protection et la sécurité des individus, créer les conditions juridiques de l'extension des droits politiques et rendre possible l'exercice de la citoyenneté.

Régimes de la propriété et régimes de la souveraineté

La singularité de cette évolution est manifeste lorsqu'on considère les effets, non pas escomptés, mais réels des politiques d'ajustement structurel et des dynamiques de la conditionnalité (conditions d'ordre économique attachées aux prêts accordés aux pays africains par les institutions financières internationales au cours des dix dernières années). Premièrement, l'on n'a pas suffisamment souligné, à cet égard, que l'un des événements politiques majeurs de la fin du xxe siècle est l'effritement de leur indépendance et de leur souveraineté et la mise (subreptice) des États africains sous la tutelle des créanciers internationaux. Toutes proportions gardées, cette situation rappelle celle qui affecta l'Égypte et la Tunisie dans les années 1870 lorsque, pour rembourser leurs dettes, ces pays se virent imposer des régimes de type consulaire et, sur fond de dissolution de l'autorité politique, furent dépouillés d'une partie importante des attributs de leur souveraineté, notamment dans les domaines financier et fiscal.

Au sortir des années quatre-vingts, les pays africains inaugurent un modèle plus ou moins similaire. La chute de leur pouvoir externe a, *de facto*, placé de nombreux États dans un régime que l'on pourrait qualifier de souveraineté fragmentée[31]. En effet, le *gouvernement par procuration* qu'y exercent la Banque mondiale, le Fonds monétaire international et les bailleurs de fonds (qu'ils soient publics ou privés) ne se limite plus à imposer le respect des grands principes et équilibres macroéconomiques. Dans la pratique, la tutelle des créanciers internationaux s'est considérablement renforcée et se traduit désormais par une gamme d'interventions directes dans la gestion économique interne, qu'il s'agisse du contrôle du crédit, de la mise en œuvre des privatisations, de la définition des besoins de consommation, des politiques d'importation, des

programmes agricoles, de la compression des coûts ou du contrôle direct du Trésor[32].

Cette situation – que l'on ne saurait cependant assimiler à un procès de recolonisation pure et simple – n'a, en soi, rien de proprement africain puisque d'autres pays du monde ont été (ou sont encore) soumis au même rouleau compresseur[33]. Deux conséquences majeures donnent cependant au cas africain un relief particulier. D'un côté, par la brutalité des ponctions qu'elle exige, le redéploiement des contraintes et les nouvelles formes d'assujettissement qu'elle impose aux secteurs les plus démunis et les plus vulnérables de la population, cette forme de gouvernement par procuration fait coexister, dans une même dynamique, des éléments ressortissant aussi bien du registre de ce que l'on impose aux pays vaincus lors de guerres que de celui de la conduite d'une politique civile. Au cœur de cette nouvelle dispensation, la logique d'émasculation de l'État va de pair avec la logique d'*excision de la souveraineté*.

Pour bien comprendre la façon dont la logique de la souveraineté rendait possible des stratégies de constitution des propriétés moins violentes que celles en cours, peut-être n'est-il point inutile de rappeler qu'au cours des années quatre-vingts, l'explication dominante de la « crise africaine » consistait à en rejeter la responsabilité sur l'État et sur l'excès des prélèvements qu'il imposait – pensait-on – à l'économie[34]. La restauration de sa légitimité et la sortie de la crise dépendaient, affirmait-on, de sa capacité à se soustraire à la pression des demandes sociales (organisation des services publics, santé, éducation, allocation des ressources et des revenus, redistributions de tous ordres) et à laisser les forces du marché œuvrer en autonomie, dans un champ désormais libre[35].

Ce faisant, l'on supposait que le passage à l'économie de marché exigerait la mise entre parenthèse de la capacité politique et citoyenne des individus, c'est-à-dire la suspension du jeu de droits-créances qui permet aux individus d'avoir, non seulement des devoirs et des obligations vis-à-vis de l'État, mais aussi des droits sur lui – droits politiquement valorisables, par exemple sous la forme de services publics. Or, en s'acharnant à démanteler toutes les interventions étatiques dans l'économie (que celles-ci prennent la forme des contrôles, des subventions ou des protections) sans pour autant rendre l'État lui-même plus efficace et sans parvenir à lui assigner, positivement, de nouvelles fonctions, on a sapé ses bases matérielles (déjà très fragiles), perturbé (sans les restructurer

positivement) les logiques de constitution des clientèles et des coalitions, amoindri ses capacités de reproduction et ouvert la voie à son dépérissement[36].

Deuxièmement, les contrôles, les subventions et les protections dont on exige aujourd'hui le démantèlement ne comportaient pas seulement une dimension fiscale et administrative. Ils n'avaient pas simplement un caractère distributif, voire, dans certains cas, productif. Ils rendaient également possible un ensemble de conceptions de l'action politique légitime, de formes admises parce que fortement régulées de violence sociale. Le tout, combiné, rendait possible une certaine cohésion sociale et politique, bref, un ordre de la domination fait de coercition il est vrai, mais aussi d'échanges, de transferts, de réciprocité et d'obligations[37]. C'est cette forme de gouvernement qui, dans la plupart des cas, avait empêché, dans les pays de l'« Afrique utile », une dérive dans l'arbitraire pur et simple et dans la violence lapidaire.

C'est également ce qui avait fini par doter certains de ces régimes d'un minimum d'assise sociale. Ils pouvaient, dans ce cadre, requérir la soumission et l'obéissance de leurs sujets en échange d'une salarisation générale de la société. Ainsi qu'on l'a montré ailleurs, l'État utilisait le salaire pour acheter l'obéissance et pour arrimer la population à des dispositifs de discipline. Dans la plupart des cas, le salaire légitimait la sujétion. Rouage essentiel dans la constitution d'un type de citoyenneté qui n'était pas d'abord fondé sur le principe de l'égalité politique et de la représentation du même nom, il « reposait sur l'existence de créances grâce auxquelles l'État fabriquait des dettes sur la société », la construction du rapport d'assujettissement s'effectuant dans l'ordre distributif et non dans celui de l'équivalence entre des personnes humaines dotées de droits naturels et civils propres. En transformant le salaire en créance, l'État octroyait des subsistances à ses obligés. Ces subsistances « ne venaient pas sanctionner un processus de conversion d'une énergie en richesse. Elles venaient dessiner une figure particulière de l'obéissance et de la domination »[38]. D'ailleurs, dans certains pays, ces créances étaient assimilées sinon à des faveurs, du moins à des privilèges. L'on peut affirmer que le salarié, le citoyen et le client se reproduisaient mutuellement ou, en tout cas, participaient d'une même structure de représentations conscientes que dénote bien ce que l'on a appelé « la politique du ventre »[39]. C'est cette formule de la domination, c'est-à-dire de contrôle des gens et d'allocation

des biens, des profits et des pourcentages qui est remise en cause par l'austérité, le poids de la contrainte externe et la guerre. Du fait de l'insolvabilité générale et de la dévastation matérielle, l'on se retrouve, presque partout, dans une situation telle que l'État est désormais placé dans l'incapacité d'effectuer les arbitrages nécessaires et de définir les compromis sociaux indispensables non seulement à tout passage conséquent à l'économie de marché telle qu'elle est envisagée par les organismes financiers internationaux, mais aussi à la production même de l'ordre public.

Troisièmement, en déplaçant le lieu des choix politiques, réglementaires et techniques, on n'a pas seulement transféré à des tuteurs internationaux les sources mêmes du pouvoir au moment même où l'on raturait certains des attributs de la souveraineté. On a également déplacé les sources de la légitimité et de l'influence et brouillé, ce faisant, les critères de l'*accountability* puisque ceux qui imposent les politiques ne sont pas seulement invisibles aux yeux des populations. Ils sont aussi différents de ceux qui répondent directement de leurs conséquences auprès de celles-ci. Et ceux qui doivent répondre de ces politiques auprès des populations agissent comme par procuration, et non plus sur la base de cette capacité souveraine qui devrait caractériser l'État.

L'étranglement financier et la crise fiscale aidant, les conflits autour de la redistribution des subsistances et des libéralités (allocation des crédits bancaires, octroi des marchés administratifs, attribution de ce qui reste de privilèges, avantages et primes, affectation des équipements et des infrastructures, répartition ethnorégionale des licences import-export, des bourses, des crédits, des emplois et des faveurs) se sont multipliés, donnant lieu à une floraison de conceptions fort contradictoires de ce que doit être la communauté politique ou encore l'articulation entre différentes sortes de citoyennetés au sein d'un même espace politique (ethnicité et nation, autochtones et allogènes) d'une part, et, d'autre part, la gamme des ressources sur lesquelles l'on peut exercer un droit de possession.

L'État n'a pas seulement perdu une grande partie des capacités de régulation et d'arbitrage qui lui permettaient de se construire une légitimité ; il ne dispose plus des moyens financiers, du pouvoir administratif et, en général, de toutes sortes d'autres biens qui auraient permis de résoudre politiquement les nombreux conflits qui entraînent désormais, presque partout, des violences qui jusque-là avaient pu être

contenues dans des limites plus ou moins tolérables. N'ayant plus de droits à émettre ni à honorer et n'ayant plus grand-chose à distribuer, l'État n'a plus de crédit public. Ne lui reste plus alors que le poids de la violence dont il ne détient plus, au demeurant, le monopole.

La régulation de la violence à l'échelle interne, dans un contexte marqué par la dévastation matérielle, la désorganisation et la recomposition des circuits de crédit et de production et une brutale récession des notions de bien public, d'utilité générale, de loi et d'ordre, est ainsi devenue la question majeure à laquelle sont confrontées les sociétés africaines postcoloniales. À l'encontre d'une littérature paresseuse, remarquons cependant que l'accroissement des ressources et du travail consacrés à la guerre, la multiplication des règlements de comptes violents, la montée du brigandage et les multiples formes de privatisation de la violence légale ne constituent pas seulement des indicateurs de chaos. Derrière ces processus, il importe également de voir des efforts, en cours, d'institution de nouvelles modalités de la domination légitime et de reconstruction graduelle de formules d'autorité fondées sur d'autres bases.

L'hégémonie de l'administration étatique a donc été brisée sous l'effet des politiques d'ajustement structurel et grâce au lent et patient travail de fourmi effectué par les sociétés africaines elles-mêmes[40]. Mais ni la restructuration du régime d'accumulation du capital productif que l'on annonçait, ni la réinsertion de l'Afrique dans les marchés réguliers mondiaux n'ont eu lieu. À la place prévaut ce qui a toutes les apparences d'un modèle d'incohésion économique et sociale. Les compromis (règles, droits, obligations, contreparties...) qui, bien que coûteux, assuraient, jusqu'au début du premier choc pétrolier, la stabilité de certaines formules postcoloniales de gouvernement ont été ébranlés. L'effet de désordre et de chaos est amplifié par l'interaction entre la protestation sociale, les efforts des tyrannies locales et de leurs soutiens métropolitains pour y mettre un terme par la force, et le poids de l'inertie.

Mais ce qui, sur la courte durée, a toutes les apparences du chaos, représente en réalité, et dans la longue durée, un rebondissement violent des luttes autour de l'inégalité et du contrôle des moyens de la contrainte. C'est ce qu'atteste par ailleurs la brutalité avec laquelle sont renégociés, à tous les niveaux de la société, les rapports de loyauté et de soumission, les relations d'échange, de réciprocité et de coercition, les termes de l'exclusion et de l'incorporation, bref, les modalités de l'assujettissement légitime[41]. Contre

les approches qui réduisent l'ensemble des choix historiques en gestation en Afrique à une alternative dramatique entre la « transition » vers la démocratie, le passage à l'économie de marché ou alors la descente dans les ténèbres de la guerre, réitérons la part de l'accident et réaffirmons l'hypothèse selon laquelle l'Afrique avance vers plusieurs directions simultanément. Les organisations qui risquent de résulter des développements en cours seront tout sauf le résultat de plans cohérents et prémédités.

Enchevêtrement

Dans les lignes qui suivent, il nous faut alors tourner le dos non seulement aux analyses de circonstance telles qu'elles sont pratiquées par la science politique africaniste, mais aussi à tout déterminisme de type structuralo-marxiste. Il s'agit de réfléchir sur une série de parcours significatifs qui, émergeant des développements en cours, s'inscrivent en pointillés, à l'horizon. Nous approfondirons cette analyse en nous attardant sur quelques indices qui suggèrent qu'une autre structuration des sociétés africaines et un basculement de l'ordre politique et matériel qui leur donnait cohérence et relative stabilité jusque récemment sont en cours. De nouveaux arrangements institutionnels sont en train d'être expérimentés. Tous ne vont, ni dans le sens de la consolidation de l'État en tant que formule générale de la domination et de la production de l'ordre, ni dans le sens de l'institution d'une économie de marché selon des canons définis à l'avance de façon doctrinaire[42].

Afin de bien apprécier la portée des observations qui suivent, il importe de revenir sur le rapport entre régimes de souveraineté et régimes de la propriété en rappelant que le retournement des sociétés africaines sur elles-mêmes a lieu dans un contexte marqué par le démantèlement progressif de l'État et, au nom des gains en efficience, du déni de légitimité de son intervention dans le champ économique. Certaines des conséquences de ces deux processus ont été brièvement exposées dans la première partie de cette étude. Ajoutons à celles-ci deux autres, toutes aussi décisives pour l'avenir. Rappelons d'abord que les politiques ayant conduit au démantèlement progressif de la puissance publique reposent sur l'idée selon laquelle, en tant que structure productive, l'État a échoué en Afrique ; et que l'organisation économique régie par le libre jeu des forces du marché représente la forme la plus efficiente d'allocation optimale des ressources.

La traduction de cette idée en termes de politique économique a conduit, entre autres, à la vente des actifs publics, à la libération des monopoles de droit, à la concession des biens et services collectifs, à la modification des législations douanières, à la révision des taux de change, bref, à un transfert partiel ou total de ce qui tenait lieu de capital public à des privés.

Si, sur un plan purement économique, de nombreuses expériences invitent à minimiser les conséquences d'un changement dans la propriété du capital et relèvent le caractère relativement secondaire de la propriété par rapport à d'autres critères (structure des marchés, choix organisationnels et stratégiques des entreprises, degré de concurrence, disponibilité des facteurs travail, rapports entre coût salarial et productivité, qualité du capital humain...), il n'en reste pas moins que dans le contexte africain, ces opérations modifient fondamentalement les processus d'allocation des richesses (répartition des revenus, régulation des équilibres ethnorégionaux) et les notions proprement politiques de bien public et d'intérêt général[43].

D'autre part, et en l'absence d'effets proprement économiques (gain de l'échange fondé sur l'exploitation d'un avantage comparatif), les politiques que nous venons d'évoquer ont ouvert la voie à une lutte acharnée pour la concentration, puis la privatisation de la contrainte ainsi que des moyens qui rendent celle-ci possible. L'aggravation de ces luttes n'a, elle-même, de sens que parce que disposer de ces moyens permet de gagner un avantage dans ces autres luttes, elles aussi en cours, pour l'appropriation des profits, pourcentages et autres utilités autrefois concentrées aux mains de l'État[44]. Autrement dit, il existe désormais, en Afrique, un lien direct entre primat de la sanction marchande, montée de la violence et mise en place d'organisations militaires, paramilitaires ou juridictionnelles privées.

Plusieurs questions découlent de ces deux observations. D'une part, comment opère la lutte pour la concentration des moyens de la contrainte évoquée ci-dessus ; et à quelles conditions permettra-t-elle de produire quel type d'ordre politique sur les décombres de l'ancien ? À quelles autres conditions risque-t-elle de déboucher sur la défaite même de l'État en tant que technologie générale de la domination, et quels autres dispositifs et organisations se substitueront à celle-ci ? D'autre part, toute économie étant toujours sous-tendue par l'emploi d'une force légale ou illégale, à quelles conditions la contrainte ainsi concentrée peut-elle être reconvertie en productivité du travail ; et à quelles autres la violence ainsi mise en branle,

loin d'être orientée économiquement, risque-t-elle de se muer en pur désordre et rapine ?

Quelques indices permettent de répondre à ces questions. D'un côté, la concentration des moyens de la contrainte peut être difficilement réalisée à partir des ressources classiques, c'est-à-dire celles dont se servait l'État avant la phase actuelle. Ces ressources n'existent tout simplement plus, ou alors elles ne sont plus disponibles dans les quantités antérieures. À la limite, c'est l'État lui-même qui n'existe plus en tant que technologie générale de la domination[45]. Nominalement, existe toujours un pouvoir central. Son organigramme reste plus ou moins intact ; le système de la titulature aussi, ainsi que le formalisme de ses rituels et de ses déclarations. Le principe de la nomination reste détenu par un autocrate. Dans certains cas, un imaginaire administratif survit, bien que les institutions et la bureaucratie supposées l'incarner se soient effondrées.

Très souvent, il n'existe plus de hiérarchie ou d'organisation pyramidale centralisée en tant que telle. Les ordres émis depuis le haut sont rarement exécutés ; ou, s'ils le sont, ce n'est jamais sans de profondes torsions et modifications. Les interlocuteurs changent constamment, et à tous les échelons. Les attributions officielles ne correspondant pas toujours à des pouvoirs réels et effectifs, il n'est pas rare que des autorités supérieures soient comptables devant des autorités d'un niveau inférieur. Là où des pouvoirs réels existent et sont exercés, ils le sont, non en vertu d'une loi ou d'une règle, mais souvent sur la base d'arrangements purement informels, contingents et révisables à tout moment et sans préavis.

Des niveaux inférieurs d'autorité au regard de la loi et des règles disposent de pouvoirs et d'influences plus étendus que des niveaux supérieurs. La plupart des opérations s'effectuant de façon orale, l'activité administrative n'est plus forcément consignée dans des documents écrits. Dans la pratique, aucune fonction ne suppose plus, *a priori*, un apprentissage professionnel même si, en théorie, cette règle reste en vigueur. Le travail du fonctionnaire n'exige plus guère un dévouement entier à la charge occupée. Le bureaucrate peut, en effet, louer sa force de travail ou l'utiliser à d'autres fins, sur le temps en principe réservé à sa fonction. Il peut, à la limite, vendre sa fonction et en faire une source d'émoluments ou de rentes privées qui viennent s'ajouter à son salaire, là où celui-ci est encore versé. Il est, dès lors, à son propre service. Dans certains cas, son travail n'est même plus compensé par un salaire.

Un budget formel est établi. Mais il est tenu et exécuté selon des critères purement contingents et informels. Prolifèrent en effet, non pas des centres autonomes de pouvoir, mais des noyaux et des enclaves au cœur même de ce qui, jusqu'à récemment, tenait lieu de système. Ces noyaux et cette série d'enclaves s'enchevêtrent, sont en concurrence les uns les autres, et, parfois, font réseaux. Ils constituent, en tous cas, des maillons d'une chaîne elle-même molle et instable où décisions parallèles coexistent avec des décisions centralisées. D'où la fréquence des courts-circuitages, les changements fréquents des règles et leur torsion, le caractère structurellement imprévisible des actions, l'amalgamation de situations de sclérose, d'inertie et de mouvements brusques, erratiques et accélérés.

Si une telle situation autorise difficilement de caractériser certaines sociétés africaines postcoloniales de sociétés sans État, elle n'est pas moins propice à l'apparition, à peu près partout sur le continent, de situations de dédoublement quasi formel du pouvoir (hiérarchies formelles et parallèles, réseaux publics et réseaux occultes...). Afin de saisir la portée des diverses formes de privatisation de la souveraineté, rappelons une fois de plus que la lutte pour la concentration, puis la privatisation des moyens de la contrainte ont lieu dans un contexte caractérisé, d'une part par la dérégulation mondiale des marchés et des mouvements de l'argent, et, d'autre part, par l'incapacité des États africains postcoloniaux à régler les soldes, voire à lever les impôts. Les fonctions supposées publiques et les tâches de souveraineté sont de plus en plus exercées par des opérateurs privés pour des fins privées. Le soldat et le policier vivent sur l'habitant. Le préposé à un service administratif vend la formalité publique et empoche le produit[46]. La question est de savoir comment un tel dispositif de la domination s'institutionnalise et finit par participer d'une forme de régulation que nous avons convenu de désigner le *gouvernement privé indirect*.

L'on pourrait peut-être s'aider, ici, de ce que Max Weber appelait la *décharge*, c'est-à-dire un ensemble d'opérations dont l'exécution revenait à l'origine en propre à l'État, mais qui à un moment donné furent reprises par des hommes de main, devenant dès lors l'assise du système féodal oriental. Le système de la décharge était, d'après Weber, issu de la dégénérescence de l'économie monétaire et du risque qu'affrontaient les régimes politiques orientaux de rechute dans l'économie de troc[47]. Weber distingue, en réalité, plusieurs types de décharges selon qu'il s'agit de

l'Égypte ptolémaïque, de l'Inde, de la Chine, ou du Califat à partir du xe siècle.

Dans l'un ou l'autre de ces modèles, il arriva que la levée de l'impôt fût laissée aux mains de pouvoirs privés ou de soldats qui se payaient sur les taxes perçues. Il en était de la levée des impôts comme de la levée des recrues. Furent ainsi progressivement mises en place un ensemble d'institutions qui, à l'instar des institutions vassaliques de la période féodale, jouissaient d'une confortable marge d'autonomie vers le haut comme vers le bas. Dans l'esprit de Weber, le système de la décharge en tant que technique de gouvernement et en tant que procédure de formation de la propriété n'était pas l'expression d'un trait culturel propre à l'Orient en tant que tel. D'ailleurs, c'est le même type de domination qui permit d'administrer Rome lorsque l'Empire se transforma en État continental. La différence entre la décharge en Orient et la décharge en Occident reposa sur le fait qu'en Orient, l'extorsion des redevances l'emporta sur les formes d'exploitation liées à la corvée : ce qui eut pour effet d'accroître les risques de rechute dans l'économie de troc.

La séquence historique en cours en Afrique ne reproduit pas à l'identique ce modèle wébérien de la décharge[48]. D'un côté, s'il y a, en plusieurs parties du continent, rechute dans l'économie de troc et démonétarisation réelle, le phénomène majeur n'en reste pas moins la pratique du troc au cœur même de l'économie monétaire, ainsi que l'attestent les exemples de préfinancement des recettes de l'État (vente anticipée des ressources minières contre des avances budgétaires), l'aliénation massive des biens miniers et fonciers à des compagnies ou à des opérateurs privés payeurs de rente. De l'autre, le contexte général dans lequel ont lieu les développements en cours est celui d'une rareté matérielle aiguë. Celle-ci renvoie d'abord à la crise de subsistance dont plusieurs pays font l'expérience.

Cette crise de subsistance englobe aussi bien les diverses formes de pénuries et de disettes que les difficultés d'approvisionnement. Certes, son intensité varie selon les régions, et les contrastes entre villes et campagnes, riches, moins riches et démunis, sont frappants. Mais presque partout, les ressources des populations ont subi des diminutions parfois drastiques, au moment même où des pressions de tous ordres s'alourdissaient : impôts et paiements divers, dispersion et fragmentation de la propriété, endettement, prêts à gages, fardeau croissant des loyers, déclassements divers. Cette crise

de subsistance renvoie enfin à l'ébranlement des conditions dans lesquelles, dans la conjoncture actuelle, les acteurs sociaux déterminent la valeur et le prix qu'ils attribuent à toutes sortes d'entreprises et de biens, ou encore la subversion des équivalences qu'ils avaient coutume d'établir entre les personnes et les choses, voire la mort et la vie[49].

Un aspect central de cette crise de subsistance a trait à la dynamique des rapports entre ce que l'on pourrait appeler le « vrai argent » et son envers, ainsi qu'à l'extraordinaire volatilité des prix. La dépréciation des monnaies a entraîné, à peu près partout, une baisse drastique du prix des biens non échangeables. Tel a notamment été le cas de la rémunération réelle du travail. L'inflation sur les prix des denrées de base a provoqué des réactions en chaîne. Très souvent, le changement de parité des monnaies a été sans effet sur la compétitivité des économies, alors même que la facture des importations nécessaires pour la production s'alourdissait. La fluctuation des prix et leur renchérissement se sont accompagnés d'une rareté sans précédent de l'argent[50]. Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, des régions entières sont entraînées dans un processus d'éviction de l'économie monétaire, tandis que les capacités de l'État à tirer des paiements en numéraire sous la forme de taxes n'ont jamais été aussi faibles.

À la faveur des conflits armés, du déploiement intensif de la violence qu'imposent à peu près partout les processus de restauration de l'autoritarisme et la dérégulation de l'économie, les conditions pour la mise en place des *pouvoirs privés* se réalisent progressivement. Dans les contextes de guerre, cette évolution se traduit par la mise sous tutelle massive ou non des populations sans armes qui n'ont pu trouver refuge et sécurité ailleurs. Parfois sont mis en place de vastes systèmes de production basés sur le travail forcé et le prélèvement de taxes informelles (livraison de nourriture, de bois à brûler, portage, services et redevances...). Des patrimoines se forment à la faveur des activités guerrières. Parfois aussi, les populations sont purement et simplement massacrées, les guerriers postcoloniaux ne cherchant guère à se transformer en une classe de « maîtres corporels » dont la visée serait d'utiliser son patrimoine humain dans le cadre d'une exploitation de la force de travail ou de le convertir à l'état de dépendant. Dans ces conditions, la finalité de la guerre n'est pas l'exploitation économique.

Une autre économie et d'autres formes d'exercice du pouvoir apparaissent dans les camps de réfugiés et dans les lieux de regroupement

forcé. La constitution des revenus s'effectue alors par la perception de redevances qui sont, en grande partie, l'acquittement d'un droit à la protection individuelle. Faute d'allouer des fiefs aux guerriers dont la plupart sont, de plus en plus, des enfants, les « seigneurs de la guerre » leur garantissent le droit de s'octroyer des bénéfices et des dispenses en nature. Cet octroi s'effectue par le biais du pillage des magasins, des maisons et des plantations et la confiscation de propriétés appartenant aux victimes de la guerre. Du fait de son caractère épisodique et fluctuant, il écarte la possibilité pour les guerriers de soumettre la population non armée à des formes de corvée résultant de la maîtrise corporelle qu'ils exerceraient sur elle. Partout également, la guerre – mais pas seulement elle – s'accompagne de la montée d'une culture de l'immunité qui explique que la protection soit assurée à des acteurs privés coupables de crimes avérés. À titre d'exemple, les troupes s'arrogent le droit de pillage et de viol. Les villes et les villages sont mis à sac. Les ressources naturelles sont vendues à l'encan. La mort est donnée publiquement, souvent à l'arme blanche. Les effets de terreur sont délibérément recherchés. Et nul n'est poursuivi pour quoi que ce soit.

Dispenses fiscales et immunité judiciaire sont également accordées à ceux qui, occupant des positions dominantes au sein de ce qui reste d'appareil d'État, ont su les convertir en positions d'enrichissement dans les circuits nationaux, régionaux, voire internationaux de l'économie parallèle. La même chose est valable pour un certain nombre de courtiers étrangers, de réseaux occultes, d'organisations dites humanitaires établies de longue date dans ces pays ou qui s'y sont implantées récemment. Selon les circonstances, guerre et austérité créent également les conditions d'une extension de la domination au-delà du périmètre lignager. Elles sont aussi propices à la formalisation de nouveaux dispositifs de la servitude et de la dépendance. La question n'est donc pas tant de savoir si des indices d'un système de décharge et d'allotissement des fiefs existent. Elle est de savoir à quelles conditions les pouvoirs privés en train de se mettre en place parviendront à utiliser la contrainte pour constituer des patrimoines, s'arroger les droits de l'autorité et les compétences juridictionnelles publiques, se doter d'immunités suffisamment épaisses pour permettre la cristallisation, sur la longue durée, de dispositifs de servitudes productives, et donc capables d'être à l'origine d'un modèle de capitalisme inédit.

Faute de pouvoir répondre à ces questions dans l'immédiat, force est de mentionner l'apparition, en bien des pays de la région, d'importants

appareils armés, d'organisations officielles et para-officielles spécialisées dans le maniement de la contrainte, de structures privées chargées de la sécurité et de la protection, bref de nouvelles institutions en charge d'administrer la violence[51]. En effet, les dispositifs armés ne remplissent pas seulement des fonctions de guerre. Ils servent aussi de bras armé à la constitution des propriétés et à la restauration de formes autoritaires de pouvoir. Afin de contrer les mouvements de protestation sociale qui ont accompagné, partout, la revendication du multipartisme, la plupart des régimes africains ont lâché la bride à la soldatesque (policiers, gendarmes, police politique, services de la sécurité dite intérieure et, au besoin, division présidentielle). Ils l'ont laissée se payer sur l'habitant, d'abord à la faveur des opérations dites de rétablissement de l'ordre public et, ensuite, dans l'administration quotidienne de la coercition (barrages routiers, rafles, collecte forcée de l'impôt, saisies illégales, rackets et passe-droits divers). L'indiscipline aidant, des passerelles ont été établies entre les hommes de la troupe et les milieux du crime et de la fraude. Dans certains pays, la situation a atteint un point tel qu'il n'est plus exagéré de parler de « tonton-macoutisation »[52].

Cette dérive « tonton-macoute » emprunte plusieurs formes. Pour desserrer l'étau que la campagne de désobéissance civile et économique avait imposé sur les finances publiques dans un certain nombre de pays, l'on a multiplié les saisies et les confiscations de propriétés. Sous le couvert du recouvrement des impôts, on a aussi généralisé la destruction ou la revente des marchandises. Dans certains cas, l'on a occupé militairement certains lieux de production et de redistribution. Des incendies périodiques de marchés ou de bâtiments administratifs ont lieu, l'objectif étant de châtier les commerçants, transporteurs, et autres catégories sociales qui prennent la part la plus active dans les mouvements de protestation, de faire disparaître les traces de corruption et autres documents compromettants, ou encore de créer des pénuries tout en monopolisant les sources d'approvisionnement en denrées essentielles.

Souvent aussi, l'on a fait fermer des boutiques par la troupe au moment même où l'on s'attaquait aux « petits métiers » auxquels recouraient, jusqu'à présent, les couches urbaines populaires pour subsister. Plus que celles qui l'ont précédée, cette nouvelle forme de coercition repose par conséquent sur des ressorts économiques. Mais cette forme de coercition participe aussi de la mise en place de nouvelles modalités d'exclusion

politique. En effet, dans un contexte où l'accumulation des arriérés de paiement, les avances sur les recettes minières, les préfinancements des récoltes des produits de rente ne permettent plus de refinancer l'État, la mise en clientèle de la société par l'État ne s'opère plus par la salarisation. Elle passe désormais principalement par le contrôle de l'accès à l'économie parallèle. La fin du salaire en tant que modalité par excellence de la mise en clientèle de la société et son remplacement par des « paiements occasionnels » transforment, en effet, les bases sur lesquelles les droits, les transferts et les obligations étaient convertis jusqu'à présent, et donc les définitions mêmes de la citoyenneté postcoloniale. Est désormais citoyen celui ou celle qui peut avoir accès aux réseaux de l'économie parallèle et aux subsistances que cette économie rend possible.

D'autre part, l'administration quotidienne de la coercition tend désormais à être décentralisée et privatisée : d'où l'émergence de cliques locales qui en profitent pour réaliser des gains illicites et régler des comptes personnels. Il ne s'agit plus seulement de l'exploitation de positions bureaucratiques à la manière de sinécures qui rapportent un surcroît de revenus, le trafic de la puissance publique se traduisant par une conception des offices comme biens qui s'achètent et se revendent. Dans certains cas, la situation est telle que chacun prélève un impôt sur ses subordonnés et sur la clientèle du service public, l'armée, la police et la bureaucratie fonctionnant à la manière d'un racket qui éponge les administrés. Ainsi que le notait P. Veyne s'agissant du Bas-Empire romain, « quand les choses en viennent à ce point, il ne faut pas parler d'abus, de corruption : il faut admettre qu'on a devant soi une formation historique originale »[53], un mode bien spécifique de régir la conduite des populations.

L'on est donc en présence d'un mode de déploiement de la force et de la contrainte qui a sa positivité propre. Sont en train de se mettre en place et de s'institutionnaliser des relations d'assujettissement propres aux temps de dérégulation. Ces relations se nouent au travers des péages, des extorsions, pillages et des prélèvements. Péages, extorsions et prélèvements sont, en retour, liés à une conception particulière du commandement et à sa circulation dans l'ensemble de la société[54]. Cette sorte de relation d'assujettissement se substitue à cette autre qui auparavant, consistait en transferts de biens et de services exécutés en contrepartie et en équivalence les uns des autres. Ainsi qu'on l'a souligné, elle liait les gens, non pas forcément dans des contrats ou des pactes, mais dans des réseaux

d'obligations réciproques, d'interminables marchandages et négociations, les actes de libéralité, d'hommages ou d'honneur se traduisant souvent par des dépenses ostentatoires[55]. Les extorsions, péages et diverses formes d'appropriation des utilités propres aux temps d'austérité s'inscrivent, par contre, dans un climat de violence où le butin, la capture et le pillage deviennent des modalités par excellence d'acquisition et de consommation des richesses. À la libéralité comme moyen de gouvernement se substitue donc la dette, le prélèvement forcé, les taxes généralisées et les redevances diverses.

En rompant le lien construit sur une relative réciprocité et des transferts de divers ordres et en recourant à la contrainte unilatérale, les acteurs qui contrôlent ce qui reste d'États africains postcoloniaux cherchent à fonder cet État sur d'autres bases. Dans les luttes déclenchées par cette mutation, les détenteurs des moyens de contrainte disposent d'un avantage net sur tous les autres. Dans la pratique, ils peuvent s'arroger les attributs de la seigneurie privée, la puissance publique du potentat s'étendant aussi bien sur les biens que sur les personnes. Commander aux personnes devient, dès lors, inséparable de l'usage de leurs biens. L'impôt se transforme, quant à lui, en une catégorie étendue qui n'est conditionnée par aucun acquiescement et dont la réclamation n'est liée à aucune idée précise d'utilité publique ou de commun profit. Par ailleurs, la levée de l'impôt n'est plus un des aspects du monopole étatique de la contrainte, mais plutôt de la perte de celui-ci et de sa dispersion au sein de la société. Il n'y a plus, désormais, de différence entre impôt et exaction.

Enfin, la privatisation de la violence publique et son déploiement à des fins d'enrichissement privé a pour corollaire le développement accéléré d'une économie de l'ombre sur laquelle des éléments de la police, de l'armée, de la douane et du fisc tentent d'assurer leur emprise (trafic de la drogue, de la fausse monnaie, des armements et des déchets toxiques, fraudes douanières...). Viendrait-elle à se réaliser, une telle emprise pourrait précipiter l'éviction de ce secteur, de pans entiers de la société qui, du fait des politiques d'austérité, assurent grâce à cette économie leur subsistance quotidienne en dehors de tout travail salarié et de tout patronage direct du pouvoir. Ce qui est donc en jeu, c'est la possibilité de nouvelles modalités de l'assujettissement et du contrôle des gens.

L'on n'a cependant pas suffisamment insisté sur le caractère décisif des soutiens internationaux dont bénéficie ce processus d'encroûtement de

l'autoritarisme. L'extraordinaire emprise des « réseaux » et des lobbies privés, le poids de l'élément militaire et la perversion des logiques bureaucratiques ont permis la consolidation, dans plusieurs pays, de situations de rentes auxquelles émargent, non seulement les potentats indigènes, mais aussi toute une gamme de courtiers, négociants, mercenaires et traitants disposant de liens avec les milieux du renseignement, de l'armée et parfois, du crime. Dans les pays de langue française, l'affairisme qui caractérisait déjà les réseaux gaullistes a été amplifié et s'est intensifié sous le couvert de la gestion des privatisations, des dettes, dons, prêts, avances et subventions, déductions fiscales et créances diverses. Aujourd'hui, la corruption et la vénalité n'épargnent pratiquement plus aucun secteur, pas même les services diplomatiques.

La privatisation et les programmes d'ajustement structurel aidant, c'est une économie concessionnaire, faite de monopoles lucratifs, de contrats secrets, d'arrangements privés et de passe-droits dans les secteurs du tabac, du transport, du transit, de l'agro-industrie, des grands travaux d'équipement, du pétrole, de l'uranium, du lithium, du manganèse, de l'achat d'armes, de la formation et de l'encadrement d'armées et de milices tribales, et du recrutement de mercenaires qui est en train de se mettre en place. Un processus, non de marginalisation comme on le prétend[56], mais de jonction et d'enchevêtrement entre les réseaux internationaux de trafiquants, de courtiers et traitants étrangers et les négociants et « technocrates » locaux s'opère ainsi, et fait basculer dans le souterrain des pans entiers des relations économiques internationales de l'Afrique.

Symptomatique est, à cet égard, ce qui ressemble bien à un épuisement du modèle de l'État territorial, caractérisé par la différenciation institutionnelle, la centralité et la verticalité de la relation politique, la démarcation spatiale, le monopole de l'exercice de la violence légitime et du prélèvement fiscal autorisé[57]. Le dogme de l'« intangibilité des frontières héritées de la colonisation » est en effet malmené, non pas certes, au sens où l'on assisterait à des poussées incontrôlables de fièvre séparatiste entraînant un éclatement irréversible du cadre territorial des États postcoloniaux, sur le modèle de la Yougoslavie (exception faite du cas de l'Éthiopie). Mais dans le sens où les pressions identitaires, les dynamiques d'autonomie et de différenciation, les diverses formes d'ethnorégionalisme, les pressions migratoires, l'inflation du religieux et le basculement accéléré des sociétés africaines dans l'économie dite parallèle modifient profondément

l'organisation spatiale et sociale du continent, la répartition des populations, le fonctionnement réel des marchés, et déplacent, ce faisant, les bases matérielles du pouvoir[58].

Dans tous ces pays où les configurations sociopolitiques avant la pénétration européenne étaient déjà si marquées, les différenciations régionales ont été accentuées. D'abord sous l'effet des politiques coloniales de « mise en valeur » des territoires conquis au XIXe siècle. Ensuite sous l'effet des formes prises par le contrôle politique depuis la fin des colonisations directes. Dans un grand nombre de cas, le décalage entre la fixité formelle des frontières et leur caractère économiquement et culturellement changeant est allé grandissant[59]. Des structures de conflit sont apparues presque partout où des ethnies prétendant jouir du droit du sol s'estiment déclassées économiquement par une majorité d'« allogènes ». La construction du sentiment d'appartenance et la réinvention des identités s'effectuent de plus en plus par le biais de disputes sur les héritages et par la manipulation de l'idéologie de l'autochtonie et de l'ancestralité[60]. Des zones entières, occupées ou non par des bandes armées, sont vides de toute autorité civile.

Grâce à ces dynamiques de remembrement territorial et de dislocation spatiale, la carte réelle du continent est elle-même en train de se refaçonner autour d'axes régionaux et internationaux d'échanges et de trafic qui, dans une large mesure, recoupent et transcendent tout à la fois les itinéraires et les aires historiques d'expansion du dynamisme marchand au XIXe siècle[61]. Ainsi en est-il des vieilles pistes caravanières sur les pourtours du Sahel, des routes atlantiques, des dispositifs de l'ivoire et des pierres précieuses qui relient la Sénégambie au Katanga[62], puis le Katanga à l'Afrique australe, des trafics autour de la mer Rouge et l'océan Indien, des échanges autour du faisceau nilotique et de zones entières où coexistent et s'échangent, en marge des structures officielles, une multiplicité de monnaies, parfois sous l'incitation des bureaucraties formelles et, de plus en plus, sous le contrôle de ce qui reste de fisc, de système judiciaire, et surtout de la soldatesque[63].

Pour le reste, l'importance sociale et économique prise par les frontières est en passe de trouver des significations politiques, dans la mesure où ces dernières ne séparent plus seulement les États entre eux, mais tendent à devenir internes aux États eux-mêmes (cas de certaines régions du Congo, de l'Angola, de l'Ouganda, du Soudan ou des pays de la frange sahélienne). L'autonomisation de régions entières, la déshérence de poches

géographiques plus ou moins vidées de leurs habitants, de trouées et d'espaces intermédiaires au sein d'un même État, la concentration des populations autour de bassins fluviaux ou de zones écologiques régionales constituent ainsi l'un des traits marquants d'un nombre de plus en plus important de pays. Il en est de même de la satellisation progressive de provinces entières de certains États par leurs voisins. En plusieurs endroits, ces processus s'accompagnent d'une résurgence sans précédent des identités de terroir, d'une extraordinaire insistance sur les antécédents familiaux et claniques et sur les lieux de naissance, et d'un regain de dynamisme des imaginations ethniques[64]. Dans la plupart des grands centres urbains confrontés aux problèmes fonciers, les distinctions entre allogènes (ceux qui sont venus d'ailleurs, ont migré) et autochtones (ceux qui sont nés de la terre elle-même et ont toujours été au même endroit) sont devenues courantes[65]. Cette prolifération des frontières internes – qu'elles soient imaginaires, symboliques ou qu'elles recouvrent d'abord des luttes économiques ou des luttes pour le pouvoir – et l'exacerbation des appartenances locales qui en est le corollaire donnent lieu à des pratiques d'exclusion, de clôture identitaire et de persécution dont on a déjà vu qu'elles peuvent facilement déboucher sur de véritables pogroms, voire sur des génocides[66].

À côté de ces dynamiques de reterritorialisation se développe une forme de violence spécifique : celle de la guerre. Notons à cet égard que dans le contexte de contraction et de dépression économique relevé plus haut, la plupart des guerres, pour avoir des conséquences désastreuses à court et à long terme, n'en sont pas moins de petites guerres. Même lorsqu'elles engagent les forces armées d'un ou de plusieurs pays, elles sont, en général, des guerres de bandes, et, très souvent, des guerres de rapine opposant des prédateurs à d'autres. À l'image de certaines guerres médiévales, elles mobilisent de petits effectifs et des armes relativement primitives. Si leurs tactiques sont passablement rudimentaires, elles n'aboutissent pas moins à des catastrophes. La pression militaire vise, en effet, parfois, la destruction pure et simple des moyens même de survie de la population civile (réserves de nourriture, bétail, outils agricoles). Pillage et extorsions ne sont pas rares. Dans un certain nombre de cas, ces guerres ont permis à des chefs de bandes d'exercer un contrôle plus ou moins continu sur des portions de territoires plus ou moins étendues. Un tel contrôle leur donne accès non seulement aux populations de ces territoires, mais aussi aux

ressources qui s'y trouvent et aux biens qui y sont produits. Le financement des guerres en cours est très complexe. Il ne suffit pas, en effet, de rançonner, de vivre du pays ou de le piller.

En sus de l'appoint financier fourni par les diasporas, de la ponction de la main-d'œuvre affectée aux corvées et aux travaux forcés en vue du portage et de l'approvisionnement des troupes, il faut mentionner le recours à des emprunts, l'appel à des financiers privés, la pratique des concessions (forestières, minières) et l'émergence de formes de fiscalités particulières. Pour lever des hommes, et surtout pour les équiper, des fonds sont obtenus de compagnies exploitant un gisement situé dans la portion de territoire contrôlée par une faction. Ces compagnies continuent d'exploiter la ressource ou le minerai qu'elles exportent ensuite sur le marché mondial. En retour, elles opèrent des transferts de sommes importantes destinées à ceux qui contrôlent cette portion du territoire, soit par lettres de change, soit par d'autres voies (déboursement d'argent liquide par exemple, allocations en nature). Cette fiscalité de guerre comprend aussi divers expédients financiers tels que des amendes, des licences et extorsions, la confiscation d'actifs immobilisés, la mise à contribution des territoires conquis ou occupés.

Il est aussi arrivé qu'après une période donnée, une fragmentation de ce contrôle s'opère, des dissensions étant intervenues au sein de la bande[67]. Partout où elle s'est développée, l'activité guerrière provoque un réaménagement des formes d'administration des terres, des biens et des populations ainsi qu'une transformation des formes de prélèvement des ressources, de leur distribution, ou encore des cadres de jugement des litiges. Là où la guerre a lieu, elle ne conduit pas nécessairement, comme en Europe, au développement de l'appareil d'État ou à la monopolisation, par celui-ci, de l'emploi de la force à l'intérieur de ses frontières. Dans les conditions actuelles, le lien entre la guerre et l'émergence d'un pouvoir central incontesté n'a rien de mécanique. Ce qui est cependant vrai, c'est que l'entreprise militaire fait partie, avec d'autres facteurs, des moyens par lesquels de nouvelles formules de la domination prennent corps sur le continent. Dans certains cas, une forme reconfigurée d'État prévaut et se transforme, au besoin, en technologie principale de cette domination. Tel n'est pas le cas en bien d'autres circonstances. Ici, comme en d'autres domaines, encore faut-il tenir compte de l'imbrication entre les enjeux locaux et internationaux. Toujours est-il que les situations de guerre

obligent à renégocier les rapports entre individu et communauté, les fondements de l'exercice de l'autorité, le rapport au temps, à l'espace, au profit et à l'invisible[68].

Bien public et régulation fiscale

La distinction entre état de guerre et état de paix est elle-même de plus en plus factice. Les activités d'extorsion ou, plus généralement, le pouvoir de disposer, n'ont pas seulement lieu dans les contextes où sévit la guerre. Souvent, elles n'ont qu'un lien lointain avec l'activité fiscale proprement dite. La violence effective et économiquement orientée, qu'elle s'effectue sous le mode de l'activité guerrière ou de la rapine, entretient en effet un rapport direct avec la notion d'impôt et, par conséquent, la problématique de la construction de l'État ou de sa destruction.

De fait, l'impôt a été, tout au long de l'histoire, le fondement économique déterminant de l'État, de la même manière que le monopole de la violence légitime a été l'une des clés du procès d'étatisation. C'est, en effet, par l'impôt que s'est opérée la conversion de la force et de l'arbitraire en autorité, et de la contrainte en échange. En Occident par exemple, l'impôt a toujours été plus qu'un simple prix, fût-il celui des services publics. Certes, en s'acquittant de l'impôt, le sujet contribue-t-il, en tant qu'individu, à la dépense publique effectuée aux frais de tous. Certes, peut-il en retirer des satisfactions privées. Mais ce n'est jamais l'individu en tant que tel qui détermine la part de son revenu à réserver à l'État. En effet, le déroulement du calcul financier et économique nécessité par l'impôt engage toujours cet autre pouvoir et cette autre puissance qu'est l'État et, par-devers l'État, les différents groupes sociaux qui luttent, s'opposent et passent des compromis entre eux. Enfin, la contrainte collective inhérente au rapport fiscal n'élimine jamais totalement la possibilité d'un rapport d'échange entre les contribuables et l'État. C'est ce rapport d'échange – par lequel le sujet fiscal « achète » des droits sur l'État – qui distingue les démocraties politiques des systèmes fondés sur la coercition et l'arbitraire, puisque dans ce dernier cas, ce qu'on appelle le bien commun ou l'utilité publique n'est jamais supposé faire l'objet d'un débat public en tant que tel.

Mais revenons à la dimension de violence en tant que telle pour noter qu'au départ du prélèvement fiscal se trouve toujours un rapport de coercition. Dans l'histoire africaine, le lieu de manifestation par excellence de ce rapport de violence était et demeure la guerre. Ce rapport se donnait

à voir sous la forme du butin que les conquérants accaparaient au terme de la victoire. Le butin permettait de solder les guerriers et de les nourrir, la guerre elle-même pouvant, à l'occasion, se transformer en entreprise d'enrichissement. Dans la plupart des cas cependant, le butin était, malgré toutes sortes de protocoles, prélevé de façon désordonnée, souvent sous la forme du pillage, et ne durait qu'un temps, celui du raid et de la razzia. Sur le long terme, sa productivité était aléatoire puisque les pillages épuisaient les capitaux sans que cela conduise nécessairement à la multiplication des biens.

C'est qu'au fond, les razzias avaient un caractère destructeur. La population razziée n'était pas laissée en possession de ses biens. Ses produits, ce à quoi elle tenait le plus, ne subsistaient pas. Son travail était dissipé. Et là où l'on était parvenu à sauver sa vie, seule subsistait la terreur. La dévastation matérielle pouvait être telle que le transfert des richesses, l'acquisition du bénéfice et les perspectives de rançon par le pillage se soldaient souvent par la désorganisation du commerce et du crédit. D'autre part, un tel rapport n'était créateur de lien que l'espace d'un temps, celui de la conquête. Celle-ci pouvait être ou pouvait ne pas être suivie d'une occupation ou de la création d'un protectorat soumis au tribut. Il s'agissait donc d'un acte purement lapidaire, presque sans contrepartie.

L'on peut dire qu'hier comme aujourd'hui, la question de l'impôt se pose en tant que question politique à partir du moment où l'on entreprend de maîtriser le désordre, de faire la loi, de contrôler la violence privée et de produire l'ordre. Historiquement, le problème du contrôle de la violence privée a pu être résolu par la levée d'un tribut, la réquisition des biens ou la corvée. Dans ces trois cas de figure, les groupes assujettis conservaient souvent la liberté de gagner leur vie, bien que, contraints de travailler par force et sans récompense, ils aient souvent été enlevés à leur labeur journalier. Mais une fraction de leurs ressources, de leur temps, de leur travail et du produit de celui-ci était concédée à leurs dominants, soit en nature, soit, plus tard, sous une forme monétaire. Ce qui caractérisait cette sorte de commerce, c'était son poids d'arbitraire. La signification politique de l'impôt à l'aube des temps modernes émergea à partir du moment où l'on se préoccupa de convertir cet arbitraire en obligation réciproque entre le souverain et le sujet, une relation étroite ayant de ce fait été établie entre l'institution de l'impôt d'une part, et le procès d'affranchissement politique des hommes, leur devenir-citoyen d'autre part.

Comme on le sait, dans les pays d'Occident, ce processus s'étendit sur une longue période. Il s'effectua en lien avec de profondes transformations dans les structures sociales, le commerce, les moyens de mener la guerre et les technologies de la loi, les façons de concevoir le bien public et l'utilité générale, les rapports entre l'État, la société et le marché. Examinons, à titre d'exemple, le cas de la France. À l'origine, l'impôt royal s'appelait « aide », « fouage » ou « subside ». Ce n'est que plus tard qu'il prit le nom de « taille »[69]. Le fouage se distinguait de l'aide en ce qu'il était une redevance qui se payait par foyer, alors qu'un « subside » constituait un renfort que l'on versait à un particulier ou à un groupement à titre de subvention ou en rémunération de services rendus. Ainsi fonctionnait, au demeurant, la coutume. Dans la logique des rapports entre suzerains et vassaux, le roi était obligé de tirer son revenu de son domaine, à l'exemple de tous les autres seigneurs de l'époque. Mais les règles de la féodalité prévoyaient aussi qu'en cas de besoin, et notamment pour suppléer aux revenus de son domaine, la monarchie pouvait faire appel à des aides temporaires, dans un cadre fixé par la coutume. La « taille » était une sorte de prélèvement levée par les seigneurs, dans le cadre des institutions de la féodalité. Ce n'est que plus tard que l'autorité royale s'en mêla, après qu'elle eut supplanté les autorités coutumières, brisé leur résistance et dépassé l'autorisation qu'elle était supposée recevoir des états généraux. Était soumise à ce tribut l'ensemble de la population non combattante.

Trois idées étaient à la base de cette redevance. D'une part, en s'acquittant de la taille, la population non combattante opérait une sorte de rachat de conscription qui la dispensait de prendre une part directe aux guerres incessantes de l'époque, tout en lui garantissant la possession du reste de ses biens ainsi mis à l'abri des pillages. D'autre part, la taille n'était levée qu'à titre exceptionnel et temporaire, du moins à l'origine. « Impôt » extraordinaire et institution propre aux temps de guerres, il n'y avait pas de raison, du moins théoriquement, qu'elle survive alors que sa cause elle-même était sans objet. Enfin, elle ne faisait pas partie des droits régaliens. Ne constituant pas un devoir régulier des sujets envers le souverain, elle ne pouvait être levée sans l'assentiment des contribuables[70].

Il est donc clair qu'au point de départ, l'une des fonctions de l'impôt était d'acquérir les moyens de la guerre (hommes, fournitures, argent, armes). L'impôt remplissait une fonction capitale dans la formation même des États occidentaux dans la mesure où son institution fut indissociable de la mise

sur pied et du financement d'un vaste appareil militaire et de prélèvement. La mise sur pied d'un tel appareil centralisé fit partie d'un long processus qui vit le passage du droit de guerre privée (revendiqué et exercé, jusqu'à la fin du Moyen Âge, par les seigneurs féodaux) à l'idée du monopole du droit de guerre dévolu au roi en tant que souverain et responsable de l'ordre public. C'est dans cette mesure que l'impôt fut instrumental dans la naissance et le développement de deux concepts liés l'un à l'autre, celui d'autorité publique et celui de bien commun.

Ces deux concepts se développèrent et s'affermirent en opposition à l'usage coutumier qui consistait à recourir à la violence privée pour se faire justice. Et, lentement, la notion d'autorité publique exercée dans l'intérêt du bien commun prit le pas sur le droit à la violence privée[71]. Monopole de la violence et monopole de l'impôt donc, l'un justifiant et renforçant l'autre[72]. Mais, aussi bien dans les pays d'Occident que dans l'histoire africaine, il n'y eut jamais d'impôt sans une certaine organisation de la contrainte, c'est-à-dire une manière de « maltraiter ses sujets », de les administrer, d'assurer l'extraction, d'exploiter et de dominer des gens. Organiser la contrainte de la manière la plus efficiente possible supposa toujours qu'un contrôle stable soit exercé sur les populations d'un territoire donné. Un tel contrôle n'avait de sens que s'il autorisait l'accès à une partie des ressources, des biens et des services produits sur ce territoire.

On se retrouve donc face à deux courants contradictoires. D'une part, est unanimement admis, depuis l'époque romaine, un principe que les légistes se feront fort de rappeler chaque fois qu'il le faudra : le droit d'imposer en tant qu'un des attributs de la puissance souveraine (idée de l'impôt d'autorité). D'autre part, le consentement de l'impôt devint, petit à petit, un principe de droit public : le souverain, hors de son domaine, n'avait pas le droit de lever des impôts de sa seule volonté. Et pour obtenir l'assentiment des seigneurs et des États provinciaux, il devait justifier de besoins exceptionnels. Tension également entre le caractère libre et volontaire de l'impôt et sa dimension contraignante. Ce sont ces deux théories du prélèvement qui s'affronteront jusqu'au point de leur réconciliation dans le régime démocratique.

La tradition qui est étendue aux colonies au XIXe siècle est cependant celle au sein de laquelle l'État, dans la figure du roi, est maître de la vie, de l'honneur et des biens de ses sujets. Selon cette tradition, les sujets ne possèdent leurs biens qu'à titre d'usufruit. En réalité, la propriété en

appartient au roi et à l'État par droit de souveraineté. Le roi et l'État ne leur en laissent que la jouissance. En certains cas, au demeurant, le prince souverain peut disposer des biens des particuliers contre leur gré. Du coup, en réclamant l'impôt, l'État et le roi ne font que reprendre une partie de leur bien propre. Toujours selon cette tradition, l'impôt se justifie, d'une part, par la nécessité d'assurer la prospérité publique et le bien commun ; d'autre part, il s'explique par le souci de maintenir les sujets dans l'obéissance. C'est dans ce sens qu'il est la marque même de la sujétion. Grâce à l'impôt, les sujets ne perdent point la mémoire de leur condition puisque, selon les mots de Richelieu, « s'ils étaient libres de tribut, ils penseraient l'être de l'obéissance ». Pareils au mulet, il faut les accoutumer à leur charge[73].

Revenons au cas africain pour souligner que dans les contextes décrits plus haut, une nouvelle forme d'organisation du pouvoir reposant sur le contrôle des principaux moyens de la contrainte (force armée, moyens d'intimidation, emprisonnement, expropriation, tueries) naît dans le cadre de territoires qui ne constituent plus des États à part entière, dont les frontières sont plus ou moins délimitées, ou en tous cas changent en fonction des aléas militaires, mais où l'exercice du droit de prélèvement, l'accaparement des approvisionnements, les tributs, les péages de tous ordres, les loyers, les tailles, les dîmes et les exactions permettent de soutenir des bandes de guerriers, un semblant d'appareil civil et de contrainte, tout en participant aux réseaux internationaux (formels et informels) de circulation interétatique des monnaies et des richesses (ivoire, diamants, bois, minerais...). C'est, par exemple, le cas, dans tous ces pays où le processus de privatisation de la souveraineté a été combiné à la guerre et a reposé sur un enchevêtrement inédit entre les intérêts des courtiers, traitants et négociants internationaux et ceux des ploutocrates locaux[74].

Quel que soit le point à partir duquel on l'examine, c'est donc à la mise en place d'une autre économie politique et à l'invention d'autres systèmes coercitifs et d'autres stratégies d'exploitation que l'on assiste en Afrique. Pour le moment, la question est de savoir si, d'une part, ces processus aboutiront ou non à l'émergence d'un système de contrainte capitalisée, suffisamment cohérent pour imposer des changements dans l'organisation de la production et la structure de classe des sociétés africaines ; et si, d'autre part, la soumission des Africains qu'ils requièrent, l'exclusion et les inégalités qu'ils entraînent pourront se légitimer, et la violence qui en est le corollaire socialisé au point de redevenir un bien public.

L'on peut aussi se demander dans quelle mesure la violence (pillages, émeutes, extorsions...) et l'inégalité qui sont inhérentes à ces processus ne risquent-elles pas de précipiter la destruction de la « civilité » dont on sait qu'elle est un trait éminent de toute appartenance citoyenne. La crise de la fiscalité, la disette, les mouvements de population qui accompagnent ces recompositions laissent penser qu'il s'agit, pour le moment, d'une simple lutte entre prédateurs. Mais rien ne permet de dire que, sur le temps long, prospérité et démocratie ne peuvent pas naître du crime. En attendant, en deçà de la sphère étatique sont en gestation de nouvelles formes d'appartenance et d'incorporation sociale (constitution de « ligues », de « corporations », de « coalitions » diverses). Il n'est, en effet, pas de doute que la plupart des mouvements religieux et thérapeutiques qui prolifèrent en Afrique aujourd'hui constituent (sans qu'on puisse les y réduire) des lieux de visibilité, ambigus il est vrai, où se négocient de nouveaux systèmes normatifs, de nouveaux langages communs et la constitution de nouvelles autorités. Mais ici encore, rien ne permet de dire que la multiplication de ces « sphères séparées » et leur affirmation dans l'espace public reflètent autre chose qu'une conception hétéronome et émiettée de la « communauté politique ».

La question de fond, celle de l'émergence d'un sujet de droit, reste donc entière. L'histoire d'autres régions du monde montre que l'impôt a été ce qui, hors des allégeances inter-personnelles, a servi à définir le lien entre les gouvernés et les gouvernants. L'État disposait, certes, de moyens d'« obliger » les sujets de droit. Mais, du moins en théorie, il ne pouvait obliger qu'en s'obligeant lui-même. Il n'avait le droit de prélever que dans la mesure où ses sujets, représentés dans des assemblées, exerçaient un droit sur le prélèvement, les formes de sa mise en valeur ou de sa dépense. C'est à travers ce procès que l'État pouvait se définir comme un bien commun et plus seulement comme un rapport de domination. C'est aussi à travers ce procès qu'il convertissait son pouvoir d'obliger en s'obligeant en pouvoir de dire la loi. C'est, enfin, à travers ce procès que le sujet s'octroyait un statut dans l'ordre politique, dans la mesure où, en s'acquittant de l'impôt et en exerçant un droit sur sa destination, il objectivait juridiquement sa capacité politique et citoyenne. Il objectivait cette capacité en rentrant dans un jeu de droits-créances avec l'État qui, ce faisant, se dotait d'un crédit public parce que, précisément, il utilisait sa puissance souveraine de

manière à respecter ce qui est de droit. Sur le chemin de la modernité politique, il n'y a peut-être pas de trajet autre que celui-là.

---

1. La littérature sur les « transitions » vers la démocratie, bien que souvent non convaincante, est abondante. Lire la note de synthèse de M. DIOUF, « Libéralisations politiques ou transitions démocratiques : perspectives africaines », Papier présenté lors de la VIII[e] assemblée générale du CODESRIA, Dakar, 26 juin-2 juillet 1995. Ou encore C. MONGA, *Anthropology of Anger. Civil Society and Democracy in Africa*, Boulder, Co., Lynne Rienner, 1996, ch. 1.
2. *Cf.* entre autres, les études de G. FONSECA, « Économie de la drogue : taille, caractéristiques et impact économique » ; B. DESTREMAU, « Les enjeux du qat au Yémen » ; A. LABROUSSE, « La culture du pavot dans le district de Dir (Pakistan). Économie paysanne, productions illicites et alternatives de développement dans le contexte d'un conflit régional » ; rassemblées dans la *Revue Tiers Monde*, t. XXXIII, n[o] 131, 1992.
3. Sur cette période, et pour une interprétation politique de ces processus, lire la synthèse de J. LONSDALE, « The European Scramble and Conquest in African History », *in The Cambridge History of Africa*, vol. 6, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 680-766 ; B. O. OLORUNTIMEHIN, « The Impact of the Abolition Movement on the Social and Political Development of West Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries », *Ibadan*, 7, 1, 1972, pp. 33-58. Pour une appréciation des dimensions économiques de ce tournant, voir, entre autres, A. G. HOPKINS, *An Economic History of West Africa*, London, Longman, 1973 ; R. LAW (ed.), *From Slave Trade to « Legitimate » Commerce. The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
4. Lire à ce sujet F. COOPER, « Africa and the World Economy », *African Studies Review*, vol. XXIX, 2-3, 1981.
5. Voir, sur ce sujet, ce que rapporte P. MANNING, « Slaves, Palm Oil, and Political Power on the West African Coast », *African Historical Studies*, 2 (1969), pp. 279-288. Sur les conflits émanant de ces réajustements, lire R. LAW, « The Politicas of Commercial Transition: Factional Conflict in Dahomey in the Context of the Ending of the Atlantic Slave Trade », *Journal of African History*, vol. 38, n[o] 2, 1997, pp. 213-234.
6. *Cf.* J. LONSDALE, « States and Social Processes in Africa », *African Studies Review*, vol. XXIX, 2-3, 1981.
7. On trouvera chez C. MEILLASSOUX, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, pp. 143-235, d'utiles indications sur l'organisation, le fonctionnement de ces systèmes, et la façon dont s'y déroulait la compétition politique.
8. Voir les exemples que rapporte E. TERRAY, *Une histoire du royaume abron du Gyaman*, Paris, Karthala, 1995, pp. 189-190.
9. Lire, par ailleurs, ce que rapportent S. JOHNSON, *The History of the Yorubas From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, London, 1921, pp. 206-273 ; S.A. AKINTOYE, *Revolution and Power Politics in Politics in Yorubaland, 1840-1893. Ibadan Expansion and the Rise of Ekitiparapo*, New York, Humanities Press, 1971.
10. Sur l'histoire politique du Dahomey ancien, *cf.* I.A. AKINJOGBIN, *Dahomey and Its Neighbours, 1708-1818*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967. Au sujet de la mise en forme du culte royal à travers la pratique des sacrifices humains, lire R. LAW, « Human Sacrifice in Pre-Colonial West Africa », *African Affairs*, LXXXIV, 334, 1985, pp. 53-87. En ce qui concerne la redistribution des utilités et des jouissances, on trouvera des indications utiles dans C. COQUERY-VIDROVITCH, « La fête des coutumes au Dahomey », *Annales*, XIX, 1964, pp. 696-716 ; K. POLANYI, *Dahomey and the Slave Trade*, Seattle, University of Washington Press, 1966. Pour le reste, lire R. LAW, « Ideologies of Royal Power: The Dissolution and Reconstruction of Political Authority on the "Slave Coast", 1680-1750 », *Africa*, 57, 3, 1987, pp. 321-44.
11. La problématique des frontières au cours de cette période n'a pas fait l'objet d'une synthèse historique convaincante. Lire cependant I. KOPYTOFF, éd. ; *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, 1987. Voir également, à titre de comparaison, J. ADELMAN, S. ARON, « From Borderlands to Borders : Empires, Nation-States, and the Peoples in Between North American History », *The American Historical Review*, 104, 1999. De manière générale, se référer à H. SPRUYT, *The Sovereign State and Its Competitors*, Princeton, Princeton University Press, 1995 ; et F. KRATOCHWIL, « Of Systems, Boundaries, and Territory: An Inquiry into the Formation of the State System », *World Politics* 39, 1986, pp. 27-52. C. C. STEWART, « Frontier Disputes and Problems of Legitimation: Sokoto-Macina Relations, 1817-1837 », *Journal of African History*, 17, 4, 1976, pp. 495-514.
12. Ainsi que le montre fort bien E. TERRAY, *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1995.
13. Ainsi que le rappelle D. CORDELL, l'histoire des Khartoumites est étroitement liée à l'expansion égyptienne dans l'actuel Soudan et au nord-est du Zaïre. Entre 1821 et 1879 en effet, Muhammad Ali et ses successeurs s'étaient arrogé un quasi-empire en plein cœur de l'Afrique. Les Égyptiens s'étaient établis à Khartoum et, avec l'appui de marchands de diverses autres nationalités, ils avaient infiltré leurs propres agents dans toute la région. Ces agents avaient rejoint des commerçants itinérants qui s'y trouvaient auparavant. Voir D. CORDELL, « The Savanna Belt of North-Central Africa », *in* D. BIRMINGHAM, P.M. MARTIN, eds., *History of Central Africa. Volume I*, London, Longman, 1990, pp. 64-5.
14. Voir D. CORDELL, « The Savanna Belt... », pp. 30-74. En ce qui concerne les développements sur la façade sud de l'Atlantique, voir dans la même collection l'étude de J. C. MILLER, « The Paradoxes of Impoverishment in the Atlantic Zone », pp. 118-159.
15. *Cf.* J. F. A. AJAYI, *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891. The Making of a New Elite*, Evanston, Northwestern University Press, 1969, pp. 1-24 ; J. & J. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
16. A. J. H. LATHAM, « Witchcraft Accusations and Economic Tension in Pre-Colonial Old Calabar », *Journal of African History*, 13, 2, 1972, pp. 249-260.
17. M. LAST, « Reform in West Africa: The Jihad Movements of the Nineteenth Century », *in* J. F. A. AJAYI, M. CROWDER, eds., *History of West Africa*, vol. 2, London, Longman, 1988 ; M. KLEIN, « Social and Economic Factors in the Muslim Revolution in Senegambia », *Journal of African History*, 13, 3, 1972, pp. 419-441.
18. *Cf.* J. E. INIKORI, « The Import of Firearms into West Africa, 1750-1807: A Quantitative Analysis », *Journal of African History*, 18, 3, 1977, pp. 339-368 ; B. AWE, « Militarrism and Economic Development in Nineteenth Century Yoruba Country: The Ibadan Example », *Journal of African History*, 14, 1, pp. 65-78.
19. Lire par exemple EL-ZUBEIR PASHA, *Black Ivory, or the Story of El-Zubeir Pasha, Slaver and Sultan, as Told by Himself*, tr. H. C. JACKSON, New York, 1970 ; W. K. R. HALLAM, « The Itinerary of Rabih Fadl Allah, 1879-1893 », *Bulletin de l'Institut fondamental de l'Afrique noire*, t. 30, série B, n° 1, 1968, pp. 165-81, ainsi que la biographie de RABEH, *The Life and Times of Rabih Fadl Allah*, London, 1977 ; R.A. ADELEYE, « Rabih b. Fadlallah, 1879-93: Exploits and Impact on Political Relations in Central Sudan », *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 2, 1970, pp. 223-42.
20. Voir par exemple M. F. PAGE, « The Manyema Hordes of Tippu Tipp », *International Journal of African Historical Studies*, 1, 1974, pp. 69-84.
21. Voir l'étude de S. P. REYNA, *Wars Without End. The Political Economy of a Precolonial African State*, Hanover, University Press of New England, 1990.
22. *Cf.* l'étude classique de C. COQUERY-VIDROVITCH, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Paris, Mouton, 1977.
23. Le cycle de l'endettement n'était pas nouveau. Il avait d'ailleurs été l'une des principales pierres d'angle de la traite des esclaves, ainsi que le montre l'étude de J. MILLER, *Way of Death*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988. Voir aussi H. GEMERY, J. HOGENDORN (eds.), *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade*, New York, 1978, pp. 303-30.
24. *Cf.* B. BARRY, *La Sénégambie*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; I. WILKS, *Asante in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; R. RICHARDS, « Production and Reproduction in Warrior States: Segu Bambara and Segu Tokolor, *c.* 1712-1890 », *International Journal of African Historical Studies*, 13, 1980, pp. 389-419 ; R. LAW, « Royal Monopoly and Private Enterprise in the Atlantic Trade: The Case of Dahomey », *Journal of African History*, 18, 1977, pp. 555-77.
25. C. COQUERY-VIDROVITCH, *Le Congo au temps des compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Paris, Mouton, 1972 ; R. HARMS, « The End of Red Rubber: A Reassessment », *Journal of African History*, 16, 1975, pp. 73-88.
26. I. WILKS, *Asante in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; G. I. JONES, *The Trading States of the Oil Rivers*, London, Oxford University Press, 1963 ; J. M. JANZEN, *Lemba 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*, New York, Garland, 1982.
27. Cette « mondialité » ne date pas d'aujourd'hui. Elle a, elle-même, une histoire. Lire P. CURTIN, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 ; F. BRAUDEL, *Civilization and Capitalism, 15[th]-18[th] Century* (3 vol.), London, Collins, 1981-1984.
28. D. BACH parle de « déconnexion par défaut », *in* « Europe-Afrique : des acteurs en quête de scénarios », Études internationales, vol. XXII, 2, 1991, p. 336.
29. *Cf.* l'analyse qu'en propose A. APPADURAI, « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Public Culture*, 2, 2, 1990, pp. 1-24.
30. Lire, sur ce sujet, J. F. BAYART, éd., *La réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, pp. 9-43 notamment.
31. Voir les remarques de C. CLAPHAM, « Sovereignty and the Third World State », in *Political Studies*, vol. 47, n° 3, 1999, pp. 522-537.
32. Lire J. COUSSY, « État minimum et dépolitisation sous la pression des contraintes extérieures : le cas des pays en développement », doc. pol., Paris, 1992.
33. S. HAGGARD, R. KAUFMAN (eds.), *The Politics of Adjustment: International Constraints, Distributive Conflicts and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
34. Sur ce sujet, *cf.* A. A. GOLDSMITH, « Africa's Overgrown State Reconsidered: Democracy and Economic Growth », *World Politics*, vol. 51, n° 4, 1999, pp. 520-546.
35. *Cf.* la discussion menée par T. M. CALLAGHY au sujet de l'équilibre désirable entre les logiques du marché et l'État, et de la nécessité de « protéger » les élites en charge de concevoir et de mettre en œuvre les réformes économiques contre les logiques purement politiques, *in* « Vision and Politics in the Transformation of the Global Political Economy: Lessons from the Second and Third Worlds », University of Pennsylvania, Philadelphia, October 1991, pp. 8-12.
36. Comparer à d'autres contextes, à l'exemple de ce qui s'est passé en Amérique latine, *in* H.E. SCHAMIS, « Distributional Coalitions and the Politics of Economic Reform in Latin America », *World Politics*, vol. 51, n[o] 2, 1999, pp. 236-268.
37. F. R. MAHIEU, « Principes économiques et société africaine », *Tiers Monde*, t. XXX, 120, 1989, pp. 725-753.
38. Lire A. MBEMBE, J. ROITMAN, « Figures of the Subject in Times of Crisis », *Public Culture*, vol. 7, n[o] 2, 1995, pp. 323-352.
39. J. F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989. Ou encore, P. GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.
40. Voir J. F. BAYART, A. MBEMBE, C. TOULABOR, *Le politique par le bas. Contribution à une problématique de la démocratie en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992.

41. Voir les études de S. BERRY, « Social Institutions and Access to Resources », *Africa*, 59, 1, 1984, pp. 41-55 ; P. E. PETERS, « Manœuvres and Debates in the Interpretation of Land Rights in Botswana », *Africa*, 62, 3, 1992, pp. 413-434. Dans le même numéro, on lira utilement la note de P. SHIPTON et M. GOHEEN, « Understanding African Land-Holding: Power, Wealth, and Meaning », pp. 307-325.

42. Nous ne considérons pas ces expérimentations comme une déviation ou une aberration par rapport à une prétendue norme que l'on décréterait comme unique, toutes les sociétés devant s'y conformer. Ces expérimentations ont leur positivité propre, leur légalité propre. Elles obéissent avant tout à leurs propres raisons et à leurs propres protocoles. Elles constituent, ce faisant, des formes d'interaction créatrice avec leur milieu.

43. Voir l'étude de B. HIBOU, ed ; *La privatisation des États*, Paris, Karthala, 1999.

44. F. GRIGNON, « "Touche pas à mon Khat !" Rivalités meru-somali autour d'un commerce en pleine expansion », *Politique africaine*, n° 73, 1999, pp. 177-185. Dans le même numéro, lire l'article de W. BARNES, « Kivu : l'enlisement dans la violence », pp. 123-136. Voir également S. PERROT, « Entrepreneurs de l'insécurité. La face cachée de l'armée ougandaise », *Politique africaine*, n° 75, 1999, pp. 60-71.

45. C. YOUNG, T. TURNER, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

46. Sur ce genre de fonctionnement, *cf.* les notes contenues dans A. MBEMBE, J. ROITMAN, « Figures of the Subject in Times of Crisis », *Public Culture*, vol. 7, n° 2, 1995, pp. 323-352.

47. WEBER utilise cette notion dans un effort pour différencier l'Occident de l'Orient et pour montrer qu'en Orient ne se développa aucune forme d'exploitation liée à la corvée, alors qu'en revanche domina l'extorsion des redevances. *Cf.* son *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, tr. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1991, pp. 87-89.

48. La synthèse de ces débats, *cf.* B. HIBOU, « De la privatisation des États. Une analyse de la formation continue de l'État », *in La privatisation des États*, pp. 11-67.

49. Sur quelques aspects de ces transformations, et leur impact dans le domaine de l'imaginaire, *cf.* U. H. DADEM DANFULANI, « Exorcising Witchcraft: The Return of the Gods in New Religions Movements on the Jos Plateau and the Benue Regions of Nigeria », *African Affairs*, vol. 98, n° 391, 1989, pp. 167-193 ; P. PROBST, « *Mchape* '95, or, the Sudden Fame of Billy Goodson Chisupe », *Africa*, vol. 69, n° 1, 1999, pp. 108-137 ; L. BRYDON, « "With a Little Bit of Luck...": Coping with Adjustment in Urban Ghana, 1975-90 », *Africa*, vol. 69, n° 3, 1999, pp. 366-385.

50. Pour une lecture économiciste de ces transformations, *cf.* J. P. AZAM, « Dollars for Sale: Exchange Rate Policy and Inflation in Africa », *World Development*, vol. 27, n° 10, 1999, pp. 1843-1860. Voir, autrement, F. DE BOECK, « Domesticating Diamonds and Dollars: Identity, Expenditure and Sharing in Sonth western Zaire », in P. GESCHIERE, B. MEYER (eds.), *Globalization and Identy*, Oxford, Basil Blackwell, 1998.

51. H. M. HOWE, « Private Security Forces and African Stability », *Journal of Modern African Studies*, vol. 36, n° 2, 1998, pp. 307-332.

52. L'expression « tonton-macoute » est empruntée à l'expérience haïtienne. À l'origine, il s'agit d'un terme créole qui renvoie à un personnage fantastique, cruel et effrayant, dont l'un des aspects les plus visibles est de porter un sac en paille (macoute). Plus tard, elle a été utilisée pour désigner le corps des milices armées constitué sous le régime de Duvalier et dont l'une des fonctions était d'accomplir de basses besognes pour le compte des classes au pouvoir.

53. P. VEYNE, « Clientèle et corruption au service de l'État : la vénalité des offices dans le Bas-Empire romain », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 36, n° 3, 1981, pp. 339-360.

54. *Cf.* R. BAZENGUISSA, « Milices politiques et bandes armées à Brazzaville. Enquête sur la violence politique et sociale des jeunes déclassés », *Les Études du CERI* 13, 1996.

55. J. P. WARNIER, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993 ; S. BERRY, *Fathers Work for Their Sons* ; et *No Condition Is Permanent. The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.

56. La complexité de ces phénomènes est bien rendue par B. HIBOU, éd ; *La privatisation des États*, Paris, Karthala, 1999. Lire également le n° spécial de *Politique africaine*, 73, 1999, consacré au thème : « L'État en voie de privatisation ».

57. *Cf.* M. WEBER, *Economy and Society*, New York, Bedminster Press, 1968 ; C. TILLY, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

58. *Cf.* A. MBEMBE, « At the Edge of the World ; Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa », *Public Culture* 12, n° 1, 2000.

59. Lire, à ce propos, l'étude de J. ROITMAN, « Le pouvoir n'est pas souverain. Nouvelles autorités régulatrices et transformations de l'État dans le Bassin du lac Tchad », *in* B. HIBOU, éd. ; *La privatisation des États*, Paris, Karthala, 1999, pp. 163-196.

60. Voir le n° spécial de la revue *Africa*, vol. 68, n° 3, 1998, édité par P. GESCHIERE et J. GUGLER sur le thème « The Politics of Primary Patriotism ». Sur les antécédents historiques de ces questions, se référer à Chieftaincy Disputes and the Question of Asante Constitutionalism », *Journal of African History*, 39, 1, 1998, pp. 39-62.

61. J. R. GRAY, D. BIRMINGHAM, *Pre-Colonial African Trade: Essays on Trade in Central and Eastern Africa Before 1900*, London, 1970 ; C. MEILLASSOUX, *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, London, 1971 ; P. LOVEJOY, S. BAIER, « The Desert-Side Economy of the Central Sudan », *International Journal of African Historical Studies*, 7, 4, 1975, pp. 551-581 ; A. J. H. LATHAM, « Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Pre-Colonial Era », *Journal of African History*, 12, 4, 1971, pp. 249-260.

62. S. BREDELOUP, « L'aventure des diamantaires sénégalais », *Politique africaine*, 56, 1994, pp. 77-93.

63. Sur ces développements, se référer aux études de J. ROITMAN, « The Garrison-Entrepôt », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, XXXVIII (2-4), 1998 ; K. BENNAFLA, « Commerce transfontalier, État et territoire en Afrique centrale », *Politique africaine* 73, 1999, pp. 24-49.

64. *Cf.* A. MBEMBE, « At the Edge of the World... »

65. *Cf.* certains exemples dans S. JAGLIN, A. DUBRESSON, eds., *Pouvoirs et cités d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993. Ou encore J. P. DOZON. « L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire », *in* B. CONTAMIN *et al. ; Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala, 1997.

66. Voir, par exemple, ce que rapporte R. LEMARCHAND, *Burundi: Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Ou encore F. M. DENG, *War of Visions. Conflict of Identities in the Sudan*, Washington, D.C., The Brookings Institution, 1995.

67. Lire, par exemple, E. DORIER-APPRILL, « Guerres des milices et fragmentation urbaine à Brazzaville », *Hérodote*, n° 86-87, 1997, pp. 182-221.

68. *Cf.* T. ALLEN, « Understanding Alice: Uganda's Holy Spirit Movement in Context », *Africa* 61(3), 1991, pp. 370-399. Voir aussi K. WILSON, « Cults of Violence and Counterviolence in Mozambique », *Journal of Southern African Studies* 18(3), 1992, pp. 527-582 ; A. ASHFORTH, « Of Secrecy and Commonplace: Witchcraft and Power in Soweto », *Social Research* 63, n° 4, 1996, pp. 1183-1234 ; B. MEYER, « "Delivered From the Powers of Darkness": Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana », *Africa*, vol. 65, n° 2, 1995, pp. 236-255.

69. Littéralement, une aide est un secours que l'on porte à une personne ou à une entité qui se trouve dans la nécessité. L'on intervient alors en sa faveur, en joignant ses efforts aux siens. La nature de l'aide est qu'elle est un secours temporaire. Levée en permanence, elle devient extraordinaire. L'aide ne saurait être extorquée. Une dépendance lie celui qui la reçoit à celui qui l'octroie.

70. Sur ces observations et celles qui précèdent, *cf.* G. ARDANT, *Histoire de l'impôt* ; E. ESMONIN, *La taille en Normandie au temps de Colbert, 1661-1683*, Genève, Mégariotis Reprints, 1978, pp. 2-10.

71. *Cf.* R. W. KAEUPER, *Guerre, justice et ordre public. La France et l'Angleterre à la fin du Moyen Âge*, tr. N. Genet et J.-P. Genet, Paris, Aubier, 1994, pp. 220-226.

72. N. ÉLIAS : « ... la force armée concentrée entre les mains du pouvoir central garantit la collecte des contributions, et la concentration des rentrées fiscales dans les caisses de l'administration centrale consolide la monopolisation de la contrainte physique, de la force militaire, ces deux moyens de puissance se renforçant réciproquement », *in La dynamique de l'Occident*, Paris, Calman-Lévy, 1975, p. 170. Lire aussi L. VON STEIN, « On Taxation », *in* Musgrave & Peacock, *Classics in the Theory of Public Finance*, New York, MacMillan, 1967, pp. 28-36.

73. Sur ces débats, *cf.* RICHELIEU, *Testament politique*, t. I, p. 225 ; BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, VI, II, par. 3 ; LEBRET, *De la souveraineté du roy*, livre III, ch. VII ; LACOUR-GAYET, *L'éducation politique de Louis XIV*, livre II, chap. VIII ; BODIN, *De la république*, Livre I, chap. VIII ; LA MOTHE LE VAYER, *La politique du prince*, Paris, 1655.

74. Voir les détails contenus dans l'étude de W. RENO, *Corruption and State Politics in Sierra Leone*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

3

Esthétique de la vulgarité

> « ... L'Afrique, cette grosse merde où tout le monde refuse sa place. Un merdier, un moche merdier, ce monde ! Ni plus ni moins qu'un grand marché de merde. »
>
> Sony Labou Tansi, *L'Anté-peuple,* 65.

Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'examiner ce qui fait la banalité du pouvoir en postcolonie. Par banalité du pouvoir, nous ne nous référons pas simplement à la prévalence des formalités bureaucratiques, aux règles implicites ou explicites qui ont vocation à perdurer, bref, aux routines. Est de l'ordre de la banalité ce qui est attendu, parce qu'il se répète sans grande surprise, dans les faits et les gestes de tous les jours. Par banalité du pouvoir, nous entendons aussi cet élément d'obscénité, de vulgarité et de grotesque que Mikhaïl Bakhtine semble ne retrouver que dans les cultures non officielles[1], mais qui, en réalité, est constitutif à la fois de tout régime de domination et de toute modalité de sa déconstruction ou de sa ratification.

Quant à la notion de *postcolonie*, elle renvoie, simplement, à l'identité propre d'une trajectoire historique donnée : celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation, celle-ci devant être considérée comme une relation de violence par excellence. Mais plus que cela, la postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet de ses identités[2]. Elle n'est cependant pas qu'une économie de signes dans lesquels le pouvoir *s'imagine.* Elle consiste également en une série de corps, d'institutions et d'appareils de capture qui font d'elle un régime de violence bien distinct[3], capable de créer ce sur quoi il s'exerce ainsi que l'espace au sein duquel il se déploie. Voilà pourquoi la postcolonie pose, de façon fort

aiguë, le problème de l'assujettissement, et de son corollaire, l'indiscipline ou, pour ainsi dire, de l'émancipation du sujet.

S'agissant de trajectoires de ce type, nous nous demandons donc par quelles opérations le pouvoir d'État (ce que nous avons, dans le chapitre précédent, appelé le commandement ou encore le potentat postcolonial) :

1. *fabrique* politiquement un monde de significations qui est le sien, mais qui se veut tellement central qu'il aspire à conditionner la constitution de toute autre signification au sein de ces sociétés ;

2. s'efforce d'instituer son monde de significations comme « monde social-historique »[4], c'est-à-dire cherche à l'inscrire pleinement dans la réalité en l'*inculquant* non seulement dans la conscience de ses cibles, mais aussi dans l'imaginaire d'une époque ;

3. enfin, je m'efforce de voir si, dans les conditions suggérées ci-dessus, les catégories binaires utilisées par la critique classique de la domination (« résistance/passivité », « assujettissement/autonomisation », « État/société civile », « hégémonie/contre-hégémonie », « totalisation/dé-totalisation ») peuvent encore être de quelque utilité[5] ; ou alors si elles n'obscurcissent pas davantage notre intelligence de la relation postcoloniale[6].

L'argument de base de cette étude est qu'en postcolonie, le commandement[7] entend s'instituer sur le mode d'un *fétiche*[8]. Les signes, les langages et les récits qu'il produit ne sont pas seulement destinés à devenir des objets de représentation. Ils prétendent être investis d'un surplus de sens qu'il n'est pas permis de discuter, et dont on est interdit de se démarquer. Si tel est le cas, alors on comprend l'intérêt qu'il y a à se pencher sur les résultats de telles opérations : les ordres du monde qu'elles finissent par produire ; les types d'institutions, de savoirs, de normes et de pratiques qu'elles secrètent ; la façon dont ces institutions, savoirs, normes et pratiques enserrent le quotidien et le structurent, et ce qu'ils donnent à voir et à penser au sujet des rapports entre domination et insubordination.

Le cas du Cameroun, qui servira de point d'appui à notre discussion, montre que le grotesque et l'obscène font partie de l'identité propre des régimes de domination en postcolonie. Bakhtine prétend que l'obscène et le grotesque sont surtout le fait de la plèbe. Moyens de résistance à la culture dominante et lieu de refuge (seconde vie), ces actes constitueraient autant de parodies qui sapent les canons officiels, en exposent l'arbitraire et le caractère périssable et en font un objet fondamentalement risible[9]. Répondre aux questions indiquées au début de ce chapitre exige cependant un

déplacement du regard, de telle sorte que l'obscénité et le grotesque puissent également être repérés : (1) dans les lieux et les temps où le pouvoir d'État organise la mise en scène de sa magnificence ; (2) dans l'apparat avec lequel il met en scène sa majesté et son prestige ; et (3) dans la façon dont il les donne à contempler à ses cibles.

Pour le reste, comment caractériser la relation postcoloniale sinon comme un rapport de promiscuité : une tension conviviale entre le commandement et ses cibles. C'est précisément cette logique de la familiarité et de la domesticité qui a, pour conséquence inattendue, pas forcément la résistance, l'accommodation, le désengagement, le refus d'être capturé[10] ou l'antagonisme entre les faits et gestes publics et les autres sous maquis, mais la zombification mutuelle des dominants et de ceux qu'ils sont supposés dominer. C'est elle qui les conduit à se déforcer réciproquement et à se bloquer dans la connivence, c'est-à-dire dans l'*impouvoir*.

Les exemples rapportés dans ce chapitre laissent, en effet, suggérer que, plutôt qu'un seul, la postcolonie est faite d'une pluralité d'espaces publics, chacun doté d'une logique propre qui n'empêche pas que, sur des sites spécifiques, ils s'enchevêtrent et obligent le postcolonisé à zigzaguer, à marchander. Le postcolonisé dispose, par ailleurs, d'une formidable capacité à mobiliser, non pas une seule identité, mais plusieurs, toutes fluides, et qu'il faut, à ce titre, négocier constamment[11].

Si « sujet » il y a en postcolonie, celui-ci ne peut donc émerger publiquement qu'au point d'intersection entre, d'une part, les rituels quotidiens de ratification du fétiche (mode sur lequel cherche à s'institutionnaliser le commandement) auxquels il est contraint et, d'autre part, le déploiement permanent d'une pragmatique du jeu et de l'amusement qui fait de lui un *homo ludens* par excellence. C'est elle aussi qui, en offrant aux cibles du pouvoir de démultiplier leurs identités, leur permet de se présenter constamment sous des figures et des facettes mobiles, diverses, changeantes et réversibles, que ce soit dans les espaces dits officiels ou ailleurs. Du coup, il apparaît que l'on aurait bien tort de continuer d'interpréter la relation postcoloniale en termes de résistance ou de domination absolue, ou en fonction des dichotomies et des catégories binaires généralement de mise dans la critique classique des mouvements d'indiscipline et d'insubordination (contre-discours, contre-société, contre-hégémonie, seconde société...)[12].

Figures de l'excès et créativité de l'abus

Cette façon de procéder – ainsi que le type de questions qui sont en jeu – exige quelques explications supplémentaires. Et d'abord sur le grotesque et l'obscène en tant que modes de fabrication, de déconstruction ou de ratification de régimes particuliers de la violence et de la domination. Dans une étude consacrée à ce qu'il appelle la dérision politique au Togo, C. Toulabor s'efforçait de démonter, il y a quelques années, quelques-uns des mécanismes par lesquels les gens du commun dédoublent les sens usuels ou conventionnels des mots en leur conférant des sens seconds, et comment ils parviennent, par ce biais, à créer un vocabulaire équivoque par rapport au discours officiel[13]. Or, le Togo était, à l'époque, l'exemple même d'une construction postcoloniale où le discours officiel se servait de tous les moyens pour entretenir la fiction d'une société sans conflits. La postcolonialité se laissait percevoir, ici, sous le visage d'une entité où le potentat se pensait, simultanément, comme indistinct de la société et comme détenteur de la loi et de la vérité. L'on prétendait que l'État était incorporé dans une personne : le président. Lui seul détenait la loi et pouvait, seul, octroyer les libertés ou les abolir puisqu'elles étaient, ici, choses maniables, de la même manière qu'au Cameroun, le chef de l'État pouvait déclarer lors d'un discours : « Je vous ai amené à la démocratie et à la liberté [...]. Vous avez maintenant la liberté, faites-en bon usage[14]. »

Le parti unique, le Rassemblement du peuple togolais (R.P.T.), voulait, pour sa part, régenter la totalité de la vie publique et sociale, l'assujettir au service de fins décrétées communes et affirmer l'unité du peuple au sein duquel ne devait s'engendrer aucune division. Dans un tel contexte, toute dissidence se trouvait, de fait, niée lorsqu'elle n'était pas réprimée administrativement ou, simplement, décapitée par la violence. Or, alors qu'on se serait attendu à retrouver une société privée de ses ressorts, persistait une dissociation entre la représentation que le potentat donnait de lui-même et de la société d'une part ; et, d'autre part, les dits populaires qui jouaient et rusaient avec cette représentation, non seulement hors des espaces officiels (c'est-à-dire lorsqu'ils étaient émis loin de la vue et des oreilles du pouvoir)[15], mais aussi dans les lieux et les temps mêmes où les gens du commun étaient convoqués afin d'en confirmer publiquement la validité.

Des lignes de fuite existaient donc, et des zones entières du discours social échappaient au commandement, de façon discontinue ou

ininterrompue. Les actes verbaux, qui sont un des repères par excellence de la quotidienneté – et donc de la banalité – en constituaient un exemple. Ainsi en était-il lorsque, invités à déclamer les slogans du parti unique, des Togolais chantaient, en sous-main, la brusque érection du gros et intordable phallus présidentiel, son maintien dans cet état ou son contact avec « l'eau vaginale ». « La clé puissante d'Eyadéma a pénétré dans la serrure. Peuples, applaudissez ! » « Mange ta part, Paul Biya », répondaient en écho les Camerounais, faisant ainsi allusion à l'intensification de la privatisation de l'État en cours dans leur pays depuis 1982. Ces opérations de braconnage pouvaient aller plus loin. Ainsi, par exemple, lorsque, volontairement, l'on rapprochait le sigle du parti (R.P.T.) du « bruit de la matière fécale tombant dans la fosse septique ». Ou que l'on évoquait à son sujet « le bruit du pet modulé par le jeu des fesses », pet qui, au demeurant, « ne peut que sentir mauvais »[16]. « Redépécez ! » préféraient pour leur part les Camerounais qui investissaient ainsi d'un autre sens la dénomination de l'ex-parti unique, le R.D.P.C. (Rassemblement démocratique du peuple Camerounais), faisant du même coup rentrer l'État dans l'imaginaire de la mangeoire, du droit de capture et du partage des dépouilles.

L'obsession des orifices, des odeurs et des organes génitaux dominait donc les configurations togolaises du rire populaire. Encore qu'elle n'était pas absente des actes verbaux ou écrits des dominés d'autres pays d'Afrique noire. A titre d'exemple, et à la même époque, le romancier congolais S. Labou Tansi n'avait cesse de décrire « les hanches fournies, puissantes, délivrantes » et « le cul essentiel et envoûtant » des filles, lorsqu'il ne se penchait pas simplement sur « les tropicalités de Son Excellence » et les capacités de ce dernier à provoquer un « orgasme digital », lorsqu'il s'avérait que son membre naturel souffrait d'une défaillance temporaire :

> Le Guide Providentiel alla aux toilettes pour une dernière vérification de ses armes. Il s'y déshabilla... Pour cette femme [...] il entendait faire des longs spéciaux entrecoupés de moussants comme il en faisait dans sa jeunesse. Il ne réussirait plus les salivants, à cause de ce désordre que son impuissance temporaire avait laissé dans ses reins. Il ne réussirait plus jamais ses chers pétaradants, ni ses cataractes, ni ses bouchons. Il avait pris un rude coup de vieux par le bas, mais c'était encore un mâle digne, parfois même un mâle à performances, qui réussissait des ondulants et autres[17].

Cette prévalence des orifices et des protubérances doit être interprétée en relation à deux facteurs parmi plusieurs autres. Le premier découle du fait que le commandement, en postcolonie, est d'un tempérament luxurieux.

Fêtes et réjouissances constituent, à cet égard, deux des modalités privilégiées par lesquelles il s'exprime. Mais la langue de ses formes et de ses symboles, ce sont, avant tout, la bouche, le pénis et le ventre[18]. Il faut cependant comprendre que, du point de vue de la gouvernementalité postcoloniale, il ne suffit pas d'actionner la bouche, le ventre ou le pénis ou de s'y référer pour produire automatiquement l'obscénité. La bouche, le ventre et le pénis dont traitent les actes verbaux et le rire populaire disent avant tout un aspect du monde, un rapport au temps, au jeu, au plaisir, à la mort. Bref, ils sont une prise de position sur l'existence humaine. À ce titre, ils participent pleinement à la production du politique en postcolonie. Tout rapport à la bouche, au ventre ou au pénis est, par conséquent, un discours sur le monde et sur la richesse, sa capture, sa reproduction et sa dissipation ; une façon de s'auto-interpréter, de négocier avec le monde et avec les forces qui le meuvent.

Mais au-delà des sites particuliers que sont la bouche, le ventre et le pénis, le récit que le potentat offre de lui-même et les lieux dans lesquels il s'*imagine* a pour acteur central le corps. Or, si, comme nous venons de l'indiquer, fêtes et réjouissances constituent des modalités par excellence de l'expression du commandement et de la mise en scène de sa magnificence et de sa prodigalité, alors le corps dont il est question ici est d'abord ce corps qui mange et boit, et donc qui (dans les deux cas) est ouvert. D'où le relief qu'y prennent les orifices – et donc la place centrale qu'ils occupent dans le rire populaire.

Le « gros pet » ou la « matière fécale » évoqués par les Togolais, le « redépeçage » sur lequel insistent les Camerounais et cette « chèvre [qui] broute là où elle est attachée » renvoient à la bouche et au ventre en tant qu'ils jouissent de l'abondance lors des ripailles et des beuveries qui rythment non seulement les banquets officiels, mais aussi les occasions banales de la vie quotidienne (achat de titres coutumiers, mariages, promotions ou nominations, remise de médailles...). L'obésité des hommes au pouvoir, leur embonpoint, ou, plus prosaïquement, le flot d'excréments qui en sont la contrepartie font signe au peuple qui joue, rit, s'amuse et, occasionnellement, mange. Ils font partie du système d'indices et de traces que le commandement laisse sur son parcours, permettant ainsi que l'on puisse suivre les itinéraires qu'empruntent la violence et la domination et, qu'au besoin, on puisse les reproduire y compris dans les sites les plus

reculés et les plus minuscules de la vie quotidienne (rapports parents-enfants, maris-femmes, policiers-sujets, maîtres-élèves...).

S'agit-il, pour l'*homo ludens* postcolonial, de parodier le commandement ou de le tourner en dérision, ainsi que le laissent supposer les catégories d'interprétation forgées par Bakhtine ? Dans une large mesure, les éclats de l'hilarité ou de la raillerie populaires ne font que prendre le monde officiel au sérieux, c'est-à-dire tel qu'il est en réalité et tel qu'il se représente. Que la rencontre soit masquée ou non importe peu, en définitive. L'essentiel est qu'en tant que trajectoire spécifique de la domination, la postcolonie frappe précisément par sa truculence et son ivresse du verbe. Ce qui y fait le raffinement du commandement, c'est l'immodération de son appétit et cet immense plaisir qu'il éprouve à se plonger dans l'ordure. Le geste sodomite y côtoie facilement l'orgie et la bouffonnerie. Le corps du despote, ses grimaces, ses mots d'ordre, ses décrets et ses ordonnances, la redondance de ses notes de service et de ses communiqués : voilà les signifiants majeurs. Ce sont eux qui font appel. C'est ce que l'on réinterprète et c'est ce à quoi l'on redonne du signifiant.

La question de savoir si l'opération comique en postcolonie vise ou non une quelconque résistance, ou si elle manifeste, *a priori*, une opposition ou des sentiments d'hostilité à l'égard du pouvoir est donc pour le moins secondaire. Dans une large mesure, le peuple qui rit ne fait que *recharger* les signes et reconstituer les traces et les débris que le commandement laisse sur son chemin. Ainsi, l'anus présidentiel qui lui parle n'est pas un anus solaire. Et il est amusé du fait que le monologisme officiel prétende le contraire, là où ce qu'il aperçoit lui-même et ce dont il fait l'expérience, c'est d'un anus bien concret, capable de défécation tout comme celui des gens du commun.

L'affrontement a lieu à partir du moment où, dans sa niaiserie glorieuse et son indifférence à toute véracité, le commandement argue du devoir d'obéissance et définit, de façon contraignante, ce qu'il préfère les voir faire semblant d'admettre. Le problème, ici, n'est pas qu'ils n'obéissent pas (ou qu'ils ne font pas semblant d'obéir) à l'injonction. Le conflit surgit du fait que la postcolonie étant une pluralité chaotique, il est pratiquement impossible d'enfermer signes, images et traces dans la fixité et l'inertie. Voilà pourquoi ils sont constamment repris et utilisés, aussi bien par ceux qui commandent que par ceux qui sont supposés obéir, dans des opérations de refabulisation du pouvoir[19].

Voilà également pourquoi la postcolonie est le régime par excellence du simulacre. En effet, en libérant un potentiel de jeu et d'amusement que n'autorisent point les canons officiels, le simulacre permet aux gens du commun : (a) de sacrifier aux rituels de ratification des fétiches qu'exige la vie en postcolonie et donc de faire semblant d'obéir ou de simuler l'adhésion (exemple du port de l'uniforme ou de la carte du parti unique, de la rédaction des motions de soutien, des proclamations d'adhésion, de l'affichage des portraits du despote dans les demeures privées...) ; (b) tout en disant cette part indicible du vécu, et tout en fixant le doigt sur cette part immontrable que le fétiche (mué pour l'occasion en idole) a précisément pour fonction d'occulter.

Nous venons, ce faisant, d'interpréter la prévalence des orifices et des protubérances dans le rire populaire en fonction du fait que le commandement en postcolonie est d'un tempérament luxurieux. Nous devons immédiatement indiquer que l'on manquerait l'essentiel si on réduisait ses gestes et la façon dont ils sont rechargés de sens dans l'hilarité populaire à un ensemble de mœurs peu cultivées et primitives. La défécation, la copulation, la pompe et la somptuosité font simplement partie des recettes classiques de la production du pouvoir. En cela, elles n'ont rien de spécifiquement africain[20].

Nous devons, à présent, insister sur l'autre versant de l'argumentation. L'obsession des orifices et des protubérances doit également être interprétée en relation au fait qu'en postcolonie, le potentat est engagé dans une activité constante de production d'une image de lui-même et du monde : représentation imaginée qu'il présente comme une vérité incontestable par principe, et qui doit être inculquée à ses cibles dans le but de les accoutumer à l'ordre et à l'obéissance[21]. Le commandement se veut, en lui-même, un ordre du monde. Or, c'est cet « ordre du monde » que, dans son excentricité, le rire populaire bouscule – pas toujours de façon intentionnelle, et très souvent, comme par inadvertance.

La mêlée qui s'ensuit ne réside pas tant dans les références constantes aux organes génitaux que dans la façon dont le peuple qui rit rattrape le pouvoir et l'oblige, comme par mégarde, à contempler sa propre trivialité dans l'acte même par lequel il prétend s'en détacher. Autrement dit, en postcolonie, le désir de majesté et de prestige loge toujours, dans l'acte même de son déploiement, un aspect de truculence et de baroque que l'ordre officiel se démène à masquer, mais que les gens du commun lui

rappellent – parfois intentionnellement, souvent à leur insu[22]. Le récit suivant, recueilli au Kenya, montre bien comment, dans son déploiement, cette part de baroque peut déborder les frontières de l'amusement proprement dit :

> Une femme de Busia a été récemment exposée à une expérience agonisante, en étant obligée d'assister au spectacle de la police qui administrait la bastonnade à son mari. Comme elle pleurait et suppliait les policiers de bien vouloir épargner son époux, ces derniers ont ordonné au couple de se déchausser. Selon les policiers, l'homme ainsi puni ne s'était pas mis au garde-à-vous au moment où le drapeau national était en train d'être descendu du mât.
> L'incident a eu lieu le jeudi, à un barrage routier sur la route de Kisumu à Busia [...]. Le couple a expliqué qu'il n'était pas au courant du fait qu'il fallait se mettre au garde-à-vous. [La femme et son époux] étaient assis sur le bord de la route et ils attendaient un moyen de transport pour s'en retourner chez eux à Busia[23].

Souvent, c'est pour éviter de tels désagréments que les gens du commun inscrivent le fétiche dans l'univers ludique, afin de mieux l'apprivoiser, l'envelopper et le « déforcer ». Le déforcement effectué, on peut alors l'enfermer dans le statut d'idole qu'il revendique. Mais il s'agit alors d'une idole conviviale, bien familière et toute intime et qui, désormais, fait partie de la domesticité aussi bien des dominants que des dominés[24].

Double *travail* de distanciation et de domestication donc, mais qui n'est pas forcément l'expression d'un conflit de fond entre univers de significations qui seraient antagonistes par principe. Le monde officiel et les gens du commun partagent, en effet, de nombreuses références dont la moindre n'est pas une certaine conception de l'esthétique et de la stylistique du gouvernement et des modalités de sa majoration. Ainsi, par exemple, le commandement doit-il être dispendieux puisqu'en plus de se nourrir, il lui faut nourrir « ses gens ». Aussi, doit-il, en outre, fournir la preuve publique de son prestige et de sa gloire par une représentation somptueuse et onéreuse des symboles de son statut, une exhibition du luxe dans les domaines de l'habillement et du train de vie, et une théâtralisation conséquente de ses actes de prodigalité[25]. Ainsi encore, doit-il procéder essentiellement par prélèvements et extorsions (impôts, conscriptions diverses, redevances de tout genre, confiscations violentes, ponctions...). Au sujet des forces spéciales, Labou Tansi, écrit qu'elles :

> venaient pour ramasser les impôts deux fois par an, ils demandaient l'impôt du corps, l'impôt de la terre, l'impôt des enfants, l'impôt de la fidélité au Guide, l'impôt pour l'effort de la relance économique, l'impôt des voyages, l'impôt de patriotisme, la taxe de militant, la taxe pour la lutte contre l'ignorance, la taxe de conservation des sols, la taxe de chasse[26].

Les signes du commandement et de la souveraineté doivent être déployés avec un faste et une intensité suffisamment brute, faute de quoi l'éclat de ceux qui exercent les fonctions d'autorité diminuerait. Mais commander, c'est par-dessus tout, fatiguer les corps des sujets, les déforcer, non pas tant dans le but d'en faire croître l'utilité que dans celui d'en extraire le maximum de servilité. Commander, c'est, en outre, éprouver publiquement un certain contentement à bien manger et à bien boire ; et, comme l'affirme S. Labou Tansi, passer le plus clair de son temps « à pisser le gras et la rouille dans les fesses des fillettes »[27]. La fierté de posséder un pénis actif doit, par ailleurs, être théâtralisée (droit de cuissage, polygamie, entretien des concubines...). Et la subordination inconditionnelle des femmes au principe du plaisir mâle doit rester l'un des piliers de la reproduction du cycle phallocratique.

De ces annotations, on peut déduire avec raison que la postcolonie est un univers soucieux de virilité, hostile à la continence, à la frugalité et à la sobriété. Les réseaux d'images et les idiomes évoqués plus haut y sont partagés aussi bien par ceux que l'on désigne les dominants que par les dominés. Le peuple qui rit sur la place publique ou sous cape, dans les maquis de la vie privée n'est donc pas forcément en train de rabaisser le pouvoir, de le tourner en dérision ou de résister. Contre l'empressement étatique à méconnaître ou à brouiller ses origines, il est simplement en train d'attester, parfois à son insu, que le grotesque n'est pas étranger à l'acte officiel, de la même manière que la plèbe n'est pas insensible à un certain désir de majesté.

En effet, dans son désir d'apparat, le monde populaire peut emprunter des formalités ou des langages qui reproduisent et amplifient l'obscénité et les excès officiels. En contrepartie, le monde officiel peut mimer la vulgarité populaire au cœur même des procédures par lesquelles il prétend s'élever à la majesté. Il ne faut donc pas insister, ainsi que le fait Bakhtine, sur le dédoublement (ou, comme le fait la critique classique, sur de prétendues logiques de résistance, de désengagement ou de disjonction)[28]. Il faut plutôt mettre l'accent sur les logiques de *convivialité* et sur les dynamiques de la *familiarité* et de la *domesticité* qui finissent par inscrire dominants et dominés dans un même champ épistémique.

Ce qui distingue donc la postcolonie des autres régimes de violence et de domination, ce n'est pas seulement la luxuriance et la truculence du pouvoir ou le fait qu'il soit exercé à l'état brut. C'est aussi le fait que la mise en

forme des rapports entre ceux qui commandent et leurs sujets s'opère, fondamentalement, à travers une pragmatique spécifique : le simulacre. C'est ce qui explique que des dictatures assoupies la veille au soir sous un flot de motions de soutiens se réveillent le lendemain matin, leurs veaux d'or fracassés et leurs tables de la loi renversées. Les gens du commun qui, hier, applaudissaient, sont les mêmes qui, aujourd'hui, profèrent des jurons et maudissent. C'est que, expropriés de leur identité, ils ont pu récupérer des débris de celle-ci. Et, captant les signes et les langages officiels et les enfermant dans des idoles, ils peuvent dès lors les réutiliser à leur façon pour refabuliser leurs propres univers de sens tout en zombifiant le commandement. Le résultat de ce type d'opérations n'est, strictement parlant, ni un surcroît de subordination, ni une montée de la résistance. Il est, tout simplement, une situation d'*impouvoir* tant de la part de ceux qui commandent que de la part de ceux qui sont supposés obéir[29]. Il s'agit donc, quant au fond, d'opérations magiques. Si elles exorcisent le commandement, elles n'en brutalisent pas, jusqu'à résipiscence, les déterminants. Elles créent, au mieux, des poches d'indiscipline contre lesquelles le commandement vient buter, ou au-dessus desquelles il se contente de surfer dès lors que les apparences demeurent sauves.

Nous avons affirmé plus haut qu'en postcolonie, le commandement se définit comme un ordre du monde ou, plus simplement, comme un fétiche. Un fétiche est, entre autres, un objet qui aspire à la sacralisation, qui réclame la puissance et qui cherche à entretenir une relation intime et de proximité avec ceux qui le portent[30]. Le fétiche peut aussi revêtir la forme d'un talisman que l'on invoque, que l'on révère ou que l'on redoute. En postcolonie, la puissance du fétiche n'est pas seulement investie dans la figure de l'autocrate, mais dans toutes les figures du commandement et ses agents (parti unique, police, soldatesque, sous-préfets, commissaires, courtiers et autres trafiquants...). Elle fait de l'autocrate un objet de représentation que l'on nourrit (ou qui se nourrit) d'applaudissements, de flatteries et de mensonges. À force d'exercer le pouvoir à l'état brut, cet objet se dote, petit à petit, d'une existence autonome et devient, selon les mots de Hegel, l'arbitraire parvenu à la contemplation de lui-même[31]. Si tel est le cas, alors il importe de ne pas sous-estimer la violence que le commandement peut déployer lorsqu'il s'agit de préserver, non seulement le vocabulaire utilisé pour le désigner ou s'adresser à lui, mais l'appareil officiel de sens tout court (ou ses apparences) ; ou lorsqu'il s'agit de faire

respecter la routine et la superstition : conditions essentielles pour « enchanter » la plèbe et pour maintenir, en l'état, ce grand « univers de l'adoration de lui-même »[32] qui, parfois, provoque l'hilarité parmi les gens du commun.

Car, si pour ceux qui sont commandés, il s'agit de s'amuser et de jouer, du point de vue de ceux qui gouvernent, il s'agit bien de fabriquer et d'imposer un imaginaire. Ce qui, du point de vue de la « plèbe » n'est qu'amusement, peut donc revêtir, pour le pouvoir, des allures de profanation, ainsi que l'a montré l'exemple de la femme et de l'époux pris dans les rets de l'honneur au drapeau. C'est dans ces contextes que le rire ou l'indifférence populaires deviennent des pratiques blasphématoires, non pas forcément parce que telle est la visée profonde des gens du commun, mais parce qu'elles sont interprétées comme telles par ceux qui commandent. Encore que les catégories de la profanation et du blasphème ne suffisent pas à exprimer ce qui participe, à l'évidence, d'une « dévoration ». Car, si nous suivons bien Bakhtine et si nous admettons (même provisoirement) que la praxis carnavalesque s'attaque à une cosmologie et réalise un mythe dont la pièce centrale est le corps, alors force est de conclure que, dans le cas de la postcolonie, on est bien en présence d'opérations de théophagie[33].

Le totem qui devrait servir à dédoubler le pouvoir n'est plus protégé par le tabou[34]. Une brèche est ouverte dans le réseau des prohibitions. Enjambant tabous et interdits, les gens du commun marquent leur refus de l'« enchantement » et leur préférence pour la « convivialité ». Ils déboîtent les contraintes du sens officiel et, par le fait même, démembrent, parfois à leur propre insu, les dieux que tendent à être les autocrates africains puisque l'anus présidentiel n'est plus un anus solaire, mais un anus bien du terroir, concret, palpable, et qui, comme celui de l'homme ordinaire, défèque. Le pénis de « Son Excellence » n'est plus rien d'autre qu'un pénis « bien du pays », celui-là même qui, pris dans les vapeurs de l'habitude, ne sait résister aux odeurs profondes ni des femmes adultes ni des vierges.

Or, si les gens du commun peuvent – même par inadvertance – démembrer les dieux qu'aspirent à être les autocrates africains et les « dévorer », la réciproque est vraie, ainsi que l'atteste ce récit de l'exécution publique de deux malfaiteurs au Cameroun :

> Au petit matin du 28 août... ils furent conduits au « Carrefour des Billes », en bordure de l'axe-lourd Douala-Yaoundé (où) ils virent la foule... En plus des populations du coin – plusieurs

> centaines de gens – il y avait les autorités : le gouverneur de la province du Littoral, le préfet du Wouri, le procureur général, le premier adjoint préfectoral, le commandant du G.M.I., le régisseur de la prison centrale de Douala, un prêtre, un médecin, l'un de leurs avocats..., beaucoup de gendarmes, autant de policiers, des militaires impeccablement sanglés dans leurs treillis, des sapeurs-pompiers...
> Dans le car de gendarmerie qui les avait conduits sur le lieu de l'exécution, on leur apporta à manger. Ils refusèrent de prendre leur dernier repas : ils préférèrent boire. On leur servit du whisky et du vin rouge qu'ils éclusèrent rapidement... A sept heures..., on les conduisit aux poteaux, séparés l'un de l'autre d'une dizaine de mètres. Alors que Oumbé se laissa attacher, Njomzeu continua de faire de l'esbrouffe... On l'agenouilla de force. C'est alors qu'à son tour, il craqua et se mit à pleurer... Le prêtre et le pasteur qui étaient là s'approchèrent et leur demandèrent de prier. Peine perdue.
> Les militaires chargés de l'exécution – ils étaient vingt-quatre, c'est-à-dire douze pour chacun – s'avancèrent en ordre, au pas cadencé, sous le commandement d'un capitaine et se postèrent à trente mètres : douze un genou au sol, douze debout... Au commandement du capitaine : « En joue ! », les militaires armèrent leurs fusils et visèrent. « Feu ! » : une brève et terrible rafale étouffa les cris des condamnés. Douze balles propulsées à 800 m/seconde. Puis, ce fut le coup de grâce. Et, incroyable mais pourtant vrai, la foule se mit à applaudir à tout rompre, comme à la fin d'un bon spectacle[35].

On pourrait reprendre, ici, sur un registre relativement semblable, la structure narrative qu'utilise Michel Foucault pour rendre compte du supplice de Damiens[36]. L'on ne doit cependant pas oublier que, dans le cas qui nous préoccupe, l'opération se déroule en postcolonie. Cela ne signifie point qu'elle n'ait aucun rapport de parenté avec l'esprit du colonialisme[37]. La colonie avait, en effet, sa gamme de supplices et ses dispositifs pour discipliner l'indigène. Au plus fort de la violence qui en fut le corollaire, on scellait son corps de colliers de fer, ainsi qu'on le faisait autrefois aux bagnards, dans la cour de Bicêtre, la nuque renversée sur une enclume[38]. La colonie avait aussi ses forçats[39]. La colonialité, en tant que relation de pouvoir fondée sur la violence, prétendait guérir le nègre de sa fainéantise, le mettant ainsi – y compris malgré lui – à l'abri du besoin. Dans l'univers du vice et de la dégénération qu'était, du moins aux yeux du colon, le monde indigène, il fallait brider la luxuriance de la sexualité du nègre, domestiquer son esprit, policier son corps et en accroître la productivité[40].

Dans une large mesure, la colonialité fut donc une façon de discipliner les corps dans le but de mieux les utiliser, docilité et productivité devant aller de pair : et l'éclat du pouvoir, la luisance de son faste venant comme par surcroît. Même si, en maintes occasions, les brutalités perpétrées contre l'indigène furent gratuites ou excessives, le pouvoir de punir fut généralement justifié en référence au souci de la rentabilité et de la productivité. Il serait cependant réducteur de ne créditer la violence

coloniale que d'attributs économiques. Le fouet et la chicotte servaient également à cantonner l'indigène dans une identité confectionnée pour lui ; identité nécessaire à sa circulation au sein des espaces où il était constamment convoqué et où il lui était exigé de théâtraliser, sans condition, sa soumission (travaux forcés, chantiers publics, champs du commandant, conscriptions militaires...).

En postcolonie, le pouvoir de punir (cas de l'exécution des condamnés) n'a pas pour objectif primordial de fabriquer des individus utiles ou d'accroître leur efficacité productive. C'est ce qu'atteste cet autre récit des mésaventures d'un instituteur, récit reproduit par un journal du Kenya :

> Tout avait commencé le 21 janvier [1990], à l'African Independent Pentecostal Church of Africa (AIPCA) de Gitothua. M. Mwango [District Commissioner] s'y était rendu dans le but de s'adresser aux fidèles de cette Église divisée. À cette occasion, le District Commissionner [équivalent du sous-préfet] avait demandé à tous ceux qui étaient présents de livrer leur opinion sur la façon dont les problèmes auxquels l'Église avait à faire face pouvaient trouver une solution.
> C'est, alors que l'instituteur [M. Mwaura] s'était levé pour faire part de ses vues que, fulminant de colère, M. Mwango [le District Commissioner] le rabroua et, l'ayant placé devant l'assistance, lui avait intimé l'ordre de décliner son nom et sa profession. Dès qu'il se fut exécuté, et que le District Commissionner eut réalisé qu'il était un instituteur, et donc un employé de l'État, M. Mwango voulut savoir pourquoi il entretenait une barbichette. « En tant qu'employé de l'État, vous devez être au courant du code d'éthique et de bonne conduite. Pourquoi portez-vous une barbe ? Vous avez l'air d'une chèvre avec cette barbe ! Utanyoa hiyo sasa : vous allez la raser tout de suite ! »
> M. Mwango [le District Commissionner] fit convoquer, dare-dare, un policier et lui demanda de placer M. Mwanga [l'instituteur] en état d'arrestation. Un autre policier fut dépêché dans une boutique d'où il ramena une lame rasoir. Ils dirigèrent ensuite l'instituteur vers l'extérieur. Et ce dernier entreprit de raser la barbe offensante et la moustache, sous la supervision d'un autre policier. Réalisant qu'il ne lui serait fourni, ni eau ni savon pour faciliter sa tâche, M. Mwaura [l'instituteur] finit par utiliser sa propre salive. Et, puisqu'il ne disposait d'aucun miroir pour guider ses doigts tremblants, il se tailla à plusieurs reprises, ce qui provoqua quelques suintements de sang[41].

Les forçats de la postcolonie sont donc d'un autre type. L'autorité peut réquisitionner leur corps et les faire participer aux splendeurs et aux fastes du commandement en exigeant qu'ils chantent, qu'ils dansent et se trémoussent au soleil[42]. Alors on peut voir le spectacle de ces danseurs et danseuses, « ces diamètres de viande puant le vin et le tabac, ces diadèmes de gueules, ces yeux morts, ces rires et ces visages »[43] entraînés par le rythme saccadé des tam-tams, au passage d'un cortège présidentiel, à l'occasion de la fête du parti unique ou de celle du « Guide Éclairé de la Nation ».

Ces corps peuvent tout aussi bien être simplement abandonnés à eux-mêmes, recrutés, comme le dit le romancier, « par la bière, les vins, les danses, le tabac, l'amour pissé comme on crache, les boissons obscures, les sectes, la palabre – tout ce qui peut empêcher d'être la mauvaise conscience des Excellences ». Ces mêmes corps peuvent être neutralisés lorsqu'il apparaît qu'ils « encombrent » les places publiques (cas des manifestations écrasées dans le sang), qu'ils constituent un danger pour l'ordre établi[44] ou lorsque, voulant inscrire dans la mémoire de ses cibles l'éclat de ses signes et de ses plaisirs, le *commandement* les sacrifie au poteau d'exécution.

Mais même dans ce cas, la punition n'entraîne pas la même gradation des peines physiques que chez Damiens. D'abord parce que le statut des condamnés n'est pas le même. L'un a attenté à la vie du roi, les deux condamnés à mort de Douala sont accusés de basse criminalité. Exception faite des dispositifs de torture et des cas dramatiques où triomphe la logique du scalpel (étalage brutal de morceaux de chair coupée, production en série d'handicapés, de mutilés ou de manchots, ensevelissement dans des fosses communes) l'exécution capitale, ici, ne semble apparemment pas renfermer plus d'une mort. Les condamnés n'ont leurs membres rompus qu'une seule fois, de façon suffisamment brutale pour que le coup de grâce qui leur est asséné ne serve plus qu'à mettre en exergue la fin de leur existence.

Cependant, comme dans les rituels d'échafaud étudiés par Foucault, l'acte de l'exécution a quelque chose de *public* et de visible. Le pouvoir d'État tient à dramatiser sa majesté et à s'auto-définir dans le geste même de s'approprier la vie et la mort de deux individus. Cette appropriation étatique de deux vies et de deux morts, en principe privées, est organisée sur le mode d'une performance publique dont la mémoire des hommes doit garder le souvenir. La performance publique doit néanmoins avoir l'air d'être intime, non contraignante. Alors on convoque la foule, car sans elle, l'acte de l'exécution perd de son lustre. Or, c'est elle qui doit en ratifier la forme purement somptuaire.

Du coup, en plus de manifester la toute-puissance de l'État, l'exécution publique devient une transaction sociale. La face publique de la domination peut alors déployer ses sous-entendus menaçants. L'un des condamnés refuse-t-il de se laisser attacher ? On l'agenouille de force. Récuse-t-il la nourriture qu'on lui offre ? Il a le choix entre le whisky et le vin rouge. L'ordre cérémonial (d'abord le gouverneur, ensuite le préfet, les

représentants de la justice, de la police, de la gendarmerie, du clergé, des ordres médicaux...) vient porter témoignage du fait que le pouvoir n'est pas un lieu vide. Il a ses hiérarchies, des institutions, des techniques. Mais en postcolonie, il est surtout une économie de la mort. Ou, précisément, il libère un espace de plaisir dans la façon même dont il produit la mort : d'où ces applaudissements frénétiques qui, au même degré que les balles, étouffent le cri des condamnés[45].

Et c'est ce qui lui donne son caractère *baroque*, c'est-à-dire cet art excentrique et grotesque de la représentation, avec son goût pour le théâtre, sa poursuite violente de la déréliction jusqu'à l'impudeur. L'obscénité, ici, réside dans cet expressionnisme que l'on peut juger macabre, mais qui, en définitive, est une stylistique du pouvoir, dans son empressement à se loger dans les arcanes de l'imaginaire. La notion d'obscénité n'a donc, ici, aucune connotation moralisante. Elle renvoie plutôt à la radiance des choses, au caractère vertigineux des formalités sociales, la suppression de la vie y compris (puisqu'en cet acte majeur d'autorité se déploie une herméneutique de la folie, du plaisir et de l'ivresse)[46].

Dans la suite de cette note, nous nous attacherons à identifier quelques sites particuliers où se déploient l'obscénité et le grotesque en postcolonie. Nous limiterons nos exemples au cas du Cameroun, et utiliserons, de façon privilégiée, les discours et les faits qu'exhibe le pouvoir lui-même ou ceux qui parlent pour lui.

Les domaines de l'ivrognerie

Le 5 octobre 1988, le chef de l'État, M. Paul Biya rentrait d'un voyage aux Nations unies où, comme le font la plupart des dirigeants du monde, il venait de s'adresser à l'assemblée générale. Son intervention avait été très courte. Elle ne contenait aucune idée, ni proposition de nature à susciter un engouement particulier au sein d'une opinion internationale préoccupée par d'autres questions. Il s'agissait du simple discours d'un responsable politique placé à la tête d'un de ces petits pays africains singulièrement mal connus, puisque ne s'y déroule aucun conflit jugé critique pour l'équilibre général du monde. Toujours est-il que le discours fut télévisé au Cameroun. Le voyage lui-même fut qualifié de « périple triomphal ».

C'est peut-être la raison pour laquelle, à l'occasion du retour du président, le délégué du gouvernement auprès de la commune urbaine de Yaoundé (qui fait office de maire de la capitale) publia un « communiqué »

dans lequel il invitait « toutes les populations » de la ville « à se lever comme un seul homme pour témoigner à Son Excellence M. Paul Biya, avocat du tiers monde et artisan d'une coopération sans exclusive, le soutien de tout le peuple camerounais »[47]. Et, afin de faciliter la participation « spontanée » de la foule à cet « accueil exceptionnel », les boutiques furent fermées à partir de 13 heures. Tous les « vendeurs » et « revendeurs » du marché des vivres, de la chambre d'agriculture ainsi que tous les commerçants du centre-ville furent « invités à meubler l'avenue du 20 mai depuis le rond-point de la poste jusqu'au carrefour Warda »[48]. Ce qu'ils firent.

Ce n'était, certes, pas la première fois que le chef de l'État rentrait d'un voyage à l'étranger. Ce n'était pas, non plus, la première fois que le délégué du gouvernement invitait la population « à meubler l'avenue du 20 mai depuis le rond-point de la poste jusqu'au carrefour Warda ». Il s'agit de pratiques courantes, et qui ont fini par se banaliser. Elles font partie de cette permanente démonstration publique de grandeur qui distingue peut-être le Cameroun des autres postcolonies de l'Afrique subsaharienne[49].

Dans ce sens, et en dépit des apparences, le retour de M. Paul Biya n'avait rien de particulièrement dérogatoire. La mise en scène qui l'avait accompagnée marquait seulement un instant de la dramatisation d'un mode spécifique de domination mis en place au début des années soixante, qui a eu le temps de se routiniser, et qui a inventé ses réflexes, l'objectif étant, à chaque occasion, d'utiliser un événement banal (ici, s'adresser à l'assemblée générale des Nations unies) et anodin (si on prend pour point de référence la façon dont un tel geste est perçu ailleurs dans le monde) dans le but de produire un surcroît de prestige, de fiction et de magie.

Ainsi, dans le contexte de cette obsession pour les égards, le quotidien gouvernemental peut décrire ainsi qu'il suit l'acte banal que représente, dans le système international, la présentation des lettres de créance de nouveaux ambassadeurs :

> Que d'attentions pour la diplomatie camerounaise ! Que d'égards pour notre pays qui vient d'accueillir, en moins d'une semaine, six nouveaux ambassadeurs ! Après ceux d'Israël, de Chine, du Sénégal et d'Algérie vendredi dernier, ce sont en effet les nouveaux diplomates est-allemand et gabonais qui ont présenté hier leurs lettres de créance au chef de l'État, Son Excellence Paul Biya[50].

Ainsi, également, de la visite de M. Paul Biya lui-même en Belgique en mai 1989 :

> Comblée. La Belgique qui ne parvenait plus à cacher son impatience et son empressement à honorer le couple présidentiel camerounais, a accueilli hier après-midi le chef de l'État et son épouse, avec une chaleur et un enthousiasme auxquels, dit-on ici, l'on n'est pas coutumier à pareille époque. Car la Belgique, mais surtout Bruxelles, était si belle et si ensoleillée hier qu'il semblait que l'astre du jour avait délibérément choisi de rayonner de toute sa splendeur, pour souligner que ce jour-là n'était pas un jour comme les autres[51].

Doit-on considérer qu'il s'agit d'une simple ronde verbale et qu'il ne faut pas lui accorder plus de signification qu'elle ne mérite ? Ce serait oublier le fait qu'en postcolonie, le *travail* du pouvoir consiste aussi à rentrer en transe, dans le but de produire des fables[52]. Or, il n'y a pas de fable sans une organisation particulière du vocabulaire, des conventions verbales marquées au coin de l'extravagance et de la vanité, des figures de l'excès dont la fonction est d'affubler la niaiserie d'un masque de noblesse et de majesté. Bref, il n'y a pas de fable en postcolonie sans des appareils de capture de l'imaginaire, une vision gullivérienne des actes de commandement, c'est-à-dire une façon de grossir ce qui est petit, de défigurer les choses familières et les gestes apparemment les plus futiles : une stylistique de la démesure et de la disproportion.

La production de la vulgarité doit, elle-même, être comprise comme une opération de nature délibérément cynique. Elle est politique dans le sens où S. Wilentz affirme que toute polité est gouvernée par des *master fictions* qui, peu à peu, doivent accéder au domaine de l'indiscuté[53]. Or, la polité postcoloniale n'est capable de produire des fables, d'étourdir ses cibles et d'inventer le délire qu'à partir du moment où le discours du pouvoir et les formes de sa mise en scène font pénétrer ses cibles jusque dans les territoires du fantastique et de l'hallucination. C'est seulement à partir de ce moment que l'enchantement peut se produire, et sa formalisation en tant que fétiche commencer.

À titre d'exemple, voici un extrait du discours prononcé par M. Henri Bandolo, alors ministre de l'Information et de la Culture, lors de la cérémonie d'installation de M. Gervais Mendo Ze dans les fonctions de directeur général de la Cameroon Radio-Television, le 31 octobre 1988 :

> Quatre années d'expérimentation, de répétition et de mise en place, se sont écoulées depuis les lueurs de Bamenda. Notre public piaffe d'impatience. Il devient de moins en moins indulgent. Il attend le feu d'artifice de la créativité et de l'ingéniosité, dont vous venez de vous voir confier la mèche, la poudre et l'allumage. Tous instruments accordés, les musiciens plantés dans ce décor idoine, vous voici face à ce public, chef d'un aussi bel et grand orchestre. Par l'autorité et la magie de votre baguette, donnez-nous donc à entendre une symphonie

> cristalline, en harmonie avec les aspirations du peuple camerounais, dont idéaux du Renouveau national camerounais[54].

Puis, après avoir rappelé la nécessité de tourner le dos à « ces émissions désorbitées, insipides, dans lesquelles la déformation, la désinformation, l'obscénité, les commentaires tendancieux et les bavardages saugrenus sont ce qui tient lieu de programme », il ajoutait que de telles pratiques sont « de nature à éclabousser l'image de marque » du pays. Raison pour laquelle il jugeait « nécessaire de stigmatiser ces incartades, ces loupés et ces errements dus à l'impéritie, à l'ingénuité, au narcissisme, au laxisme ou à l'imposture »[55].

Le souci du rang, la recherche de l'honorabilité et le devoir d'apparat sur lesquels insistait le ministre ne se manifestent pas seulement dans des dispositifs rhétoriques (goût des répétitions et des énumérations, contrastes entre les mots et les choses, antithèses fréquentes, parti pris de l'exagération et qui se traduit par l'emploi systématique du superlatif, l'usage fréquent de l'hyperbole, l'utilisation d'expressions qui vont au-delà de la réalité, le caractère général, vague et imprécis des propositions et des affirmations, les renvois constants au futur). Cette transe verbale doit, pour être efficace, atteindre un point où seul l'alignement des sons compte, parce que dans une large mesure, l'arrangement des sonorités peut faciliter l'opération de « possession », de mise en route vers l'imaginaire et de construction violente d'un espace homogénéisé, et à la merci du commandement.

L'importance des sonorités et du bruit ne se limite pas aux seuls actes verbaux. Elle s'étend à des domaines aussi variés que les liturgies de masse fréquemment organisées par l'État et le parti unique. Mais avant d'en examiner quelques-unes, il convient de relever que ce qui, ici, revêt les caractéristiques d'une véritable langue de bois est, en fait, un mode de pensée propre à une société close, où conduites et opinions sont constamment censurées, le soupçon permanent du complot ou des mouvements de révolte prédisposant les gens du commun à la délation et à la dénonciation[56]. C'est un genre local cohérent et codifié, et qui, pour produire l'invraisemblable, doit enchaîner les faits et les événements de façon fantaisiste, mais fort rationnelle du point de vue de ses propres critères.

Voilà pourquoi les dispositifs rhétoriques officiels en postcolonie sont comparables à leurs équivalents dans les régimes communistes, dans la mesure où ils sont, dans les deux cas, des régimes donnés de production du

mensonge et du double langage. C'est l'une des raisons pour lesquelles toute dissidence verbale, qu'elle s'exprime sous une forme écrite ou chantée, y fait l'objet d'une intense surveillance et répression :

> Hier, la police a monté un raid contre des boutiques de Nairobi et de Nakuru soupçonnées de vendre de la musique subversive. Elle a également procédé à l'arrestation d'individus vendant des cassettes controversées ou qui étaient en train de les écouter.
> La police a aussi séquestré des centaines de cassettes, d'instruments d'enregistrement, de guitares et de saxophones. Les cassettes séquestrées sont celles qui contiennent des chansons telles que « Mahoya ma Bururi » (Prières pour le pays), « Who killed Dr Ouko » (Qui a tué le Dr Ouko), « Mathima ma Matiba » (Les tribulations de Matiba), « Nituhoye Ngai » (Prions), « Patriotic Contributions » (Contributions patriotiques) et « Thina Uria Wakorire Athini a Gicagi nia Muruoto » (Les malheurs des pauvres de Muruoto)[57].

L'autre constante est l'érection du banal en événement. Ainsi, lors des voyages du chef de l'État à l'étranger, se croit-on obligé de donner, en détails, la liste de toutes les personnalités auxquelles il accorde des audiences[58]. Mais la théâtralisation du commandement en postcolonie a surtout lieu à l'occasion des cérémonies inscrites sur le calendrier liturgique d'État. En effet, dans la foulée de la décolonisation, le Cameroun a développé, consciemment, un système cérémoniaire qui rappelle, à bien des égards, celui qui fut en vigueur dans les régimes communistes[59]. Les conduites festives officialisées par le régime de M. Ahidjo (1958-1982) avaient une parenté étroite avec le cérémonial communiste dans la mesure où elles supposaient un élément parareligieux et un aspect dogmatique, perceptibles dans l'économie générale de la vie publique. Les cérémonies organisées au cours des dix dernières années de son règne visaient, presque toujours, un degré d'expression émotionnelle et symbolique intense. Leur forme était stéréotypée.

Elles avaient le caractère répétitif propre au mythe et au temps cyclique. Leur régularité avait fini par les investir de la force d'une coutume. Une participation « massive, spontanée et enthousiaste » était attendue des foules, le calendrier officiel servant de marqueur aux différentes séquences du temps social[60]. Le régime avait fini par inventer un rythme du temps, du travail et des loisirs bien à lui. Sur ce plan, il avait acquis une certaine prédictabilité. À titre d'exemple, l'on savait que toute victoire importante lors des compétitions sportives panafricaines (football notamment) était presque automatiquement l'occasion d'un décret instituant une « journée fériée, chômée et payée sur toute l'étendue du territoire ».

Concomitamment, le régime s'était efforcé d'inventer une généalogie susceptible de combler le déficit de légitimité qui présida à sa naissance lorsque, dans la précipitation de la décolonisation en 1958, l'administration coloniale française jugea de son intérêt à long terme d'écarter les forces dites nationalistes et d'octroyer les bénéfices de l'indépendance à ses clients. Cette entreprise de légitimation d'un ordre politique né dans le mépris n'alla pas sans une certaine violence contre les faits et les figures historiques du passé nationaliste[61]. L'obsession étatique consistant à reconstruire le passé à son image est demeurée un des traits éminents des régimes qui se sont succédé au Cameroun depuis l'époque coloniale.

C'est également sous M. Ahidjo qu'en plus des jours fériés officiels, on se mit à honorer tous les succès acquis notamment dans les compétitions sportives « à l'extérieur ». C'est de cette époque que date l'exhibition des portraits du chef de l'État sur les principales places publiques. Certes, n'y eut-il point de statues érigées en son honneur. Mais le principal stade de football de la capitale, ainsi que quelques-unes des artères centrales et des places publiques furent nommées après lui de son vivant. Ancien agent des services postaux sous la colonisation, un doctorat « honoris causa » lui fut décerné par l'Université locale. La pratique des « motions de soutien » apparut également à cette époque. Elle accentua le culte de la personnalité que traduisaient certains des titres dont il était paré par ses courtisans : « Père de la Nation », « Grand Camarade », « Apôtre de la Paix », « Guide providentiel », « Bâtisseur infatigable de la Nation », « L'homme de février 1958 », « Premier paysan », « Premier sportif », « Guide éclairé », « Grand Timonier »...

Le caractère saltimbanque de cette pratique de griots fut mis en relief quand, en 1984, à la suite de la découverte d'un complot, M. Ahidjo fut jugé, condamné à mort par contumace, puis gracié. Décédé en 1989 à Dakar (Sénégal), son successeur n'a pas jugé opportun de le faire enterrer dans le pays qu'il dirigea. Aujourd'hui, tout se passe comme s'il n'avait point existé. Le régime qui a succédé au sien s'efforce d'organiser l'oubli à son sujet, de la même manière que lui-même organisa l'oubli contre les chefs de la résistance nationaliste[62]. Comme on le voit, en postcolonie, la manducation du temps et les faits de *théophagie* ne sont pas le seul fait de la plèbe.

Le régime de M. Biya a hérité de ces pratiques, les a routinisées et les a amplifiées lorsqu'il n'en a pas créé de nouvelles. Par exemple, dans le but

de faire apercevoir l'omniprésence de l'autorité publique dans les espaces les plus reculés du quotidien, un médaillon représentant sa figure et assorti d'une « pensée du jour » est publié chaque matin à la « une » du quotidien unique, *Cameroon Tribune*. Ceci n'est pas seulement une indication du fait qu'en postcolonie, le pouvoir se déploie dans un immense univers où l'auto-adulation va de pair avec la prétention de posséder le vrai. Le fétiche (ici l'effigie de l'autocrate) et les amulettes (exemple de la carte d'identité, de la carte du parti unique, du ticket d'impôt, de la multitude des papiers, autorisations, licences, laissez-passer, permis de conduire... sans lesquels il est difficile de circuler en postcolonie) doivent être omniprésents.

À titre d'exemple, il n'est pas rare de trouver l'effigie du chef de l'État dans ou aux alentours des habitations. Elle appartient au mobilier, et figure parmi les objets qui servent à décorer les maisons. On la retrouve dans les bureaux, le long des avenues, dans les salles d'embarquement des aéroports et sur les lieux de torture. On la porte sur soi. Elle est tout près, sur le corps des personnes, comme dans le cas des femmes qui portent la robe du parti au pouvoir. Dans un grand souci du détail, la machinerie d'État cherche donc à fouiller jusque dans les domaines les plus reculés de l'intimité de ses cibles.

En plus de la célébration, tous les 6 novembre, de l'accession de M. Biya au pouvoir, une nouvelle fête fut ajoutée, vers la fin des années quatre-vingts, au calendrier. Elle avait pour objet d'exalter le parti unique. Lors de la première édition, elle dura trois jours à Bertoua, dans l'Est du pays. C'était en avril 1989. On dansa au rythme des balafons et des tambours. Des compétitions sportives furent organisées et des discours prononcés. L'ensemble fut clôturé par une « longue marche de soutien » au chef de l'État, sur une distance de 5 kilomètres « en circuit fermé », et à laquelle prirent part aussi bien les gens du commun que les autorités religieuses, politiques, administratives et « coutumières » de la place. Lors d'une improvisation, M. Samba Letina, président de la section du parti du Lom et Djerem convia ses concitoyens à soutenir « le gouvernement du Renouveau grâce à qui nous jouissons aujourd'hui de nombreuses merveilles et bienfaisances... et un développement économique, social et culturel rapide et sans précédent »[63]. Mais ces arts de réguler normativement la société sont trop connus pour que nous y insistons[64].

Considérons plutôt l'autre exemple que représentent les visites de chefs d'État étrangers. Lorsqu'en octobre 1987, il fallut organiser la réception de

M. Abdou Diouf, président du Sénégal, on fit installer 42 groupes de danse à l'aéroport plusieurs heures avant l'atterrissage de son avion. Les danseurs étaient accompagnés de tambours, de flûtes en corne de gazelles ou d'antilopes de différentes tailles. On pouvait également y déceler des instruments à vent, des rhombes en fer, des cornes en cous de calebasses emboîtés dont la spécialité est de produire des sons rauques. Il y avait aussi des instruments à percussion, qu'il s'agisse des sonnailles en fer, des grelots composés de coques de fer ou des clochettes tubulaires dont la propriété est d'émettre un son métallique. Une fois accordés, tous ces instruments devaient engager la possession, enchanter les danseurs ou, à défaut, étourdir la foule : opérations nécessaires pour magnifier le pouvoir.

Auparavant, le délégué du gouvernement avait publié son « communiqué » habituel, demandant « aux employeurs des secteurs publics et privés de bien vouloir accorder de courtes permissions d'absence à leurs employés pour leur permettre de contribuer par leur présence massive et enthousiaste à la réussite de l'accueil qui doit être réservé à notre illustre hôte »[65]. C'est pour cette raison qu'« une haie humaine faite d'élèves en tenue de classe, de militants du parti, d'hommes, de femmes et d'enfants de tous âges » fut érigée sur l'itinéraire qui menait le cortège de l'aéroport vers la résidence des hôtes[66]. La même opération fut répétée lorsque M. Ibrahim Babangida, chef de l'État du Nigeria, vint en visite officielle à Yaoundé. Elle fut amplifiée lorsque le chancelier allemand, M. Kohl, ou encore le Premier ministre israélien M. Shamir y effectuèrent chacun une visite.

Dans ce grand univers de l'auto-adoration qu'est la postcolonie, les groupes de danseurs réquisitionnés pour ces performances témoignaient, chaque fois, de la place centrale qu'occupe le corps dans les procédures du commandement, de la soumission et du simulacre. Sous la coloniale, c'était celui des forçats et des recrues sur les chantiers publics ou sur les routes du portage[67]. Ces jours-là, comme en d'autres occasions (défilés officiels, fête du parti, tournées des gouverneurs, préfets et sous-préfets...), c'était celui des danseurs d'un pays « décolonisé », c'est-à-dire, d'après le romancier, un pays où « l'indépendance, c'est pas costaud costaud ».

Certains présentaient des traits faméliques. La teigne sur la tête, la gale sur la peau et les plaies sur les jambes, d'autres attiraient vers eux quelques nuées de mouches. Ce qui ne les empêchait pas d'éclater de rire de gaieté à l'approche des limousines présidentielles. Ils frappaient le sol du pied,

soulevant, à chaque occasion, des nappes de poussière. Ils criaient, se tordaient, gesticulaient et hurlaient au passage des motards et des limousines, brisant ce que Rimbaud appelait « l'absurde silence des bègues », et tout heureux d'entretenir, ne serait-ce que l'espace d'une seconde, un rapport de collusion et de familiarité avec la violence et la domination dans ce qu'elles donnent à contempler de signes les plus vertigineux.

La soif de prestige, d'honneurs et d'égards évoquée plus haut, ainsi que le désir de reconnaissance qui lui est corollaire, ont été incorporés dans les liturgies de l'État depuis l'époque de M. Ahmadou Ahidjo. Ils n'ont pas seulement contribué à faire des fêtes et des réjouissances le mode de déclinaison par excellence du commandement. Ils ont aussi peuplé les bureaux, les palais et les lieux publics d'un nombre considérable de bouffons, de sots et de pitres de nature et de rangs divers (journalistes, officiels, scribes, hagiographes, censeurs, agents chargés de la délation, fonctionnaires du parti unique spécialisés dans la rédaction des motions, griots de tout genre, courtisans, lettrés en quête de strapontins, courtiers...). Leur fonction est de prêcher au fétiche une perfection fictive. Grâce à eux, la postcolonie est devenue l'univers de la griserie, de la louange et de la gratification narcissique, bref, de la vanité. Mais la flatterie ici n'est pas seulement produite dans le but de plaire au despote. Elle est également conduite dans l'espoir d'un profit ou d'une faveur : d'une nomination. Le but, c'est de devenir le commensal de l'autocrate, de « manger dans ses mains »[68]. Alors, on lui prête des actions extraordinaires[69] et on le couvre de gloriole[70]. Ici, flatteur et délateur ne font souvent qu'un. Puisqu'aucun obstacle à la transfiguration fabuleuse du fétiche ne doit être toléré, les opposants ou les sceptiques sont livrés à la vindicte de l'appareil d'État[71].

À l'ombre des festivités ont ainsi grandi des monstres. Protégés par le grand portrait du président de la République qui pend sur tous les murs, et, parfois, aux carrefours des grandes artères, dans les pénitentiers et les centres de torture, la soldatesque (policiers prévaricateurs, préposés à la délation, contrôleurs d'identité, gendarmes, hommes en kaki, troupes de gueux, milices de tout genre) soumet les gens du commun à une série de coercitions directes, et s'empare de ce à quoi elle n'a pas droit. Elle fait circuler la violence à l'état brut. Il ne s'agit plus, à proprement parler, ni de rendre les corps dociles, ni de produire l'ordre. Ici, il n'est plus seulement question du fouet et des bastonnades dont on sait qu'ils rythment la vie des

pénitenciers, des commissariats de police et autres maisons d'arrêt où se pratique la détention administrative illimitée[72]. Il s'agit simplement d'administrer une violence lapidaire et improductive, dans le but de prélever et d'extorquer, ainsi que l'explique cette lettre adressée à M. le Préfet du Wouri et concernant les contrôles routiers à Douala :

> Monsieur le Préfet,
> ... Avec une déférence profondément civique, je me permettrai, par la présente, de vous distraire de vos charges qui doivent être bien lourdes à la tête d'un département d'environ 2 millions d'habitants. C'est pour attirer de façon particulière votre attention sur les tribulations de nombreux citoyens de votre département, habitants de Douala III, qui sont quotidiennement victimes du misérabilisme des Forces de l'Ordre placées sous votre commandement.
> ... Monsieur le Préfet, il se passe que même à Lagos, la ville la plus peuplée d'Afrique noire et apparemment la plus désordonnée, les paisibles citoyens ne sont pas aussi terrorisés qu'au carrefour Ndokotti, où une meute de policiers et gendarmes s'abat chaque jour sur les véhicules et engins pour rançonner leurs conducteurs pendant que la circulation se fige dans un désordre inextricable, autour d'un petit tonneau ou d'une pile de roues posée au milieu de l'intersection [et qui fait office de feu de signalisation].
> Ils sont en bleu ou en kaki, coiffés de casque blanc, de béret noir ou rouge. Ils arrivent le matin, soit avec l'uniforme le plus cousu de poches, que sera tout boursouflé à la fin de la journée, soit avec un petit sac à main tout plat, qui contiendra le trésor de guerre lorsque chacun rentrera le soir en regrettant seulement que la journée ne puisse durer une éternité[73].
> Comment cela se passe-t-il concrètement ?
> ... Vous entendez des coups de sifflets stridents déchirer l'air de part en part. Vous ne savez jamais qui ils interpellent, ni si vous devez vous arrêter et où. Jusqu'au moment où votre portière s'ouvre brusquement et que vous entendez : « Arrêtez votre moteur ! Donnez-moi le dossier du véhicule. » A noter que si vous êtes taximan, c'est le « tu » qui est employé. Parfois, c'est un cordon entier qui entoure votre voiture en pleine circulation, sans vous laisser le temps de vous garer sur le bas-côté de la route : à dessein. Car, lorsque dans ce cas, le dossier de votre voiture s'avère complet, que vos feux-stop marchent bien, que vos clignotants aussi, puis vos phares, que votre roue de secours est gonflée, que votre extincteur est flambant neuf et votre boîte à pharmacie archi-pleine, que le panier de la ménagère qui est à bord ne contient pas d'élément subversif... il faut quand même vous coller un motif. Et le choix est vite fait entre « embarras sur la voie publique » et « encombrement de la chaussée ».
> Dossier du véhicule et « pièces personnelles » sont alors retenus par un agent qui vous abandonne sur place, vos passagers à bord, pour aller opérer ailleurs. Il faut le rejoindre pour négocier loin des passagers, le prix de la restitution des pièces, car il ne vous donnera jamais quelque contravention pour aller payer. Et si d'aventure il le fait, le motif sera faux. Si les négociations durent de 15 à 30 minutes loin de votre véhicule, vous le retrouverez à plat, dégonflé par d'autres agents... Comme je vous dis-là.

Tout comme la relation coloniale, la relation postcoloniale apparaît ainsi, non seulement comme un rapport de contraintes, mais aussi de *connivence* par excellence. Elle repose sur un « paradigme » tacitement admis, et selon lequel, dans « son infiniment petit » et au-delà de celui qui l'exerce, le commandement dispose d'une sorte d'absolu de la jouissance. Voilà

pourquoi, de part en part de la postcolonisation, il est resté « voyou » quelque part :

> Curieusement, Monsieur le Préfet, il y a un type de taximen que les professionnels appellent « clando »... qui semblent circuler comme poisson dans l'eau, quand bien même ils n'auraient ni carte grise, ni assurance, ni permis de conduire. J'ai constaté qu'à chaque contrôle, les conducteurs de ces véhicules anonymes... ne montraient aucune pièce, mais énonçaient un nom, et ils passaient, non sans avoir été salués. Je me suis alors fait expliquer que ces véhicules, confiés à des « chauffeurs » particuliers, appartenaient en réalité à des autorités de police ou de gendarmerie qui n'auraient donc plus peur d'exercer des activités parallèles et illicites.

L'expérience de la postcolonie montre donc que les « illégalismes » ne sont pas le propre des gens du commun. Les réglementations, le système des offices vénaux, la collecte de l'impôt et des redevances, les confiscations violentes de denrées accaparées et la mise en vente autoritaire des produits constituent autant de situations où s'exerce une violence lapidaire, faite de prélèvements et d'extorsion (que ce soit en argent, en produits ou en corvées). Ainsi, le 7 août 1987, le service d'hygiène procédait-il à une « gigantesque rafle des débits de boisson installés sur les trottoirs, dans les gares routières et les marchés de la ville de Yaoundé », au motif qu'ils ne disposaient d'aucune « licence d'exploitation » :

> Auparavant, le même service a dû utiliser le canon à eau pour disperser les vendeurs à la sauvette installés sur l'avenue du 27 août 1940. Les produits de cette rafle sont destinés à la vente aux enchères et les recettes entreront dans le budget de la commune. Cette rafle faisant suite aux menaces réitérées du service d'hygiène contre les propriétaires des débits de boissons et les vendeurs à la sauvette qui encombrent les rues et les entrées des boutiques du centre commercial. La vente illégale des boissons alcoolisées dans toute la ville n'avait que trop duré[74].

Pour ouvrir une « cafétaria » – espèce de restaurant en plein air et qui procure des emplois aux désœuvrés (terme utilisé par l'administration pour désigner les chômeurs) – l'administration exige la présentation d'une autorisation délivrée par le délégué du gouvernement auprès de la commune urbaine de Yaoundé, d'un certificat médical renouvelable tous les 8 mois, et d'un certificat de salubrité. Ce secteur est occupé par un grand nombre de femmes, « souvent des épouses qui se débrouillent pour alléger la charge de leur mari »[75]. Mais, en postcolonie, les activités de débrouillardise touchent des secteurs bien plus variés (boulangeries, hôtellerie, garages, chauffeurs de taxis...). Aucun n'est à l'abri des procédures en vigueur dans une société policière. Ainsi, lorsqu'au cours du même mois, le deuxième adjoint

préfectoral de Mbouda réunit boulangers et propriétaires d'hôtel de la ville, il saisit l'occasion pour :

> frapper du poing sur la table devant l'insalubrité constatée dans les boulangeries, les débits de boisson, les hôtels et les garages de la place. Les eaux usées et les ordures ménagères sont versées partout, dégageant une odeur nauséabonde. La plupart des boulangers ne disposent pas de comptoir vitré pour protéger le pain des souillures. Pis encore, ce pain est emballé dans des papiers, des sacs contenant du ciment, alors même que de l'avis du chef de service départemental d'hygiène et d'assainissement, ce produit est un poison incontestable.

Terminons ce parcours par une autre formalité. Nous avons suggéré plus haut qu'en postcolonie, la bouche, le ventre et le pénis constituaient des recettes classiques du commandement. Nous n'avons pas suffisamment montré par quels processus la jouissance se transformait en un lieu de mort. Faute de place ici, nous nous limiterons à suggérer comment commander est, dans ce contexte, inséparable de la production de la grivoiserie. Ainsi, venu « installer dans leurs fonctions » le proviseur du lycée et le directeur de l'École normale des instituteurs adjoints d'Abong-Mbang en janvier 1988, le préfet du département du Haut Nyong, M. Ename Ename Samson, enjoignait les enseignants de « n'avoir que des relations pédagogiques et saines avec leurs élèves et non des relations intimes et coupables »[76].

Il n'ignorait pas que les bureaucrates se sont arrogé des droits exorbitants de possession des femmes. Nous avons vu l'exemple des soldats qui passent l'essentiel de leur temps « à pisser le gras et la rouille dans les fesses des fillettes ». « Soldats du phallus et des boîtes de nuit », affirme en effet le romancier. Il faudrait y ajouter les ministres qui découvrent les vierges sur les lits d'hôtels, les prêtres qui viennent culbuter « les culs croupissants » des jeunes filles, et, leur creusant « un délicieux vide dans le ventre », leur font « crier le ho-hi-hi-hi final ». Sans compter les sous-préfets, préfets, commissaires de police, gendarmes, véritables « rois de la brousse » disposant de droits de cuissage pratiquement illimités.

Ces droits placent les actes de copulation hors de toute sphère « honteuse ». Et il serait sans doute inutile de chercher à opposer le désir de jouissance sexuelle du bureaucrate postcolonial à ce qui fait le propre de l'activité érotique. En postcolonie, les diverses formes de cuissage et les droits y afférant, le souci de « reproduire » et la vie pléthorique de la chair se complètent, même si la transe des organes, les excès de chère et de

boisson caractéristiques d'une telle économie de la jouissance font partie intégrante d'un horizon plus large : l'horizon du vice.

Celui-ci se donne en effet à voir dans les jeux de langage et dans les pratiques de copulation auxquels s'adonnent les agents du commandement. L'on a évoqué, au début de cette note « la clé puissante d'Eyadéma » pénétrant la « serrure », sous les applaudissements du « peuple ». L'on aurait pu préciser que les souverains libidineux de la postcolonie ont peuplé leurs contrées d'un nombre inconnu d'enfants naturels[77]. L'on pourrait également évoquer la façon dont les bureaucrates harcèlent les écolières au sortir des lieux d'instruction, klaxonnent derrière les lycéennes ou les étudiantes qui marchent à pied dans la rue ; puis, parvenus à leur niveau, freinent, ouvrent la portière et les invitent à s'asseoir à la « place du mort ». La vie quotidienne du bureaucrate en postcolonie est ainsi faite : d'alcool, de jeux, de propos paillards et d'images lubriques, lorsqu'il s'agit de mettre en cause la vertu des femmes, d'évoquer les organes des secrétaires de bureaux, ou les performances sexuelles des favorites déclarées ou des petites maîtresses.

D'où ces allusions permanentes à « la chaleur des cuisses » ou « aux merveilleuses propriétés de leur froc ». D'où, aussi, cet attrait nerveux pour les vierges. Est-ce pour la seule raison que « ça fait un doux bruit, une vierge à l'autre bout, ça gémit délicieusement », ainsi que le fait dire à un de ses personnages le romancier congolais Sony Labou Tansi[78] ?

L'intimité de la tyrannie

Sans négliger l'importance de cette question, force est de ne pas perdre de vue la façon dont ce que Michel Foucault appelle « la politique des coercitions » alourdit la sujétion, et surdétermine les cadres de la normalité. En effet, en postcolonie, le pouvoir n'a pas seulement prise sur le corps des danseurs qui se trémoussent au soleil en attendant l'arrivée fugitive d'un chef d'État étranger, ou le retour du leur d'un « périple » à l'extérieur. Mais précisément parce que le mode de domination propre à la postcolonie fait que celle-ci est, en même temps qu'un régime de contraintes *une pratique de la convivialité et une stylistique de la connivence*, l'analyste doit être attentif aux mille façons auxquelles les indigènes recourent pour se rebiffer, biaiser, ruser et, proprement, *jouer* avec la domination au lieu de la brutaliser, c'est-à-dire, au milieu d'innombrables contraintes, produire du plaisir et se l'offrir.

Ces échappées – travail de Sisyphe s'il en fût – ne s'expliquent cependant que parce que l'indigène est constamment pris dans les rets de rituels de ratification, minuscules, mais combien *intimes*. Or, la logique de la capture et celle de l'esquive n'ont été étudiées, ni dans leurs détails, ni aux points où elles *se nouent* pour ne plus former qu'une seule et même dynamique, par la critique africaine récente. C'est pourtant de la saisie de cet entremêlement que dépend la connaissance que nous aurons de la part de « résistance », de la part de « désordre »[79] et de convivialité propres aux modalités autoritaires en postcolonie (et aux tentatives de les déconstruire).

Qu'il suffise d'observer, pour le moment, que la trajectoire historique postcoloniale montre qu'à un moment donné de sa structuration, la modalité autoritaire ne peut plus être interprétée seulement en termes de « quadrillage », de « surveillance » et de « politique des coercitions ». À leur tour, les pratiques des gens du commun ne peuvent pas être toujours lues en termes d'« opposition à l'État », de « déconstruction du pouvoir », de « désengagement de », selon une logique dichotomique du « pour » ou « contre ». En postcolonie, une *intime tyrannie* lie, de fait, ceux qui commandent et leurs sujets, de la même manière que l'*obscénité est l'autre face de la munificence et la vulgarité la condition même du pouvoir d'État.* Dès lors, s'il y a alourdissement de la sujétion, ce n'est pas seulement parce que les cibles du commandement ont intériorisé cette partie blâmable d'elles-mêmes que leur inculque l'État postcolonial, au point qu'elles en arrivent à reproduire, comme d'elles-mêmes, et dans les petites choses de la vie quotidienne (réseaux sociaux, cultes et sociétés secrètes, modes culinaires, types de loisirs, modèles de consommation, attitudes vestimentaires, dispositifs rhétoriques, économie politique du corps), l'épistémologie autoritaire avec son goût de l'obscène et de la déraison. C'est aussi parce qu'elles ne tiennent pas à se déprendre de ces ressources ludiques sans lesquelles la possibilité de démultiplier les identités est abolie, tout autant que celle consistant à désenchanter les idoles afin de mieux les déforcer et d'ouvrir ainsi la voie au simulacre.

Or, c'est précisément cette possibilité d'endosser des identités multiples qui est au fondement des *conduites paradoxales*, marquées au coin de l'ambivalence. Ainsi peut-on affirmer tout à la fois, que le corps qui danse, mange, boit, s'habille, encombre les grandes artères, se masse le long de l'avenue principale et applaudit au passage d'un cortège présidentiel s'engage dans un rituel de confirmation, c'est-à-dire donne des gages, fait

preuve de prodigalité à l'égard du pouvoir d'État d'une part ; et d'autre part sape l'univers officiel de sens et, parfois l'oblige à fonctionner dans le vide : dans l'impouvoir. C'est ce qui autorise de dire également qu'en dansant publiquement pour le pouvoir, le corps du sujet postcolonisé proteste de sa loyauté, dramatise sa subordination et ratifie au passage l'existence d'un inquestionnable institué, afin, précisément, de mieux jouer avec celui-ci et le réviser au premier détour.

Du coup, l'affirmation publique du sujet ne passe pas nécessairement par ses actes d'opposition ou de résistance au commandement ou à la domination. Ce qui le définit, c'est sa faculté de s'engager dans des pratiques baroques, foncièrement ambiguës, mobiles et révisables par principe, même là où existent des règles écrites claires et précises. Ces pratiques simultanées et apparemment contradictoires consistent à ratifier le statut de *fétiche* que revendique violemment le pouvoir d'État. Et, dans le même mouvement, à se réserver la possibilité d'amender – y compris en puisant dans les langages, les signes et les symboles officiels eux-mêmes – les lieux de plausibilité et les temps de validité de cette ratification. Ceci signifie concrètement que la reconnaissance du pouvoir d'État en tant que *fétiche* n'a de valeur qu'au sein d'une *relation ludique* grâce à laquelle le signe ou le sens officiel peut être déforcé, désenchanté et rechargé en douceur, et le simulacre s'imposer comme modalité dominante de la transaction entre l'État et la société, ceux qui commandent et ceux qui sont supposés obéir. C'est ce qui fait des situations postcoloniales des *situations de convivialité et d'enveloppement, mais aussi d'impouvoir* par excellence, qu'on les considère du point de vue des maîtres du pouvoir ou de ceux qu'ils écrasent. Mais, parce qu'elles sont essentiellement *magiques*, ces opérations ne désinscrivent nullement le dominé du champ épistémique du pouvoir.

Examinons, à cet égard, les cérémonies dites de « passation de service » qui rythment le temps bureaucratique en postcolonie et marquent profondément l'imaginaire des individus, élites et plèbe confondues. L'une d'elles avait lieu en octobre 1987, dans la bourgade de Mbankomo dans le Centre-Sud. M. Essomba Ntonga Godfroy, administrateur municipal « fraîchement élu », devait être « installé dans ses fonctions », en compagnie de ses deux adjoints MM. André Effa Owona et Jean Paul Otu. Les protagonistes de cette liturgie constituaient, en même temps, son meilleur décor. En effet, la cérémonie était présidée par le préfet de la

Mefou, M. Tabou Pierre, assisté du sous-préfet de l'arrondissement de Mbankomo, M. Bekonde Belinga Henoc-Pierre. Parmi les principaux personnages à la tribune officielle figuraient le président de la section départementale du parti unique, des représentants des élites intérieures et extérieures de l'arrondissement, les autorités dites « coutumières » et les ministres du culte. Des groupes de danse étaient accompagnés par des tam-tams et des balafons. Une chorale religieuse était mise à contribution. De l'avis des témoins :

> L'allégresse devait atteindre son paroxysme avec la remise des écharpes tricolores à l'administrateur municipal et à ses deux adjoints et les écussons de conseillers municipaux aux élus du 25 octobre. Bien avant ce déferlement de joie, le préfet Tabou, dans une brillante allocution fort applaudie, avait su expliquer aux élus et à la population le sens de la cérémonie du jour : la fête de la démocratie retrouvée[80].

L'on ne manqua pas d'égrener la liste des fonctions occupées par l'individu promu. Le préfet déclina en effet, non seulement son âge, mais la liste complète des fonctions qu'il occupa. Il rappela aussi ses exploits sportifs[81]. Mais, c'est lors de l'installation de M. Pokossy Ndoumbe à la tête de la communauté urbaine de Douala que l'on eut droit à la présentation la plus détaillée de l'heureux promu :

> Monsieur Pokossy Ndoumbe voit le jour le 21 août 1932 à Bonamikengue dans le canton d'Akwa, et fréquente tout naturellement l'école principale d'Akwa. Certificat d'études obtenu en 1947. C'est ensuite le départ pour la France. Le premier cycle se passe sans problème au collège Jules Ferry à Coulonniers. Il réussit au baccalauréat sciences expérimentales en 1954 au lycée Michelet à Vanves. Des études de pharmacie le tentent et il fréquente assidûment la faculté de pharmacie de Paris où il décroche le diplôme de pharmacien en 1959. Il sera cependant au cours de ses dernières années universitaires, interne au Centre hospitalier Émile Roux à Brevannes avant de regagner le pays natal dès janvier 1960[82].

Ce sens du détail ne doit guère surprendre. Il fait partie des modalités de la distinction[83]. L'énumération du moindre parcours scolaire, surtout si celui-ci s'est effectué en Europe, constitue l'un des codes du prestige en postcolonie. Elle joue comme un signal de circulation. D'où, par exemple, le soin que mettent les individus à citer le nombre de leurs diplômes ou l'affectation avec laquelle ils exhibent des titres (docteur, chef, président...) ou réclament honneur et considération. Ici, l'ostentation ne se limite pas seulement aux liturgies d'État. Il faut que s'opère une transubstantiation, la fonction reflétant ses lueurs sur celui qui s'y installe et le couvrant de sa radiance. Dans le registre de la déférence parodique, l'énumération des

parcours scolaires et des diplômes et titres amassés constitue aussi un marqueur du rang, du statut et de la qualification[84].

On peut ajouter à cet exemple celui des cérémonies de décorations et de remises de médailles. Pour la seule fête du 20 mai 1989, plus de 3 000 personnes furent décorées dont 481 médaillées en or, 1 000 en vermeil et 1 682 en argent. Chaque insigne en or, en vermeil et en argent que les employeurs acquéraient auprès du ministère du Travail et de la Prévoyance sociale coûtait respectivement 11 500, 10 500 et 8 500 francs CFA. À cette somme s'ajoutaient les dotations que les entreprises remettaient aux récipiendaires pour subvenir aux frais des fêtes familiales[85]. Par fêtes familiales, il faut entendre « libations, ripailles et orgies diverses (qui) sont de règle en pareilles circonstances »[86]. Certes, on peut s'interroger sur la forme purement somptuaire des dépenses faites à l'occasion de ces décorations, d'autant plus que rares sont les promus qui ne se retrouvent pas fortement endettés au lendemain des festivités. Mais c'est oublier que la décoration doit être prise ici comme une prestation politique centrée sur la manipulation des règles, dans le but de produire un surcroît de prestige et d'ostentation[87]. Les grandes distributions de nourriture n'ont d'intérêt que parce qu'elles visent à obliger, à établir des hiérarchies et à manifester des supériorités. Ce qui circule, ce sont des gages puisque manifester de la prodigalité, c'est se subordonner des obligés et construire des réseaux de soumission[88].

> Le jour où on m'a annoncé que j'allais être décoré, mon épouse et moi avons passé toute la nuit à parler de cet événement, tellement nous étions heureux. Jusque-là, nous assistions aux fêtes de médaille des autres. Cette fois-ci, nous allions aussi fêter notre médaille... Le jour même de la décoration, ma femme avait apprêté un joli bouquet de fleurs qu'elle me présenta dans les rangs mêmes de la cérémonie sous les applaudissements du public[89].

En postcolonie, la magnificence et le désir de briller ne sont donc pas le seul apanage de ceux qui commandent. L'envie d'être honoré, de briller et de festoyer est tout aussi présente chez les gens du commun.

> Samedi dernier, la communauté musulmane du Cameroun était en fête. L'événement, c'était la rupture du jeûne. Pendant 30 jours, les croyants musulmans ont vécu de privations diverses, de l'aurore au crépuscule. S'abstenant de boire, manger, fumer, entretenir des relations sexuelles et prononcer des paroles désobligeantes, contraires à l'éthique et à la loi. Samedi dernier marquait donc la fin de ces privations pour l'ensemble de la communauté musulmane du Cameroun[90].

On peut donc dire qu'en postcolonie, l'obscénité du pouvoir se nourrit aussi, en partie, du désir de majesté de la plèbe. Et parce que la postcolonie se caractérise d'abord par la disette, la question du « manger » et du « pourboire » y est une modalité par excellence du politique[91]. Mais la question du « manger », comme celle de la « disette », sont indissociables de régimes particuliers du « mourir », de modalités spécifiques de la jouissance et de trajets thérapeutiques donnés[92]. C'est la raison pour laquelle il faut comprendre la « nuit »[93], l'« invisible »[94], le « ventre », la « bouche »[95] ou le « pénis » comme des sites historiques à part entière, des institutions, des puissances constituantes du politique, au même titre que l'économie de la jouissance ou du vêtement :

> Les Camerounais aiment bien les costumes de gabardine huilée, les créations Christian Dior, les chemises Yama-Moto, les chaussures croco[96]...
> La griffe est en effet le signe distinctif de la « classe »... Il y a des noms qui frappent et ce sont ceux-là qu'il faut porter sur une veste, une chemise, une jupe, un foulard ou une paire de chaussures méritant des égards[97].
> Ne tombez pas à la renverse si un jour, entrant inopinément dans un bureau, vous tombez sur des articles vestimentaires étalés sur des tables. Les couloirs des ministères et autres administrations publiques ou privées sont devenus des lieux de vente par excellence. Les conditions d'achat sont tellement souples que tout le monde – du directeur au planton – y trouve son compte. En effet, conscients du phénomène de la crise, les vendeurs consentent d'importantes réductions, voire des crédits à long terme...
> L'affaire marche si bien que de nombreuses personnes s'y sont lancées tête baissée. Véritable faune où les grandes dames côtoient des loubards et des voyous de tout poil. A la base de tout ce « réseau » : les voyages. Il n'est un secret pour personne que la plupart des vêtements qui sont sur notre marché nous viennent d'Occident. Ceux qui ont la « chance » d'y aller régulièrement ont vite compris tout le bien qu'ils pouvaient tirer de ces fréquents déplacements. Quelques complices aux services des douanes et le tour est joué[98].

La mort elle-même n'échappe pas à cette envie de « briller » et d'« être honorée » (formalités par excellence de l'obscénité en postcolonie). Les dominants et les dominés ne tiennent pas seulement à festoyer pour rendre compte de leur plus-être. Ceux qui ont accumulé des biens, du prestige et de l'influence ne sont pas seulement tenus par « la contrainte de donner »[99]. Ils sont aussi tenus de « mourir bien » et d'être enterrés dans une certaine pompe. L'apparat des funérailles constitue un de ces registres où ceux qui commandent se mirent, à la manière de Narcisse. Ainsi, quand décéda, le 4 novembre 1987, Joseph Awunti, ministre délégué à la présidence chargé des relations avec le Parlement, sa dépouille fut reçue à l'aéroport de Bamenda par le gouverneur de la province du Nord-Ouest, M. Wabon Ntuba Mboe, accompagné du grand chancelier des ordres

nationaux, premier vice-président du parti unique et de diverses autorités administratives, politiques et coutumières. Plusieurs personnalités et membres du gouvernement étaient présents, dont le représentant « personnel » du chef de l'État, M. Joseph Charles Dumba, ministre chargé de mission à la présidence de la République. Le Conseil économique et social était conduit par son président, M. Ayang Luc, et l'Assemblée nationale par le président du groupe parlementaire, le comité central du parti unique par son trésorier[100]. L'approbation du pouvoir devait pénétrer jusque dans la manière dont il était enterré. Ceux qui commandent cherchent, en effet, à se familiariser avec la mort et l'ensevelissement en alliant ces actes à une certaine idée de la jouissance et de la dépense.

Quant à la dépouille mortelle de M. Thomas Ebongalame, secrétaire à l'Assemblée nationale, membre du Conseil supérieur de la magistrature, secrétaire administratif du comité central du parti unique, membre de différents conseils d'administration de plusieurs sociétés et initié de sa tribu, elle partit de Yaoundé par la route. Le cortège funèbre était attendu par d'immenses foules venues de diverses agglomérations de la province du Sud-Ouest.

> A Muyuka, Ébonji, Tombel, Nyasoso, les élèves du primaire et du secondaire formaient des haies humaines longues de plusieurs centaines de mètres. L'entrée du corps dans la ville de Kumba, chef-lieu de la Memee, s'est muée en procession. Avec en tête, la fanfare de l'ENI-ENIA exécutant un air triste. On a beaucoup pleuré... Dans cette ville de plus de 12 000 habitants, les activités socio-économiques ont été quelque peu gelées, depuis que le 30 avril, la triste nouvelle a été connue. On demeurait à l'écoute de Yaoundé. Pas moins de dix réunions ont été organisées pour adopter le programme des obsèques[101].

Comme on le voit, l'obscénité, en tant qu'elle n'est pas d'abord une catégorie morale, constitue, au fond, l'une des modalités de l'exercice du pouvoir en postcolonie. Mais elle est aussi un des registres de sa déconstruction ou de sa ratification par les subalternes. L'erreur de Bakhtine consiste à la réduire aux pratiques des dominés. La production du burlesque ne leur est pas propre. La véritable inversion a lieu lorsque, dans son désir de majesté, la plèbe entre en déraison et revêt les oripeaux du pouvoir pour mieux en reproduire l'épistémologie ; et lorsque le pouvoir, dans sa recherche violente de grandeur et de prestige, fait de la production de la vulgarité et de la délinquance son mode dominant d'être. C'est dans cette étroite *intimité* qu'il faut désormais rechercher les ressorts de la tyrannie en Afrique noire.

1. Nous pensons notamment à la façon dont il rend compte des jeux carnavalesques par lesquels les cultures non officielles inversent les valeurs officielles et les profanent. *Cf.* M. BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

2. Sur la façon dont le roman africain en rend compte, voir S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979 ; du même auteur, *Les yeux du volcan*, Paris, Seuil, 1988. Lire aussi, entre autres, Ibrahima LY, *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982.

3. Voir A. MBEMBE, « Pouvoir, violence et accumulation », *Politique africaine*, 42, 1990. Lire aussi le numéro spécial de la revue *Politique africaine* consacré au « pouvoir de tuer », II, 7, 1982. Plus récemment, *cf.* C. GEFFRAY, *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala, 1990.

4. Sur ce type de « problématisation », *cf.* C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 475.

5. Sur ces questions fort complexes, *cf.* J.-F. BAYART, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, 35, 1985, pp. 343-373.

6. La pauvreté des hypothèses qui guident nombre d'études est, à cet égard, parlante, la question que se pose la recherche se limitant au problème de savoir si les actes qu'elle décrit et qu'elle interprète s'inscrivent ou non dans une démarche de résistance ou d'accommodation à l'ordre établi ; d'« engagement » ou de « désengagement » par rapport au champ de la domination, ou, plus grossièrement, s'ils sont « conservative » ou « progressive ». Pour quelques exemples des discussions récentes et des tentatives visant à surmonter ces impasses tout en approfondissant les hypothèses de recherche, lire V. AZARYA, N. CHAZAN, « Disengagement from the State in Africa: Reflections on the Experience of Ghana and Guinea », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, n° I, 1987, pp. 106-131 ; les études regroupées dans D. ROTHCHILD, N. CHAZAN (eds.), *The Precarious Balance: State and Society in Africa*, Boulder, Westview Press, 1987. Et, surtout, les travaux de P. GESCHIERE sur la « sorcellerie », et notamment *État et sorcellerie au Cameroun*, Paris, Karthala, 1995. Ailleurs, J. SCOTT, *Weapons of the Weak*, New Haven, Yale University Press, 1985.

7. Nous utilisons le terme « commandement » dans son acception coloniale, c'est-à-dire en tant qu'il englobe : les structures de pouvoir et de coercition, les instruments et les agents de leur mise en œuvre, un style de rapport entre ceux qui émettent des ordres et ceux qui sont supposés obéir, sans naturellement les discuter. La notion de « commandement » renvoie donc, ici, à la modalité autoritaire par excellence. Sur la façon dont elle fut théorisée sous la coloniale, lire, par exemple, R. DELAVIGNETTE, *Freedom and Authority in French West Africa*, London, Frank Cass, 1968 ; ou, plus généralement, W.B. COHEN, *Rulers of Empire*, Hoover Institution Press, 1971.

8. Sur la notion de « fétiche » telle qu'elle a été appliquée dans le contexte africain, *cf.* le numéro spécial de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 2, 1970, intitulée « Objets du fétichisme ». Lire, en particulier, les contributions de J. POUILLON, A. ADLER et P. BONNAFÉ, pp. 131-194.

9. C'est ce qu'essaie de montrer, par exemple, une étude récente consacrée au carnaval dans l'Angleterre sous la Renaissance. *Cf.* M. BRISTOL, *Carnival and Theater. Plebeian Culture and the Structure of Authority in Renaissance England*, New York, Methuen, 1985. Pour d'autres discussions, se reporter à A. FALASSI, ed., *Time Out of Time: Essays on the Festival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987. Et l'étude de D. A. POOLE, « Accomodation and Resistance in Andean Ritual Dance », *The Drama Review*, 34, 2, 1990, pp. 98-126.

10. Nous pensons ici à G. HYDEN, *Beyond Ujama in Tanzania : Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, London, Heineman, 1980.

11. Ainsi que le montrent bien les travaux de S. BERRY. Lire, par exemple, son *No Condition is Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.

12. Dichotomie simpliste et commodément reprise par J. SCOTT dans son *Domination and the Arts of Resistance: The Hidden Transcript*, New Heaven, Yale University Press, 1990. Mais aussi, dichotomie fort présente dans les travaux des sociologues est-européens. Voir, par exemple, E. HANKISS, « The "Second Society": Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary? » *Social Research* 55, 1988, 1-2. Catégories binaires que l'on retrouve également chez J. COMAROFF, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

13. Lire C. TOULABOR, « Jeu de mots, jeux de vilain. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, 3, 1981, pp. 55-71. Et son *Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986, pp. 302-309 notamment.

14. *Cf. Cameroon Tribune*, n° 4778 du 4 décembre 1990, p. 11.

15. Lire, à cet égard, l'analyse que fait M. SCHATZBERG de l'État en tant qu'« œil » et en tant qu'« oreille », *in The Dialectics of Oppression in Zaire*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

16. Pour un autre exemple de braconnage, dans les territoires rhétoriques d'un régime pseudo-révolutionnaire, en l'occurrence le Burkina Faso sous Sankara, se reporter à C. DUBUCH, « Langage du pouvoir, pouvoir du langage », *Politique africaine*, 20, 1985, pp. 44-53.

17. Lire S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, pp. 42. Lire également les pages 55-56 et 68.

18. Sur les signifiants anthropologiques du « ventre » dans le Sud-Cameroun, voir, par exemple, L. MAILLART GUIMERA, *Ni dos ni ventre*, Paris, Société d'ethnologie, 1981. Pour une critique politique de la même métaphore, *cf.* J.-F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

19. Voir, par exemple, l'utilisation qui est faite, au Zaïre ou au Cameroun (sous le régime de M. Ahmadou Ahidjo), des métaphores familiales et parentales, *in* M. SCHATZBERG, *The Dialectics of Oppression in Zaire*, Bloomington, Indiana University Press, 1988. Ou, plus récemment, son « Power, Language and Legitimacy in Africa », Paper prepared for delivery at a Conference on « Identity, Rationality and the Postcolonial Subject: African Perspectives on Contemporary Social Theory », Columbia University, New York, 28 February 1991.

20. *Cf.* par exemple, pour ce qui concerne la France, ce que rapporte J.-M. APOSTOLIDÈS, *Le Roi-Machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1981. Ou encore L. MARIN, *Le Portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981.

21. Voir D. BIGO, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1989.

22. Voir, dans un autre contexte par E. TONKIN, « Masks and Powers », *Man (N.S.)*, 14, 1979, pp. 237-248.

23. Voir le récit dans « Police beat up man over flag », *The Standard*, n° 23547, February 8, 1990, pp. 1-2.

24. Sur cette intimité et cette domesticité (la façon dont le « fétiche » colle à la corporéité des citoyens, sert à décorer les maisons, envahit les stades, marque le vêtement, est flatté et nourri de chansons à longueur de journée, bref colonise tous les trajets de la vie quotidienne), lire les remarques de J.-M. ELA, *Quand l'État pénètre en brousse*, Paris, Karthala, 1990, pp. 52-58.

25. Rapprocher cette consommation ostentatoire de l'éthos de la consommation de prestige que N. ÉLIAS décèle dans la société de cour en Europe et son système des dépenses, *in La société de cour*, tr. P. Kamnitzer et J. Étoré, Paris, Flammarion, 1985, pp. 47-61. Voir aussi le chapitre suivant, sur l'étiquette et la logique du prestige, pp. 63-114.

26. S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, p. 122.

27. S. LABOU TANSI, *Les yeux du volcan*, Paris, Seuil, 1988, p. 98.

28. Ainsi que le fait, par exemple, J. SCOTT, « Prestige as the Public Discourse of Domination », *Cultural Critique*, n° 12, 1989, pp. 145-166.

29. On peut relire, dans cette perspective, ce que rapporte J. D. GANDALOU sur les sapeurs du Congo-Brazzaville, *in Dandies à Bacongo. Le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.

30. Lire la note de M. COQUET, « Une esthétique du fétiche », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Cahier 8, 1985, pp. 111-138. Pour une généalogie de la notion, *cf.* W. PIETZ, « The Problem of the Fetish, I », *RES*, 9, 1987, pp. 5-17 ; puis, du même auteur, « The Problem of the Fetish, II », *RES*, 13, 1987, pp. 23-45.

31. *Cf.* F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965.

32. *Cf.* ce que M. BAKHTINE, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Gallimard, 1970, p. 155, appelle le « monologisme officiel », cette prétention naïve de posséder « une vérité toute faite ».

33. On retrouve ce cas de figure dans la mythologie grecque lorsque Dionysos est démembré par sa mère et d'autres femmes, et consommé selon un rite bien fixé. Pour plus de précision, lire J. Kott, *The Eating of the Gods: An Interpretation of Greek Tragedy*, tr. Boleslaw Taborski and Edward J. Czerwinski, New York, Random House, 1970. Voir, dans le sens d'une dramatisation similaire, G. Bataille, *Death and Sensuality. A Study of Eroticism and the Taboo*, New York, Ballantine Books, 1962.

34. S. Freud, *Totem and Taboo*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.

35. Ce récit est tiré de *La Gazette* (Douala), n° 589, septembre 1987.

36. Lire M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 9-11.

37. Sur ce genre de questions, *cf.* A. MBEMBE, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, pp. 207-212.

38. *Cf.* ce que rapporte Kayembe Beleji du Zaïre qui, engagé en 1953 comme bûcheron pour le compte d'une scierie belge installée à Cisamba, refusa d'y aller avec sa femme parce que le bruit courait selon lequel les Blancs célibataires courtisaient les jeunes femmes, non pour avoir des rapports sexuels avec elles, « mais pour les faire cohabiter avec leurs chiens » : « Pour n'avoir pas voulu obtempérer, je fus chicoté [fouetté], couché nu sur mon buste ; je reçus vingt-cinq coups sur la fesse gauche, vingt-cinq sur la fesse droite. C'était un policier noir qui me frappait, et Bwana Citoko comptait. Je me relevai, tout le derrière en sang. Et le lendemain, nous fûmes embarqués dans une jeep et acheminés à Cisamba, ma femme, mes deux enfants et moi », *in* B. JEWSIEWICKI, « Questions d'histoires intellectuelles de l'Afrique : la construction du soi dans l'autre au Zaïre », ms., 1990.

39. Lire H. R. MANGA MADO, *Complaintes d'un forçat*, Yaoundé, Clé, 1969.

40. R. L. BUELL, *The Native Problem in Africa*, New York, 1928.

41. *Cf.* E. ANJILI, « You must also shave your goatee. TSC orders bearded teacher to drop case », *The Standard*, n° 23597, April 7, 1990.

42. Voir, par exemple, A. MARENYA, « Kenyans mark Moi day with pomp », *The Standard*, n° 23757, October 11, 1990.

43. *Cf.* S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, pp. 114-115.

44. Toujours sur le Kenya, voir les titres parus dans la presse lors des émeutes résultant du refus du gouvernement de s'engager sur les chemins du multipartisme et la façon dont le pouvoir y définit ceux qui le contestent : « Drug addicts are bent on breaking law » ; « Chaos in Nairobi and Kisumu. Police battle crowds » ; « Police to use force in dealing with hooligans ». Pour plus de précision, lire G. RAPANDO LURUNGA, « Urban Violence in Kenya's Transition to Pluralist Politics, 1982-1992 », *Africa Development*, Vol. XXIV, n^{os} 1-2, 1999, pp. 165-198.

45. Lire J. MILLER, « Carnivals of Atrocity. Foucault, Nietzsche, Cruelty », *Political Theory*, vol. 18, n° 3, 1990, p. 470-491.

46. Voir G. BATAILLE, *Death and Sensuality. A Study of Eroticism and the Taboo*, New York, Ballantine Books, 1962.

47. *Cf. Cameroon Tribune*, n° 4235 du 5 octobre 1988, p. 3.

48. *Ibid.*

49. Pour une mise en perspective historique et sociologique des régimes qui se sont succédé dans ce pays, *cf.* R. JOSEPH, *Le Mouvement nationaliste au Cameroun. Les origines sociales de l'U.P.C.*, Paris, Karthala, 1986 ; J.-F. BAYART, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977 ; P. F. NGAYAP, *Cameroun. Qui gouverne ?*, Paris, L'Harmattan, 1984.

50. *Cf.* « Deux nouveaux ambassadeurs accrédités au Cameroun. Égards mérités », *Cameroon Tribune*, n° 4252 du 28 octobre 1988.

51. Lire *Cameroon Tribune*, n° 4384 du 9 mai 1989, p. 2. Pour une évocations plus explicite du « prestige de plus en plus affirmé » que le Cameroun et « son président » sont supposés retirer de ces fréquentes visites à l'étranger, et du rayonnement qui s'ensuivrait « sur la scène internationale », lire Abui MAMA, « Un pays qui compte », *Cameroon Tribune*, n° 4391 du 18 mai 1989.

52. Cette dimension est bien retraduite par le roman africain postcolonial. Pour une étude d'un cas historique qui est loin d'être aussi extrême qu'on le pense généralement, *cf.* D. BIGO, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1989, pp. 58-64 ; puis, 143-171. Pour d'autres cas, lire aussi M. SCHATZBERG, *The Dialectics of Oppression*, Bloomington, Indiana University Press, 1988. Ou encore T. C. CALLAGHY, « Culture and Politics in Zaire », doc. pol., Oct. 1986.

53. S. WILENTZ, *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 4.

54. Voir H. BANDOLO, « Radio-Télé : les nouveaux défis », *Cameroon Tribune*, n° 4264 du 15 novembre 1988, p. 2. Pour un autre exemple de ronde verbale d'allure pseudo-académique, lire J. FAME NDONGO, « La marche collective : une technique efficace de communication-spectacle », *Cameroon-Tribune*, 3 avril 1990, p. 3.

55. Nous devons les stigmatiser, précisait-il, « non seulement pour en regretter les effets malencontreux, mais pour les frapper d'anathème et les exorciser comme inconvenants, de mauvais aloi... », in *Cameroon Tribune*, n° 4264 du 15 novembre 1988, p. 2.

56. Pour une analyse de ce type de performances verbales, lire F. THOM, *La langue de bois*, Paris, Julliard, 1987.

57. *Cf.* MUTHUI MWAI, « Police raid shops for subversive music », *Daily Nation*, n° 9193, July 2, 1990, pp. 1-2 ; et V. MWANGI, « Music cassettes : 19 on sedition charge », *Daily Nation*, n° 9197, July 6, 1990, pp. 1-2.

58. À titre d'exemple, on apprend ainsi que, lors de son voyage en Belgique, il dîna avec M. Jacques Delors, président de la Commission européenne. Puis, il eut des entretiens avec MM. le Vicomte Davignon (Président de la Société générale de Belgique), J. P. Schaeker Willemaers (dirigeant du groupe Tractebel), Fontaine et Lebeau (Compagnie française d'entreprise), Stulemeyer (Six BBM), Albert Frère (groupe Bruxelles-Lambert), Sylvain (D.G. de la Banque européenne d'investissement), Jacques Saverys et J. de Wilde (Compagnie maritime belge), Jo Goes et Alain Rozan (Société Sopex).

59. *Cf.* les deux études de C. A. P. BINS, « The Changing Face of Power: Revolution and Accomodation in the Development of the Soviet Ceremonial System: Part I », *Man (N.S.)*, 14, 1979, pp. 585-606 ; et « Part II », *Man (N.S.)*, 15, 1980, pp. 170-187. Voir aussi J. MCDOWELL, « Soviet Civil Ceremonies », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 13, n° 3, 1974, pp. 265-279. Et, de façon décisive, C. LANE, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society: The Soviet Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

60. Sur ces questions, lire E. LEACH, *Culture and Communication : The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 ; et S. LUKES, « Political Ritual and Social Integration », *Sociology*, 9, 1975, pp. 298-308. Pour le reste, voir les discussions entre T.O. Cushman, « Ritual and Conformity in Soviet Society », *The Journal of Communist Studies*, 4, 2, 1988, pp. 162-180 ; et C. A. P. BINNS, « Ritual and Conformity in Soviet Society: A Comment », *The Journal of Communist Studies*, 5, 2, 1989, pp. 211-219.

61. Voir, sur ces questions, A. MBEMBE, « L'État-historien », *in* R. UM NYOBÈ, Écrits sous maquis, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 10-42. Ou encore, A. MBEMBE, « Pouvoir des morts et langages des vivants. Les errances de la mémoire nationaliste au Cameroun », *Politique africaine*, 22, 1986.

62. A. MBEMBE, « Le Spectre et l'État. Des dimensions politiques de l'imaginaire historique dans le Cameroun postcolonial », *Revue de la Bibliothèque nationale*, XXXIV, 1989, 2-13.

63. *Cf.* D. IBRAHIMA, « Bertoua : réjouissances et méditation », *Cameroon Tribune*, n° 4372 du 19 avril 1989, p. 11.

64. Voir, pour une analyse des cérémonies, Y.A. FAURÉ, « Célébrations officielles et pouvoirs africains : symboliques et construction de l'État », *Revue canadienne d'études africaines*, vol. XII, n° 3, 1978, pp. 383-404 ; C. LANE, *The Rites of Rulers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

65. Lire *Cameroon Tribune*, n° 3981 du 2 octobre 1987.

66. *Cf.* MONDA BAKOA, « Une fête africaine pour Diouf », *Cameroon Tribune*, n° 3981 du 2 octobre 1987. Dans le même article, figure une description des vêtements portés par Madame Diouf (une jupe rouge et un chemisier assorti de vert, rouge et noir) et par Madame Biya (une robe de soie jaune).

67. *Cf.* R. RUDIN, *The Germans in Cameroon*, New Heaven, Yale University Press, 1938.

68. Aspect bien rappelé par A. KOM, « Writing under a Monocracy: Intellectual Poverty in Cameroon », tr. Ruthmarie H. Mitsch, *Research in African Literatures*, 22, 1, 1991, pp. 83-92.

69. Lire, sous le régime de M. Ahmadou Ahidjo, les ouvrages de J.-B. ALIMA, *Les chemins de l'unité. Comment se forge une nation : l'exemple camerounais*, Paris, ABC, 1977 ; J.-C. DOUMBA, *Vers le Mont Cameroun. Entretiens avec Jean-Pierre Fogui*, Paris, ABC, 1982 ; S. M. ENO-BELINGA, *Cameroun. La Révolution pacifique du 20 mai*, Yaoundé, Lamaro, 1976.

70. Sous le régime de M. Biya, *cf.* entre autres, E. E. ETIAN, *Allah Ouakbar ou la main de Dieu*, Yaoundé, ESSTI, 1988.

71. C'est, par exemple, la solution que préconise H. MONO NDJANA, *L'idée sociale chez Paul Biya*, Yaoundé, Université de Yaoundé, 1985.

72. Lire J. F. BAYART, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.

73. Voir J. B. SIPA, « Lettre ouverte au Préfet du Wouri », *Le Messager*, n° 193 du 31 juillet 1990, p. 2.

74. *Cf. Cameroon Tribune*, n° 3981 du 2 octobre 1987. Voir ailleurs, dans le cas du Sénégal, l'étude de R. COLLIGNON, « La lutte des pouvoirs publics contre les "encombrements humains" à Dakar », *Canadian Journal of African Studies*, 18, 3, 1984, pp. 573-582.

75. J.-B. SIPA, « Lettre ouverte... ».

76. Lire J. OKALA, « Des responsables installés à Abong-Mbang », *Cameroon Tribune*, n° 4305 du 13 janvier 1988.

77. Situation qui n'est pas sans rappeler celle des souverains de France sous l'Ancien Régime. Voir M. ANTOINE, *Le dur métier de roi. Études sur la civilisation politique de la France d'Ancien Régime*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, pp. 293-313.

78. *Cf.* S. LABOU TANSI, *L'Anté-peuple*, Paris, Seuil, 1983, p. 25.

79. *Cf.* R. BOUDON, *La place du désordre*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.

80. *Cf.* P. ESSONO, « Installation de l'administrateur municipal de Mbankomo. La fête de la démocratie retrouvée », *Cameroon Tribune*, n° 4027 du 4 décembre 1987, p. 11.

81. Aussi, put-on apprendre, entre autres, qu'il était un ancien champion et recordman du 400 m du Cameroun (50 1/10), médaille d'or aux jeux scolaires et universitaires d'Afrique française en mai 1957.

82. Voir MOUELLE BISSI, « Communauté urbaine de Douala. Place à M. Pokossy Ndoumbe », *Cameroon Tribune*, n° 4372 du 19 avril 1989, p. 3.

83. Lire P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 (notamment la partie consacrée aux luttes symboliques).

84. Sur le gouvernement des rites et des conduites privées et la notion de « code de circulation », se référer à E. GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, tr. Alain Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1973, pp. 19-72.

85. Chiffres tirés de R. OWONA, « Un prix fort », *Cameroon Tribune*, n° 4391 du 18 mai 1989.

86. P. NTETE NTETE, « Un privilège qu'il faut mériter », *Cameroon Tribune*, n° cité, p. 15.

87. E. LEACH, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, avait déjà montré comment les règles d'un système peuvent être manipulées dans le but de maximiser le prestige et l'honorabilité sociale, pp. 155-156 ; puis 183-190.

88. Voir, sur ce genre de questions, M. MAUSS, *Essai sur le don*, p. 269.

89. Voir *Cameroon Tribune*, n° 4391 du 18 mai 1989, p. 14. Voir, sur le même registre, les cérémonies de remise des galons aux officiers de l'armée, *Cameroon Tribune*, n° 4371 du 18 avril 1989. Pour une mise en perspective théorique, se référer à la discussion menée par E. HATCH, « Theories of Social Honor », *American Anthropologist*, 91, 1989, pp. 341-353, bien que cet auteur les confine à une dichotomie entre les approches matérialistes et non matérialistes des motivations.

90. J.-B. SIMGBA, « La communauté musulmane du Cameroun en fête », *Cameroon Tribune*, n° 4383 des 7 et 8 mai 1989, p. 7.

91. Au sens où J.-F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, reprend la notion foucaldienne de « gouvernementalité » et parle, au sujet de l'Afrique noire, d'une « gouvernementalité du ventre ».

92. *Cf.* M. TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

93. *Cf.* E. DE ROSNY, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1977.

94. Voir P. BONNAFÉ, *Nzo Lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, Paris, Labethno, 1978.

95. Lire E. P. BROWN, *Nourrir les gens, nourrir les haines*, Paris, Société d'ethnographie, 1983.

96. Lire R. OWONA, « Branché sur les cinq continents », *Cameroon Tribune*, n° 4378 du 27 avril 1989.

97. D. NDACHI TAGNE, « Le venin hypnotique de la griffe », *Cameroon Tribune*, n° 4378, 27 avril 1989.

98. Lire C. MIEN ZOK, « Le prêt-à-porter fait du porte-à-porte », *Cameroon Tribune*, n° 4378 du 27 avril 1989.

99. P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 176, p. 230.

100. NZEKE MBONWOH, « Le corps de Joseph Awunti repose désormais à Kedju Ketinguh », *Cameroon Tribune*, n° 4010 du 12 novembre 1987, p. 3.

101. MONDA BAKOA, « Heures de tristesse dans le Sud-Ouest », *Cameroon Tribune*, n° des 14 et 15 mai 1989, p. 3.

4

Le fouet de Dieu

> Nous sommes de la viande, nous sommes de la viande en puissance. Si je vais chez un boucher, je trouve surprenant de ne pas être là, à la place de l'animal[1].

Dans ce dernier chapitre avant l'épilogue, nous voulons porter notre attention sur le thème de la *libido divine* telle qu'elle s'exprime dans trois figures apparemment sans lien : la croyance en l'idée d'un *dieu Un*, sa mort et sa résurrection, et le phénomène de la *conversion.* Par « libido », nous entendons une forme de radiation d'une énergie biopsychique dont l'ancrage central est à rechercher du côté de la sexualité[2]. Cette énergie qui flue, cette force originaire dont l'ancrage se trouve dans le processus de la sexualité, n'a pas seulement pour finalité ce que l'on entend généralement par « jouissance », « plaisir », ou encore « désir », « volupté » et « félicité ». Elle se déploie également dans la souffrance, le malheur et les formes extrêmes de déchéance physique. En d'autres termes, il existe des formes de transfiguration de la douleur, de la peine et du malheur qui, libérant le sujet souffrant d'inhibitions diverses, lui permettent d'atteindre une capacité extatique irréalisable en temps ordinaire. Derrière la métaphore de la libido divine, nous nous intéressons par conséquent à une figure très particulière du pouvoir : *le pouvoir du fantasme et le fantasme du pouvoir* en tant qu'ils passent par la pulsion et le tremblement divins et en tant qu'ils permettent d'atteindre une certaine quiétude et une complétude dont la référence finale est le *salut.*

La problématique du fantasme et de ses pouvoirs que nous voulons explorer à travers le thème de la libido divine pose, en son principe, qu'il n'y a pas d'*acte de religion* qui ne soit en même temps, et quelque part, un acte érotico-sexuel[3]. Contrairement aux vues classiques, la mise en retrait de la vie et de la perception sensorielles et la « dématérialisation » de la divinité ne sont pas nécessaires pour atteindre une représentation abstraite

ou « spirituelle » du divin. Dans les faits, il n'existe point de religion qui, au départ, ait commencé par l'interdiction de se faire une image de Dieu et qui se soit développée, au cours des siècles, dans le sens d'une religion des renoncements aux pulsions. Dans la pratique, il n'y a pas de contradiction entre l'élévation à un idéal de perfection éthique et le détachement du divin de toute sexualité ou de tout pouvoir susceptible d'être appréhendé par les sens[4]. Tout comme l'acte sexuel, l'acte de religion n'a jamais répudié le tactile[5]. Ni les couleurs, ni les sons, ni les rythmes et les mélodies, ni les situations optiques ne lui sont étrangers. Bien au contraire, l'acte de religion a toujours pris appui sur la puissance de ces supports pour se déployer et pour mobiliser les sens. L'acte de religion suppose donc un commerce avec – et, dans des cas dramatiques, le déchaînement – des fonctions sensibles et motrices. De même que les fonctions hallucinatoires, ces fonctions sensibles participent d'un désir propre du sujet croyant. Ce désir est d'entrer dans le dieu, d'abolir la différence entre soi et la divinité ; de posséder cette dernière tout en se laissant posséder et habiter par elle[6]. Parce que l'enjeu final est de voir la divinité s'incarner en le sujet, l'on peut en déduire que l'acte de religion consiste à activer, en permanence, la libido du dieu[7].

L'entrée dans le dieu signifiant la même chose que le fait d'être rempli du dieu, il s'agira, d'un côté, de réfléchir sur le fantasme de l'incorporation, sa force et sa puissance, en montrant les moments à partir desquels les formes fantasmatiques de possession du dieu impliquent la destruction, soit du sujet fantasmant, soit de la divinité elle-même. Sur un autre plan, il s'agira de montrer qu'en ses ultimes retranchements, le pouvoir divin en particulier et toute forme de pouvoir en général "s'originent" et se détruisent toujours dans un espace propre : l'espace du fantasme.

Narcissisme, ethnicité et divinité

Le premier cas de figure que nous examinerons est le *fantasme de l'Un* : celui par lequel un dieu jaloux, sévère et implacable se saisit, non d'un individu en particulier, mais d'un sujet collectif et s'efforce de le posséder. Par volonté de possession, nous entendons le fait, pour le dieu, de vouloir inscrire son nom et sa mémoire au cœur de l'histoire de ce sujet collectif de telle manière que la puissance infuse du dieu circonscrit désormais les liens de ce sujet collectif avec lui-même et avec le monde. La métaphore la mieux à même d'exprimer cette volonté de possession est le « monothéisme ». Les origines de l'idée monothéiste sont passablement

confuses. Certains la font remonter à l'Égypte ancienne, à l'époque où les conquêtes de la XVIII[e] dynastie avaient fini par élever ce pays au rang d'empire. Sur le plan religieux, cet impérialisme se serait alors traduit par le développement de nouvelles idées, à tout le moins parmi les élites intellectuelles et politiques. Sous le règne du pharaon Aménophis IV, connu plus tard sous le nom d'Akhenaton, ces nouvelles idées religieuses gagnèrent en sophistication. Aménophis érigea le culte d'Aton au rang de religion officielle et fit de ce dernier le seul et unique Dieu. Mais la tentative fut de courte durée puisqu'au terme de son règne, le culte des dieux particuliers fut réinstauré et les tendances polythéistes prévalurent de nouveau[8]. Un certain nombre de concepts et de langages inventés en Égypte et dans le Proche-Orient firent cependant l'objet d'emprunts et d'une systématisation ultérieure par Israël[9].

Au-delà des origines et des emprunts, l'idée monothéiste suggère au moins cinq renvois dont l'importance pour notre thématique va sans dire. Le premier est celui de *priméité*. Par priméité, il faut comprendre, simplement, le fait que le dieu ne renvoie qu'à soi-même. Qu'il s'agisse de ses qualités, de sa puissance ou de ses possibilités, il ne renvoie à personne d'autre qu'à lui-même. Du point de vue de la relation, de la loi et de la nécessité, le dieu Un absorbe et résorbe tout. Rien ne lui est substituable. Il est sa propre genèse. Le temps est sa propriété. Mieux, il est le temps : il est l'au-delà du temps. La réserve psychique qu'implique un tel investissement de soi dans soi correspond bel et bien à la *libido narcissique* qu'étudie, dans un autre contexte, Sigmund Freud. En effet, le dieu Un se concentre sur lui-même, s'y fixe, se maintenant dès lors dans un état de pulsion qui ne cesse de le ramener chaque fois à lui-même. Du coup, il n'y a guère de monothéisme qui n'implique, de la part du dieu, un « investissement libidinal narcissique du moi »[10]. La métaphore du monothéisme renvoie également à l'idée de *totalisation*. Tout régime monothéiste est fondé, en principe, sur une certaine notion de l'exclusivité et de la condensation de la souveraineté, par opposition à une situation qui se caractériserait par la pluralité des dieux, leur éparpillement et leur dispersion dans des figures multiples. Le troisième renvoi est celui de *monopole*. En effet, la croyance en un dieu unique et distinct du monde n'est possible que si elle est accompagnée par la suppression de tous les autres cultes. La pratique monothéiste est, de ce fait, inconciliable avec toute fréquentation d'autres divinités. C'est cette radicalité qui donne au

dieu unique une part de son caractère jaloux, possessif, coléreux, véhément et inconditionnel. Elle présuppose que le dieu unique, précisément parce qu'unique, est absolument inégalable. Du fait de sa complétude, le culte qui doit lui être rendu est, par principe, incompatible avec tout autre culte rendu à d'autres dieux.

Mieux, la révélation de l'Un advient dans l'histoire d'un peuple particulier, objet de prévenances particulières et chargé d'une mission elle aussi unique. Et c'est par la médiation de ce peuple particulier que la divinité s'inscrit dans l'histoire de l'humanité toute entière. Dès lors, ce peuple ne peut plus être considéré simplement comme l'un des innombrables peuples de la terre. Ainsi, l'appropriation de l'élection divine par Israël est supposée faire jouer à ce dernier une fonction anti-idolâtrique, notamment à l'égard des autres nations déclarées païennes. Plus tard, dans l'interprétation chrétienne de l'élection divine, la venue de Jésus de Nazareth et sa mort violente sur la croix entraîneront sinon l'abolition, du moins le dépassement de l'« Ancienne Alliance » et l'appropriation, par l'Église, de la mission autrefois dévolue au peuple juif en tant que peuple élu de Dieu. Dès ce moment, l'instauration de la « Nouvelle Alliance » ira de pair avec l'obligation de conversion des nations païennes au dieu supposé « vrai ».

La notion de monothéisme renvoie par ailleurs à celle d'*omnipotence*. Ainsi que le suggère fort à propos L. Feuerbach, il y a omnipotence là où une subjectivité « se délivre de toutes les déterminations et limitations objectives ». Cette absence de liens constitue comme sa puissance et son essentialité suprême. La puissance en question réside dans le pouvoir de poser subjectivement tout réel et toute chose représentable comme possible. Omnipotence et providence font cependant corps à travers l'idée du salut. La toute-puissance de l'Un permet à ce dernier de produire le monde à partir du néant. Sa providence permet de le sauver en échange de rien, dans un don suprême de soi dont le caractère sacrificiel renvoie finalement à l'origine et à la destination de toutes choses[11].

Enfin, la métaphore du monothéisme est inséparable de la notion de l'*ultime*, c'est-à-dire le principe premier et dernier de toutes choses. Or, traiter de l'ultime est une autre manière de traiter de la *vérité*. En effet, il n'y a de monothéisme qu'en relation à un procès de production d'une vérité qui, non seulement fixe les fondements et les finalités du monde, mais encore de laquelle "s'origine" toute signification.

C’est dans cette mesure que l’on peut affirmer que le monothéisme est une modalité singulière de mise en forme du savoir sur les fins dernières. Or, la question de la détermination de la vérité et des fins dernières est le prototype même d’une question politique. En affichant son refus de toute notion de relativité de la vérité, le monothéisme postule l’existence d’un univers à sens unique.

Dans un tel univers, la marge laissée à la dissension est, en théorie, fort réduite. Les luttes envisageables ne sauraient en effet concerner, ni le sens ultime lui-même, ni les façons dont ce sens est constitué puisque, au même titre que ce sens lui-même, les modalités de sa constitution appartiennent à ce système de questions indiscutées qu’aucune forme de contestation n’est supposée remettre en cause. D’où, en christianisme, le drame que représente l’hérésie. Car, dans la mesure où ce dont il s’agit, c’est d’inscrire dans la condition humaine une configuration idéo-normative spécifique, l’on n’est plus seulement face à un problème religieux. De fait, il n’y a pas de monothéisme sans organisation de quelque arrangement imposé comme légitime et par lequel les conflits entre une pluralité de divinités sont résolus de telle manière que l’une d’entre elles se voit confier le monopole de la vérité. Le mode de production de cet arrangement constitue bel et bien un travail d’ordre politique. Car, par l’effet des mécanismes institutionnels d’adhésion ou de coercition et par l’effet d’une violence qui n’est pas que symbolique, la primauté du « dieu Un » est assurée, puis normée comme légitime par les détenteurs des rôles d’autorité.

Ces fondements normatifs ayant été explicités, il nous faut à présent nous attarder sur la dynamique de la possession elle-même. Dans l’ancien Israël, le discours humain sur l’unicité du dieu naît à la confluence de facteurs internes et externes. L’enjeu principal qui sous-tend ce développement est le destin profane d’une nation confrontée à une série d’expériences du malheur et de la discontinuité historique[12]. Depuis le IXe siècle, les formes d’insertion d’Israël dans la géopolitique locale s’étaient profondément modifiées. Les deux royaumes du Nord et du Sud avaient été happés dans le cercle d’influence des puissances régionales qui se disputaient l’hégémonie sur le Proche-Orient. Ce processus de satellisation s’était effectué en plusieurs étapes. Avant 722, les deux royaumes s’inscrivaient dans l’espace régional en tant que dépendances de l’Assyrie avec laquelle ils entretenaient des relations de type tributaire. Après 722, le royaume du Nord devint purement et simplement un district administratif de l’Assyrie. Le même sort

advint au royaume du Sud après 586. De telles turbulences posèrent, de façon aiguë, le problème de la permanence identitaire et de l'existence politique d'un pays et d'une société écrasés par la toute-puissance de ses voisins. Sans nécessairement postuler une relation de cause à effet, force est d'observer que l'exigence d'adoration d'un dieu national unique se développa dans un contexte de détresse politique, alors qu'il n'y avait plus rien à espérer de la diplomatie et de l'aide militaire extérieure[13].

Le discours humain sur l'unicité du dieu revêtit donc, d'emblée, un statut politique. Mais le culte de Yahvé en tant que seul dieu à devoir être adoré dans le Temple à Jérusalem ne s'imposa pas d'un coup. Au contraire, cette exigence se heurta, longtemps, à des oppositions résolues, au sein d'une culture elle-même traditionnellement polythéiste, ainsi que l'attestent les divers emprunts aux modèles païens, l'importance des sacrifices à Baal, au Soleil, à la Lune ou aux constellations[14]. Cette concurrence religieuse reflétait, en partie, les contraintes de politique étrangère. La permanence des guerres, l'infériorité militaire, la défaite, l'exil en constituèrent des facteurs structurants. Plus d'une fois, plus d'un réseau cultuel dut s'appuyer sur le pouvoir « étranger » afin de s'assurer la domination sur les autres. Ainsi, au moment du retour des Juifs de Babylonie à Jérusalem suite à l'édit de Cyrus en 538, Ezra (de lignée sacerdotale), ses frères aharonides et Néhémie ne ramenèrent pas seulement hommes, femmes, serviteurs, servantes, chameaux, ânes, or et argent. Ils ramenèrent aussi la Torah de Moïse. Or, pour faire valoir son investiture par la divinité et afin d'imposer la législation nouvelle à tous ceux qui faisaient partie d'Israël, Ezra s'appuya sur le pouvoir d'Artaxerxès dont un rescrit érigea la Torah en code obligatoire non seulement pour les Juifs revenus d'exil, mais aussi pour la population locale. La Torah, en tant que code légal, s'imposait ainsi, non du fait de sa « plausibilité » seule, mais par un acte administratif du pouvoir persan même si, par ailleurs, elle prétendait tirer son autorité d'une autre source[15].

Ceci dit, ces luttes avaient aussi des racines internes dans la mesure où le discours sur l'unicité de Dieu était inséparable d'une vision du pouvoir matériel et symbolique. Une étroite relation existait, au demeurant, entre les activités cultuelles et les activités de négoce. Les temples n'étaient pas seulement des lieux de piété. Ils étaient aussi des « places financières »[16]. Chaque culte était porté par une base sociale composée d'« intellectuels organiques », de prophètes, de familles sacerdotales. La vulnérabilité

d'Israël et la précarité de sa position sur l'échiquier régional envenima sans doute ces luttes. Elle eut, en tout cas, un impact considérable sur la politique religieuse de ses souverains. À titre d'exemple, le roi Achab (874-853) avait soutenu les adorateurs de Baal que combattaient des prophètes. Joram (852-834) s'était contenté de leur imposer des contraintes multiformes. Jéhu, quant à lui, entreprit de les supprimer purement et simplement. Il fit exécuter Jézabel, la veuve d'Achab et fit massacrer les adorateurs de Baal. Ezéchias (728-699) mena des réformes dont le but était de supprimer tous les hauts lieux, de briser les « idoles » et de purifier le Temple de Jérusalem des accessoires dits païens.

L'on peut donc affirmer que le discours biblique sur l'unicité du dieu constituait l'autre face du débat politique sur la vulnérabilité d'Israël. Il était une manière d'interpréter cette vulnérabilité. Cette interprétation était *signifiante* dans la mesure où le débat sur la vulnérabilité historique et profane de ce peuple n'avait pas seulement partie liée avec le problème de l'*autogouvernement*. Il débordait ce cadre et renvoyait à la question plus radicale de la *souveraineté divine*, c'est-à-dire, en fin de compte, de l'affranchissement du temps et par conséquent du pouvoir. Or, s'affranchir du temps et du pouvoir est une autre manière de désigner l'arbitraire absolu. Le propre de la souveraineté divine est donc d'appartenir à l'ordre de l'instituant, de ce qui est au principe même de l'ordre et des choses, de ce dont la règle est de ne point avoir de règle, de n'avoir point d'antithèse, d'être soi-même sa propre règle. En proclamant que « Dieu (seul) est Dieu », l'affirmation monothéiste se déploie comme une affirmation tautologique par excellence. En elle, l'arbitraire s'accomplit dans l'acte même par lequel il s'auto-institue. D'où l'équation entre le fantasme de l'*Un* et le fantasme de la toute-puissance.

Examinons, à présent, comment fut résolu, dans l'Israël ancien, le paradoxe que constitua, d'un côté, la vulnérabilité historique d'un peuple prétendument élu du dieu et, d'autre part, le principe de la souveraineté absolue de ce même dieu, c'est-à-dire de sa toute-puissance. La question d'un pouvoir fort et centralisé avait hanté Israël au cours de son histoire, qu'il s'agisse du passage du nomadisme à la sédentarisation, de l'impact que ce passage eut sur les transformations des structures économiques, claniques et familiales, ou des tensions nées de l'assimilation des éléments étrangers, des pressions et des menaces extérieures[17].

Elle s'était posée chaque fois avec d'autant plus d'intensité que les défaites successives et les crises identitaires étaient imputées, du moins en partie, à l'absence de centralisation politique. Pour « profanes » qu'elles aient pu être, ces crises trouvèrent des traductions dans le discours religieux. Et le problème d'un « dieu national » et de ses domaines de compétence se trouva projeté dans le champ des tensions. En effet, un contraste existait, pour le moins, entre l'affirmation théorique de l'omnipotence divine d'une part et, d'autre part, la capacité effective de Yahvé de guider son peuple avec efficacité, de le protéger contre ses ennemis extérieurs, de le conduire victorieusement à la guerre et d'assurer sa prospérité. Le fondement de l'alliance entre le peuple « élu » et son dieu reposait sur deux principes : Yahvé n'était pas seulement l'Unique destinataire du culte ; il était aussi le seul roi d'Israël. Toute démarche de centralisation politique débouchant sur l'institution d'une royauté humaine courait, dès lors, le risque de commettre un régicide qui eut été en même temps un déicide.

Le concept de la royauté relevait d'un emprunt. En régime païen, la royauté plongeait ses racines dans la sacralité même du cosmos. D'où la position centrale que le roi occupait dans l'ordre religieux. Il y assumait des fonctions d'intermédiaire entre le monde des dieux et celui de la nature. Du fait qu'il administrait également les rites d'intercession et de propitiation, il remplissait aussi des fonctions sacerdotales. C'est ce qui contribuait à le placer au cœur d'un dispositif cultuel qui, lui-même, se nourrissait de représentations théologiques propres. C'est ainsi que le processus de divinisation des rois païens prit racine, l'institution humaine participant, de façon fonctionnelle, à la souveraineté des dieux. Or, en régime monothéiste, une telle prétention n'aurait pas seulement porté en elle des germes d'absolutisme politique. Elle aurait aussi eu pour effet de réintroduire une dynamique païenne dans un ordre qui se définissait précisément comme l'antithèse de l'idolâtrie. Dans la mesure où la foi en Yahvé seul constituait le seul régime de vérité pensable, il s'agissait de savoir comment instituer un nouveau lieu de puissance (la royauté humaine) qui ne s'arroge point les mêmes compétences qu'en régime païen – c'est-à-dire qui ne fonctionne point comme une alternative ou une antithèse de Dieu – et dont la souveraineté propre ne rentre pas en compétition avec la seule souveraineté reconnue, celle de Yahvé.

La solution de ce dilemme consista à refuser de faire coïncider royauté humaine et souveraineté de Dieu. Ce refus libéra un espace propre et relativement autonome et rendit disponible une fonction critique du pouvoir royal que les prophètes exercèrent comme leur tâche propre. Au fondement de cette *critique prophétique du pouvoir royal* se trouvait l'idée selon laquelle *Dieu seul est Dieu*. La critique prophétique exercée au nom de la souveraineté de Yahvé et de son alliance avec son peuple visait à empêcher que le pouvoir royal n'usurpe, pour lui-même, le statut divin et les attributs de Dieu et ne se définisse en termes de potentat absolu. Elle devait également confiner ce pouvoir dans des limites telles qu'il lui fut impossible de domestiquer, à son profit, les valeurs de l'alliance. De ce fait, Yahvé ne devint pas une divinité d'État, mais le dieu d'une coalition avec une tribu. C'est la tribu – et non le roi – qui était le partenaire privilégié de cette alliance.

L'on vient de voir comment, dans une large mesure, le fantasme biblique de *l'Un* recouvre un discours politique lié à l'idée de royauté et de souveraineté, c'est-à-dire au thème du gouvernement. L'on a aussi indiqué que le débat sur la relation entre la souveraineté divine (Yahvé est le seul et vrai roi et Israël est son domaine réservé) et la monarchie fut tranché en faveur de Yahvé, la critique prophétique venant brider la tentation du pouvoir profane à s'auto-engendrer. L'opération divine de possession du sujet élu ne se fit cependant pas sans résistances. Le désir d'être possédé par le dieu allait chaque fois de pair avec le désir de désobéissance. Chaque acte de désobéissance et d'« infidélité » entraînait, à son tour, la jalousie et la colère du dieu. Le sujet élu entreprenait-il d'adorer le Veau d'or ? Il faisait l'objet de menaces de la part du dieu. C'est ainsi que l'opération de possession divine se transforma progressivement en une opération disciplinaire, l'alternance entre la faute, la menace, l'expiation et le pardon constituant comme le ciment de l'alliance. Le sujet élu était donc discipliné par les moyens combinés de la protection, de la coercition et de la vengeance. Mais, de façon plus profonde, le processus disciplinaire passa par la possibilité qu'avait le dieu de donner au sujet élu ce que ce dernier ne savait pas qu'il avait ou qu'il était. Ce qu'il ne savait pas qu'il avait ou qu'il était, et qu'il avait désormais le pouvoir de s'octroyer s'il obéissait, c'est une définition *narcissique* de lui-même. Cette auto-définition découlait du commerce qu'il entretenait avec le dieu ; et c'est la permanence de ce commerce qui lui permettait de se distinguer des autres.

C’est cette définition narcissique qui fait du dieu biblique un dieu tribal. En effet, à la différence des dieux païens, l’un de ses traits distinctifs fut sa relative solitude. Il n’avait pas de parents. Il n’était ni le fils, ni le cousin d’aucun autre dieu. Il n’avait ni épouse, ni descendance. Sa revendication du pouvoir était donc totale puisqu’elle n’était contestée par aucun membre d’un éventuel lignage. C’est de cet exclusivisme et de cette logique de la clôture que témoignent les lois supposées distinguer le Juif du Gentil. C’est relativement à cette logique de clôture sur soi qu’il importe de comprendre la rupture des mariages mixtes décidée au moment de la réforme d’Esdras et de Néhémie ; la distinction entre les Juifs de naissance, ceux qui ne l’étaient pas et qui ne pouvaient jamais le devenir, ou encore les lois sur la pureté rituelle. De telles restrictions n’étaient pas de nature à propulser le judaïsme sur une trajectoire universaliste, tant les tabous culturels et les traditions particularistes qui l’enserraient manquaient de plausibilité pour les non-Juifs. C’est l’une des raisons pour lesquelles le monothéisme juif doit être considéré comme un monothéisme clos.

Poétique de l’universel

Le christianisme tenta de dépasser cette clôture lorsque, à tout le moins théoriquement, il abolit la distinction entre Juifs et Gentils, relativisa l’importance des prescriptions alimentaires et des observances rituelles, déclara insignifiante toute exclusion basée sur une origine ethnique préalable ; puis affirma la communauté d’humanité qui devait désormais lier le maître à l’esclave, le circoncis à l’incirconcis[18]. Le dépassement des frontières ethniques s’opérait désormais par le biais de la conversion à un ensemble d’idées qui, de par leur caractère ensorceleur, pourraient être qualifiées de *magico-poétiques*.

La première forme d’ensorcellement a trait au remplissement du dieu lui-même. Rompant en cela avec le judaïsme, le christianisme fait d’abord rentrer la divinité dans les cadres de la parentèle et l’inscrit dans un univers familial composé d’un fils et d’une mère. Le dieu devient, dans ces conditions, un dieu géniteur puisque le fils naît du père. Il naît également de la mère, mais sans qu’un commerce sexuel effectif ait eu lieu entre le père et la mère. Car, si commerce sexuel il y a, celui-ci n’est borné par aucun membre. Il est, de ce fait, d’ordre purement poétique puisque médiatisé par le Saint-Esprit, signataire de l’étreinte du géniteur, de l’épanchement et de la jouissance divine. Mais en même temps, dans ses déterminations

générales abstraites, le dieu échappe à la logique purement familiale. En effet, il est à la fois père et fils. Le fils se réalisant dans le sein d'une femme tout en étant *inné* au père, l'on peut en conclure que la mère l'est au fils, et que par ce biais, le principe féminin devient, dès lors, indissociable du monothéisme (du moins dans sa variante catholique)[19]. L'association entre virginité et maternité grâce à l'évitement de la semence mâle relève, quant à elle, de la puissance thaumaturgique du dieu ou, si l'on veut, de l'ordre du mystère.

Pour le reste, la famille divine apparaît comme une famille proprement fusionnelle. La différence entre le père et le fils, le fils et le Saint-Esprit, le père, la mère et tous les autres n'existe que pour autant qu'elle permet de montrer comment ces différents éléments combinent entre eux. Dans ces conditions, le fils ne semble pas être un sujet œdipianisé. Le père et la mère n'étant point en prise directe l'un sur l'autre ou l'un dans l'autre, l'on peut affirmer qu'il n'y a point, ici, un phallus transcendental à l'ombre duquel la sexualité du fils serait réduite au désir de possession de la mère et à la prise de la place du père. Quelque part, la divinité échappe donc au chantage freudien. La sexualité du dieu se situe dès lors au-delà de la procréation. Son contenu ne saurait être enfermé dans l'ordre de la seule génitalité[20]. La libido du dieu n'est pas, d'abord, une libido des organes. Le coït divin a lieu ailleurs : dans la mort et la résurrection, ainsi que nous le verrons plus loin.

À partir du moment où la question de la généalogie du dieu et des diverses formes de sa descendance est réglée, l'on peut désormais écrire sa *biographie*. Cette biographie est exceptionnelle dans la mesure où, contrairement aux biographies usuelles, elle ne s'articule pas seulement autour d'un acte de naissance et d'un acte de décès. Elle déborde ces deux bornes, en amont et en aval. Au milieu se trouve une tragédie : la mort. Celle-ci n'advient pas sous la forme d'une exténuation fantomatique ; elle est multipliée par l'extraordinaire densité de la souffrance propre aux procédures de crucifixion. Dans une large mesure, la croix se transforme en organe absorbant de la démence divine. Les limites de la croix et de cette démence sont fort reconnaissables. Elles épousent, de bout en bout, les membres et le corps du crucifié tout en les dissimulant et en les arrachant à leur être physique.

Il ne s'agit donc pas d'une mort allégorique. Il s'agit d'une mort bien réelle. L'on est loin de l'être sans organe, ou encore de la procréation sans

membres qui autorisait, tantôt, de situer la sexualité du dieu par-delà la temporalité et la génitalité. Car, en effet, un procès a bel et bien eu lieu et un verdict a été prononcé. La technologie utilisée pour exécuter le jugement a été fort empirique : une croix. Certes, le condamné n'a été, ni égorgé, ni décapité. Son exécution n'en a pas moins été sanglante. Cet individu cloué au bois, remué en profondeur par la peine, la soif, la souffrance et la fièvre, a sans doute bavé à la poupe. La supplicié, soumis à cette monstrueuse torture, a sans doute eu ses sens déréglés. Il a dû crever dans son bondissement. Il a dû s'affaisser, se ruer dans la folie. Au milieu de cette terreur extrême, il a eu les yeux exorbités et usés. Il a pleuré, ou, plutôt, il a poussé un énorme cri. Il a crié à l'abandon : il a vu venir la mort[21]. Sa mort.

Cette dernière a dû être douloureuse. D'abord, le cache-sexe autour de sa verge n'a fait que dévoiler davantage sa nudité. L'horrible douleur n'a pratiquement épargné aucun membre en sa spécificité. Il y a eu la flagellation. Elle a dû toucher plusieurs parties du corps en même temps. Des plaies en ont résulté. La couronne d'épines a permis de concentrer une partie de la torture sur la tête. Des poils de sourcils et de barbe ont dû être arrachés. Puis il y a eu la crucifixion elle-même. Sans doute, le supplicié n'a-t-il pas été en mesure de contrôler le flux de la douleur et sa radiation du point de supplice jusqu'aux diverses extrémités du corps. Les contractions musculaires, involontaires, spasmodiques, ont dû menacer l'ensemble du corps d'implosion. Le supplicié a dû émettre des vents, uriner, terrassé qu'il était par la violence de la souffrance physique. Pris de peur, entre les crêtes et les creux, les tiraillements et les clous qui enfonçaient la peau et déchiraient les nerfs, il a dû se salir. Son moi a dû être totalement absorbé par la douleur. Puis, quelques secondes avant le trépas, soudain la tension a dû diminuer. À cet instant, le supplicié a dû avoir la sensation d'être déjà mort. Une complète décharge a dû s'en suivre, le corps étant désormais abandonné à lui-même et à sa choséité. Puis, est venu l'instant de détumescence : le corps du supplicié a alors pris les plis d'un corps flasque, inerte et sans vie. Au terme de la crucifixion, pendu sur le bois, l'on pouvait déjà distinguer une forme méconnaissable et défigurée : une masse de chair morte, métamorphosée en un quartier de viande que l'on aurait tout aussi bien pu pendre à un croc. De prime abord, rien ne distinguait cette masse d'un pur cadavre animal. Enfin, il y a eu le rituel de la descente de la croix : du sang rouge, ici coagulé, là coulant

encore des blessures ; des membres disloqués et tuméfiés, résultat de l'horrible tiraillement du corps ; les traits de la tension sur les nerfs et sur les jointures, effet de l'allongement.

Dans l'idée même de la mort du dieu, il y a donc plusieurs ordres de réalités. D'un côté, dans cette mort s'accomplit un coït d'un genre propre : le coït salvifique. Au point final de son calvaire, le corps du supplicié s'est figé dans une posture *d'extase dans la souffrance*. Dans sa mort, puissance érective et puissance éjaculatoire se sont rencontrées pour s'annuler réciproquement et ne plus former qu'un seul et même flux : le *flux salvifique*. Le dieu a fait montre d'une extraordinaire capacité de *décharger le salut* dans l'acte même de son décès. C'est dans cette mesure que cette mort a quelque chose d'orgastique. L'indescriptible densité de la tension concentrée dans la crucifixion, la chute abrupte dans le trépas biologique, l'incroyable relaxation qui a suivi le trépas : tout ceci a représenté une libération qui, quelque part, présente les traits d'une innondation. Car, ainsi que le rappelle Reich, « la puissance érective et la puissance éjaculative ne sont que les conditions préliminaires à la puissance orgastique[22] ». En la crucifixion du dieu, la puissance orgastique a résidé en la capacité dont a fait montre le supplicié à s'abandonner au flux de l'énergie biosalvifique sans aucune inhibition ni rétention. Le dieu a déchargé complètement toute l'excitation rédemptrice au moyen de violentes contractions désagréables au corps, certes, mais d'une certaine volupté lorsqu'on les considère du point de vue du projet final. En ce sens, l'opération de salut elle-même n'échappe, ni à une certaine satiété, ni à une certaine tactilité. Elle est sensuelle[23].

Répétons cependant : l'orgasme dont il est question ici est un orgasme salvifique. Le flux biologique et le flux salvifique, l'excitation corporelle provoquée par la souffrance se conjuguent à l'excitation magique pour provoquer la rentrée dans un état de félicité que représentera la résurrection. La résurrection est, dès lors, le point de chute de la tension indiquée plus haut. À l'instant même de sa mort, le dieu « absorbe » le monde et est « absorbé » par le monde, par-delà le temps et par-delà l'espace. Il pénètre au plus profond de la vie, jusqu'au lieu terminal que symbolise le sépulcre. Ce faisant, il « sauve » l'humanité dans l'acte par lequel il construit son propre délire. La mort procure au récit rédempteur une sorte de sensation fondante, un reflux complet du corps et de la matière et une assomption dans un état d'irréalité et de relaxation qu'exprime bien le principe de la

résurrection. Dès lors, la mort du dieu ne participe pas seulement d'une pulsion destructive. Son mystère relève d'un mystère orgiaque. La débauche de souffrance à laquelle s'est soumis le supplicié, les fantasmes auditifs et visuels dont il a fait l'expérience sur la croix ; *l'être absent au monde* qu'il est devenu à l'instant même du trépas : tout ce drame hallucinatoire ne s'explique et n'a de valeur que dans et par la pulsion salvifique qui en est le moteur et la destination.

Sur un autre plan, l'on peut supposer que la mort du dieu sur la croix a quelque chose d'absurde et d'horrifique. Elle représente une forme de dissolution de l'omnipotence divine soudain cassée et abolie. Ne subsiste plus qu'une statue effrayante, un récipient de douleur, une force usée et un déguisement qui, en apparence du moins, ne semble plus être le signe de quoi que ce soit de substantiel : sinon l'apothéose du sadisme ; une mort abjecte, menacée, en son noyau, d'être un signifiant sans signifié[24]. Ce serait oublier que la mort et le mort dont il est question ici ne sont pas n'importe quel(le)s morts. Ils ne signifient point qu'il n'y a plus rien devant soi ; ou encore que *l'être* et *le souffrir* se sont épousés au point où rien, plus rien d'autre n'est désormais possible. Le corps du mort sur la croix ne se ramène point à sa choséité fondamentale. En effet, d'un côté, la dimension figurative est là, poétique, vêtue d'apparence : l'autre face de l'ombre.

Sur un autre plan, le dieu qui va à la mort n'y va pas uniquement pour lui-même. Il y va aussi pour tous les autres : l'humanité dont il a partagé l'expérience. Ne s'est-il pas frotté au monde humain, à ses sensations : la faim, la soif, les funérailles, la peine, la douleur, la joie, la mort et les larmes ? Son ministère ne l'a-t-il pas conduit à la bordure de la divination, de la magie et de la thaumaturgie ? N'a-t-il pas marché sur les eaux, multiplié le pain, changé l'eau en vin ? N'a-t-il pas fait l'expérience de la légèreté : le vin, la fête, le chant, le chatouillement, toute cette matière spiritueuse, d'où naît la graine ; d'où naît la sensation ? S'il prend donc sur lui-même son trépas et celui des autres, c'est précisément pour ouvrir à un « pas encore », à un « restant » en attente, à un « pouvoir être » dont l'accomplissement se situe au-delà de toute expérience sensible. Sa mort n'est donc pas qu'une simple mort biologique. Elle est, de ce fait, loin de constituer le terme absolu de l'existence. Au contraire, dans le trépas, la figure du dieu est supposée se révéler dans toute son effectivité, la mort du Christ sur la croix devenant le moyen par excellence d'une égalité de l'homme avec la divinité[25]. Par le biais de la résurrection, la corporéité du

dieu se soulève de la sphère inerte à laquelle l'impartit, pendant trois jours, l'état de cadavre ; puis, abolissant ses propres limites, elle accède au langage de *l'éternité*. Sur ce prédicat d'éternité repose désormais la puissance onirique constitutive du christianisme.

Les éléments constitutifs de cette puissance onirique sont de plusieurs ordres. Il y a, d'abord, le dieu *disparu*. « Parti » pendant trois jours, il se rend invisible. Il est plongé dans l'opacité des ténèbres, dans la grande scène obscure de la mort, en ce lieu où tout, soudain, s'estompe et se brouille. Mais alors qu'il se trouve amarré à cet espace de l'invisible, partout son spectre plane, se condense, et renvoie sans cesse à une image et à des signes qui remplissent le réel d'un contenu inédit. Le dieu disparu surcharge et sature l'enveloppe de la vie : ces régions de l'existence où les diverses nappes du passé et les mondes du présent tombent comme dans le vide, ouvrant des digues d'un réel autrefois insoupçonné. Il y a, ensuite, le dieu *revenant*. Car, si le dieu s'efface empiriquement et, pendant trois jours, sombre dans la zone du souvenir et du rêve, c'est pour mieux resurgir de l'ombre et de l'ellipse et entreprendre un voyage par-delà les apparences. Il y a, enfin, la libération du corps et de la plénitude sensorielle. Cette libération est le prélude à l'expansion de l'espace et à l'étirement du temps vers l'infini : le point d'indiscernabilité, l'éternité. Dans cette perspective, la résurrection représente l'entrée dans un autre monde, inassignable, avec ses mouvements, son innocence, son étrange clarté, sa puissance de suspension de l'histoire et sa puissance de transcendance de cette même histoire.

C'est à ce prédicat que peuvent désormais se convertir Juifs et Gentils : la notion selon laquelle la mort relève du domaine des apparences, et qu'au fondement de la vie se trouve le principe d'*immortalité*. La figure humaine épousée par le dieu se dépouille, grâce à la mort, de la choséité dans laquelle elle était enserrée. Et, dans un geste de profanation inouï, elle pénètre dans un autre être, au-delà de toute représentation sensible, au-delà de toute temporalité, dans une zone infinie et illimitée dont le propre est qu'elle échappe, pour toujours, à la violence de la mort. L'on peut par conséquent affirmer, à la suite de Feuerbach, que la résurrection du Christ constitue la satisfaction du désir humain d'une certitude immédiate concernant sa durée personnelle après la mort – l'immortalité personnelle en tant que fait indubitable.

Tel est le destin du christianisme avant sa bureaucratisation et sa transformation en une puissante machine, c'est-à-dire son institutionnalisation en tant que régime particulier de domination. À l'origine se trouvent, en effet, des gens qui s'efforcent de comprendre ce que l'un d'entre eux, un certain Jésus de Nazareth, crucifié sur la croix par la puissance romaine, a signifié et signifie *hic et nunc*. Ils élaborent un *récit* de sa vie et de sa mort, en tant que cette vie et cette mort ont *fait événement*, ont laissé des *traces*. Ce récit se veut, en même temps, le récit du sens qu'ils attribuent à ce qu'ils disent s'être passé, et dont ils s'efforcent de faire *mémoire*. Du coup, l'écriture ou, plus précisément, la proclamation de la biographie du dieu est, ici, inséparable du travail d'élaboration d'une mémoire signifiante qui doit engager la vie de ceux qui la proclament ou s'y réfèrent. De ce travail de mémoire s'invente progressivement une *tradition*. Une fois cette tradition inventée – ou parallèlement à son invention – se pose le problème de sa transmission de génération en génération. Mais cette tradition se pluralise puisqu'elle est réinventée sans cesse, au sein d'espaces appartenant chaque fois à des épistémês concurrentes. Et donc il faut chaque fois trancher, discriminer, exclure. Cette tâche revient à une autorité qui, à force de s'exercer, s'autonomise et produit sa propre logique, se construit son propre univers de sens qu'elle s'efforce d'imposer en recourant à tous les moyens.

Quel que soit l'angle à partir duquel on le considère, le discours sur l'unicité du dieu surgit donc, historiquement, comme une proposition narrative. Il se développe en une tradition interprétative qui se veut signifiante. Mais qu'interprète cette tradition, sinon ce qu'elle appelle elle-même le *royaume*, c'est-à-dire, en rigueur de terme, toute une idée de l'homme et de ses limites, du temps et de la durée, du pouvoir et de ses finalités, de l'ordre et de la mort ? Ce discours sur le dieu est donc, dans son principe et dans ses fondements, un discours sur l'existence humaine. Le problème est de savoir ce qui donne à ce discours son pouvoir de vérité, sa marge de plausibilité. Historiquement, c'est d'abord la façon dont cette proposition narrative parvient à annexer les réseaux de sens du paganisme gréco-romain, et notamment les grandes questions auxquelles cherchent à répondre les cultes des mystères.

L'une de ces grandes questions est, en effet, celle du *gouvernement du monde*, c'est-à-dire la maîtrise du cours de la nature, de la croissance des jours, du mouvement de la végétation, de la multiplication du bétail, de la

prospérité des humains, du rendement de la terre et des troupeaux, des succès dans les guerres. Dans la mesure où l'on suppose que le gouvernement du monde est exercé par des puissances, il se pose le problème de savoir comment organiser un système de médiation grâce auquel l'homme puisse être associé à cette tâche, l'infléchissant dans le sens de l'élimination de la malfaisance. L'association de l'homme au gouvernement du monde nécessite l'invention d'une économie rituelle dont la visée fondamentale est de capter les forces et les puissances ou, en tout cas, d'en assurer la régulation. Le caractère public de ces rituels montre bien qu'il s'agit d'actes d'intérêt commun et qui, à ce titre, font partie prenante d'un régime de vie sociale[26].

L'autre question majeure à laquelle tentent de répondre les cultes des mystères est la *civilisation des domaines de la mort.* Les cultes prétendent, en effet, garantir à leurs initiés le privilège spécial qu'est l'accès à une connaissance pratique des mondes de la mort. Ce privilège est, spécifiquement, celui de *l'immortalité*. Au cœur de cette démarche se trouve l'idée selon laquelle l'existence terrestre ne constitue point un terme à la vie. Une autre existence, au-delà de celle-ci, est de l'ordre du réalisable. La garantie de survie découle elle-même de quelques exemples pris dans la vie même des dieux. Ces derniers auraient inauguré et institué un cycle de vie sans fin que les initiés pourraient se réapproprier. Par exemple, Dionysos, dévoré par les Titans, renaquit immortel. Coré était descendu au pays des morts avant de revenir auprès de Déméter. Attis avait connu les chemins de la mort et de l'immortalité puisqu'il avait été ressuscité.

L'idée chrétienne de résurrection des morts n'est donc pas une idée neuve. Au demeurant, elle avait été développée dans les cultes d'Isis et d'Osiris dans l'Égypte antique. Au moment où le christianisme entame son expansion, l'hellénisation de ce culte est fort avancée. En le culte d'Osiris était récité l'acte par lequel un dieu avait été ressuscité, c'est-à-dire remis dans l'intégralité de sa personne. La différence avec la résurrection du Christ réside dans le fait qu'Osiris n'exista pas personnellement. Le rituel qui porte son nom aurait été, à l'origine, un *mime* des funérailles royales qui se démocratisa peu à peu. Au moment où le christianisme s'en empare et le consolide, la métaphore de la résurrection est, depuis longtemps déjà, « dénationalisée » et transformée en rituel accessible à tous les morts[27]. En établissant un lien direct entre la résurrection, le principe messianique et le fantasme de la délivrance, le récit chrétien dote la métaphore de la

résurrection d'une puissance inouïe. Dans le christianisme, *l'idée de la non-mort* est prise en charge à travers le corps d'un homme dont la fin combine les aspects d'un suicide et d'un meurtre politico-religieux. Dans un geste radicalement orgiaque, cet individu passe à l'acte et *est passé* à l'acte, tout à la fois.

Nous avons vu que le monothéisme biblique repose sur un imaginaire tribal caractérisé par le repli et la clôture sur soi. Au demeurant, la dynastie davidique ne posséda ni ne revendiqua jamais d'empire universel, préoccupée qu'elle était de fixer une limite à la puissance de l'oubli. Face à la vulnérabilité historique des Juifs, il fallait, en effet, que Yahvé se souvienne constamment, notamment dans les temps de détresse. Il ne fallait pas qu'il oublie son peuple. Du coup, en judaïsme, il n'y eut jamais de récit sur *l'Un* sans une *pratique du mémorial*, c'est-à-dire de l'action divine dans le présent et de ses interventions dans le passé, de ses promesses pour le futur. D'autre part, en affirmant que Dieu seul est Dieu (et donc que le pouvoir n'est pas Dieu), la tradition judaïque fit peser en permanence, sur le pouvoir, une sorte de soupçon de vouloir usurper les attributs divins et, ce faisant, d'organiser l'infidélité par rapport à l'alliance qui, elle, était postulée comme signifiant central. Et ce fut le sens de cette alliance qui, dans le discours sur l'unicité de Dieu, fit l'objet d'une articulation à diverses époques de l'histoire. Les règles, les actes, les rites, les symboles, bref l'inscription dans une histoire s'opéraient en relation à elle. C'est d'elle dont on se souvenait. Et c'est elle que l'on demandait à Yahvé de ne point oublier.

À l'opposé, le monothéisme chrétien prit appui sur l'idée d'un *dominium universel*, aussi bien dans le temps que dans l'espace. Il fit preuve d'appétits conquérants, dont les conversions ne sont qu'un aspect. L'histoire du christianisme est celle de la montée en hégémonie d'une secte dont le statut public est transformé par l'édit de Constantin. L'omniprésence de l'Église médiévale dans la société s'amorce à partir du moment où les chrétiens cessent d'attendre une fin du monde imminente. L'Église s'investit, dès lors, dans la mise en œuvre de fonctions normatives et juridiques qui touchent pratiquement tous les domaines de la vie, du mariage à l'usure, en passant par l'état civil, les procédures judiciaires, la création d'un système scolaire, la sacralisation de l'autorité sociale, la condamnation des hérésies, la définition des normes régissant les usages du sexe et du plaisir. Entre le IVe et le VIe siècle, un processus

d'institutionnalisation et de bureaucratisation achève de donner à l'Église la physionomie d'une redoutable machine. Ces développements débouchent, vers le XIe siècle, sur les conflits de compétence entre la papauté et l'empire.

L'affirmation du statut politique du christianisme repose sur l'idée selon laquelle la révélation doit se vérifier historiquement. Or, au cœur de ce paradigme gît un projet totalisant qui perçoit le politique comme un instrument nécessaire à son effectuation. Le champ d'exercice de la seigneurie du Christ est, en effet, le monde dans son ensemble, en toutes ses activités et en toute son étendue. Le monde entier étant son *dominium*, l'Église et les princes sont chargés de l'y faire connaître. Au sein de cette économie universelle, l'Église doit remplir des fonctions d'intermédiation. Au pape échoit une sorte de pouvoir vicaire. Les princes doivent faire, quant à eux, une politique chrétienne. Leur pouvoir n'a pratiquement aucun fondement autonome. En effet, rien n'échappant à la seigneurie du Christ (pas même le pouvoir politique), tout a un fondement christologique. Le gouvernement du prince ne se justifie que parce qu'il s'insère dans une économie générale du salut qui dépasse son objet apparent.

Le prince lui-même tire son éminence du fait qu'il est un des bras de Dieu, l'instrument du Roi céleste pour le gouvernement du monde. Il n'a pas d'existence propre. L'on est ici face à une conception ministérielle du pouvoir royal qui, elle-même, puise dans une certaine idée de la souveraineté divine et de sa mission universelle. S'impose en effet au pouvoir temporel le devoir de réaliser une société chrétienne, de conduire une politique chrétienne. Au repli tribal sur le groupe, au monde clos sur lui-même caractéristique de l'économie biblique de l'Un s'oppose donc une dynamique impériale, la volonté d'expansion et d'universalisation propre à l'économie chrétienne de la transcendance.

Rien ne marque mieux cette différence que la politique des croisades et de la « Terre sainte ». Cette politique s'inscrit en droite ligne de l'idée selon laquelle le Christ possède sur le monde non seulement le *dominium* et le droit de commander, mais aussi l'*imperium* de fait : la domination active. De son statut de chef de l'humanité découle la revendication d'un empire universel. Autrement dit, son pouvoir de régir est indissociable de son droit de propriété. Ce droit de propriété s'exerce naturellement sur les terres dites chrétiennes. Sa souveraineté et sa domination s'étendent « de la mer à la mer jusqu'aux extrémités de la terre ». Il s'ensuit qu'en fait, les biens des infidèles lui appartiennent, et ceci en vertu de l'universalité de son règne :

ce qui ouvre tout droit la voie au *droit de conquête*. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter la politique des croisades. La Palestine était perçue comme le lieu concret et historique de la présence du Christ et de sa vie terrestre. Ce lieu avait été acheté sur la croix, par le sang. C'était, en un mot, le centre de gravité à partir duquel le Christ embrassait le monde entier. C'est grâce à ce lieu qu'aucun territoire ne lui échappait désormais. Son droit de propriété et de conquête s'exerçait donc, ici, à des titres particulièrement éminents. En fournissant soldats et ressources pour libérer ce coin de terre des infidèles, les princes chrétiens militaient sous l'étendard de la croix.

Érotiques de l'altérité

On retrouve la même volonté, le même désir de totalisation dans le projet salvifique la troisième figure de la libido divine : le phénomène de la *conversion*. Historiquement, le projet salvifique acquiert une plausibilité dans le contexte de ce que l'on a appelé les conversions. Au point de départ comme au point d'arrivée de la conversion se trouve toujours le langage. Ce dernier passe d'abord par la prédication, c'est-à-dire une manière d'user du pouvoir de persuasion. Mais aucun langage ne pouvant exister sans interlocuteur, il apparaît très vite que le décalage entre les mots, les signes, les métaphores utilisées par les prédicateurs et leurs référents ne posent pas seulement le problème général de ce qui est intelligible et compréhensible au cœur d'une rationalité. Est également en jeu la question plus particulière du langage dans sa relation à la violence.

Tel est notamment le cas lorsqu'il s'agit de susciter l'adhésion à l'idée d'un dieu unique. D'abord, parce que le nom même du dieu relève, avant tout, du langage des sons, avec toute la part d'arbitraire qui en est le corollaire. Or, quel que soit ce que disent les sons, ils le disent, en général, sans extériorisation figurée, sans images. Du coup, le nom du dieu et l'essence du divin ne se recouvrent ni complètement, ni nécessairement. Pour reprendre les termes de Nietszche traitant d'autre chose, le mot « dieu » qui jaillit de la bouche de l'homme est toujours, quelque part, saturé de représentations conscientes et inconscientes. Afin de surmonter l'arbitraire du son qu'est le nom du dieu unique, il faut doter ce dernier d'attributs. Il faut lui assigner des propriétés qui permettent de savoir qui il est. Il faut lui donner un contenu, bref, le remplir. D'où le va-et-vient constant, aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme, entre ce que

le dieu est, qui il est, ce qu'il projette ou promet de faire et ce qu'il fait, dans l'actualité. Cette manière de poser le nom du dieu dans un jeu de fonctions implique que son nom l'appelle constamment à quelque chose. Il n'est plus de nom du dieu sans un registre d'actions qui motivent sa nomination et font qu'il ne reçoit de nom que parce qu'il a fait quelque chose. C'est la raison pour laquelle, aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme, la généalogie du dieu, l'histoire de ses naissances, se confond à l'histoire de la création, de la constitution des mondes. La conversion participe de la *constitution des mondes* ; de ce qui advient pour la première fois.

Mais l'acte de conversion participe aussi de la déconstruction des mondes. Convertir l'autre, c'est l'inciter à abandonner ce en quoi il croyait. Théoriquement, le passage d'une croyance à une autre devrait entraîner la soumission du converti à l'institution et à l'autorité en charge de proclamer la nouvelle croyance. Dans les faits, chaque conversion a toujours été, ne serait-ce qu'en sous-main, une opération de tri. Dans ce sens, elle a toujours exigé, de la part du converti, l'exercice actif de son jugement. Dans le prolongement du sens indiqué ci-dessus, l'on suppose également que celui qui se convertit accepte, dans sa vie concrète de tous les jours, d'assumer les conséquences pratiques de cette soumission et de ce transfert d'allégeances. Si l'on s'en tient à cette définition, toute conversion devrait donc entraîner, du moins en théorie, une altération fondamentale des modes de penser et de se conduire de celui qui prend sur lui d'y procéder. Dans cette perspective, l'on sous-entend que l'acte de se convertir devrait aller de pair avec l'abandon des repères familiers, que ceux-ci soient culturels ou symboliques. Il s'agirait donc d'une mise à nu.

En se dévêtissant, le néophyte déplacerait le centre de gravitation de son être. Épreuve de défamiliarisation et de dépaysement, la conversion l'éloignerait de sa famille, de ses parentés, de sa langue et de ses coutumes, parfois de son environnement géographique et de ses proximités sociales, bref, des différentes formes de son inscription dans une généalogie et un imaginaire. C'est cet éloignement qui permettrait au néophyte de se fixer dans un horizon absolument autre – horizon que le paganisme, dans son horreur, ne peut plus, ni atteindre, ni récupérer. Autrement dit, grâce à l'acte de conversion, le sujet atteindrait une sorte d'altérité de soi et, dans un déphasage spectaculaire d'identité, adviendrait ainsi à son être dont la fonction serait de faire reluire en lui le visage même du dieu. Or ici

également, l'expérience montre que toute conversion repose toujours quelque part sur un malentendu. Elle a toujours, dans sa constitution, un caractère composite, hétéroclite et baroque[28]. À ce titre, elle participe de phénomènes d'hybridation, l'érosion des références anciennes et des manières de faire « traditionnelles » allant toujours de pair avec la réécriture des fragments des mémoires nouvelles et une redistribution de la coutume.

Par ailleurs, d'un strict point de vue théologique, le sens de la conversion ne s'épuise pas dans le seul mouvement de constitution profane d'un nouveau sujet. En effet, il n'existe pas de conversion sans que celle-ci soit, pour ainsi dire, consumée. Certes, cette consummation a-t-elle lieu dans l'exercice quotidien de la vie. Elle ne prend cependant son sens plénier qu'au terme de celle-ci, c'est-à-dire dans le mouvement qui va de l'existence au tombeau puis à la vie éternelle. Dans cette perspective, se convertir, c'est s'inscrire dans une temporalité et une durée particulières. Cette durée est celle du futur inépuisable qu'est l'infini, le temps de l'éternité, celui qu'inaugure l'existence divine elle-même et son prolongement dans la rédemption du corps et de l'âme, et dont le point d'achèvement – si tant est qu'il existe – est la parousie. Or, comme on le sait, le temps de la rédemption n'a de sens que par rapport à celui de la création, elle-même posée comme terme originaire au sein duquel vient s'abolir le néant entendu comme expérience de la mort et *régime particulier de l'impossible*.

D'autre part, dans la tradition chrétienne, création et rédemption sous-entendent la sortie de, puis la transcendance d'une condition originelle et primordiale de désordre et de *péché*, c'est-à-dire précisément de mortalité. C'est contre ce chaos et cette mortalité (qui se produit dans et s'exerce à la fois contre le corps et l'âme) que l'acte de créer vient comme pour exercer sa violence salvifique. Du coup, le salut dont il est question n'est pas simplement l'ajournement de la mort : il est l'abolition du principe même de mortalité. On peut donc dire, d'un point de vue théologique, que la conversion est une manière d'exercice de la violence contre la condition de mortalité : le passage qu'effectuerait le « converti » irait de la mort à la vie ou, en tout cas, à sa promesse. Ceci tendrait à signifier qu'il n'y a pas de conversion hors d'un acte de destruction et de violence contre un état de fait ancien, une condition coutumière à la place de laquelle l'on cherche à substituer autre chose[29]. Empressons-nous d'ajouter que dans le cas de l'Afrique, cette violence et cette destruction se sont presque toujours

déployées au nom d'une matérialité spécifique : celle qui est supposée opposer un régime de vérité d'une part et un ordre de l'erreur et du mensonge de l'autre.

Au point de départ de la conversion des païens au fantasme de *l'Un* se trouve donc toujours la certitude de posséder ou d'avoir trouvé une définition irréductible du monde, de ses origines et de ses fins, bref, de sa vérité et de son sens. La position de cette vérité et de ce sens serait établie pour toujours, c'est-à-dire qu'elle vaudrait pour tous, en tout temps et en tous lieux. Elle se situerait au-delà de toute temporalité visible et matérielle. Il ne s'agirait plus, dès lors, que de la dévoiler. Or, tout comptes faits, le lieu de ce dévoilement, son mode de réalisation est, avant tout, le langage. En d'autres termes, le noyau de toute entreprise de conversion est, non pas le langage en tant que tel, mais le travail sur le langage. Pas n'importe quel langage cependant : le langage d'une expérience en effet, mais aussi le langage d'une connaissance. Non point que l'un précède l'autre. Mais dans le sens où la connaissance trouve sa traduction dans une praxis et où la praxis se mue en savoir. Sur un autre plan, expérience et connaissance de quoi, sinon *de quelque chose d'absolument étrange*. Expérience d'un étonnement, d'une merveille ou, disons, d'une « parole révélée » que l'on se met à vivre sous la forme du désir, du ravissement et de la possession : désir, possession et jouissance du divin[30]. Se trouve ainsi inscrite au cœur de toute conversion une relation d'un type particulier puisque tout en empruntant aux deux catégories, elle n'est ni purement biologique, ni purement érotique.

C'est, pour ainsi dire, cette intelligence directe et cette jouissance du divin que l'acte de prosélytisme s'efforce comme de faire don aux païens, dans une sorte de geste dont le caractère charitable et généreux n'exclue jamais la violence. Cette violence a cette particularité qu'elle s'effectue à travers un travail de torsion du langage, des signes et des objets, sa finalité étant de produire, à partir d'un discours exorbitant sur Dieu, un lieu commun et une généralité : précisons, un universel. L'on a parlé tantôt d'un travail sur le langage. Pas n'importe quel travail cependant. Mais cette sorte de mise à l'envers où jouissance et sens font corps ; où la raison ayant été poussée aux extrêmes limites du possible et le noyau original de sens ayant été fissuré et l'expérience nécessaire à l'autorité ayant été détruite, le langage bascule dans une sorte d'insaisissable tremblement, d'hébétude et d'apparente infirmité. Il se retrouve précipité sur les rebords du non-sens,

au voisinage même de la folie : ce qui, paradoxalement, n'a pour effet que de dramatiser encore davantage l'immensité inépuisable de ses possibles.

Concluons en trois temps. Premièrement, tout pouvoir repose sur un *fantasme originaire*. Deux points de frottement des fantasmes originaires sont la sexualité et la mort[31]. Le fantasme du pouvoir et le pouvoir du fantasme consistent à frotter ces deux imaginaires, à les frotter constamment, jusqu'au point de combustion. Et la domination n'est rien d'autre que le fait, pour les dominants et le reste, de partager, quant au fond, les mêmes fantasmes. Deuxièmement, la conversion suppose toujours l'entrée dans le temps de l'autre. Ce dernier capture, ce faisant, le soi converti, là où il se trouve. Du coup, ce soi se place dans une position telle qu'il peut être parlé par le dieu qui s'est saisi de lui. Mais il s'agit toujours, au départ, d'être habité par une altérité dont on n'a pas encore complètement conscience. Se convertir, c'est, dans ce contexte, rentrer dans une langue que l'on apprend en même temps qu'elle parle à travers le sujet possédé. C'est dans cette *parole à travers le sujet* que réside le commerce érotique. Ce commerce ne relève pas de l'ordre de la génitalité. Il relève de l'ordre du désir. Mais en tant que procédure érotique, le divin reste toujours étranger au sujet désirant. Troisièmement, l'enchevêtrement de la foi et d'une certaine forme de *stupéfaction* est nécessaire pour produire la vérité religieuse. Toute vérité religieuse, notamment lorsque cette dernière aspire à produire des effets d'universalité, s'expose toujours à être perçue, quelque part, comme une expérience de folie. La folie, dans ce contexte, ne doit pas être considérée dans son sens classique, c'est-à-dire en tant que forme de déraison et de marginalité, mais comme le lieu où le discours sur le divin qui cherche à s'expliquer à autrui et à se faire comprendre de ce dernier soudain s'épuise, épuise son sens et provoque comme une sorte d'étonnement et d'incrédulité, au point où l'on en rit.

---

1. D. SYLVESTER, *Interviews with Francis Bacon*, New York, Thames and Hudson, 1981.

2. Sur la notion de « libido », *cf.* S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1989 ; et, surtout, sa « théorie de la libido », *in Œuvres complètes*, XIX, Paris, Presses universitaires de France. Dans la conception jungienne, la libido n'a pas nécessairement partie liée avec la sexualité. *Cf.* JUNG, *Métamorphoses et symboles de la libido*, Paris, Aubier, 1931. Lire également O. RANK, *La volonté de bonheur*, Paris, Stock, 1972. Pour une critique radicale de la conception freudienne, se référer à G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

3. « Comme avec la sphère esthétique, l'éthique religieuse de la fraternité propre aux religions du salut est également dans un rapport de profonde tension avec la plus grande des puissances irrationnelles de la vie : l'amour sexuel », affirme M. Weber. Et de poursuivre : « Les rapports sexuels ont très souvent fait partie des orgies magiques ; la prostitution sacrée [...] a été le plus souvent une séquelle de cette situation, où toute extase passait pour "sacrée" ». Sur les rapports entre éthique religieuse et sexualité, *cf.* M. WEBER, *Sociologie des religions*, tr. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, pp. 438-447.

4. Telle est bel et bien la thèse freudienne, mais que l'on retrouve dans une bonne partie de la tradition occidentale. D'après cette thèse, les formes « supérieures » du religieux se trouveraient dans ces configurations où le cérémonial à effet magique est rejeté, tout rapport à la sorcellerie condamné, et où la « vie sensorielle » est peu à peu dominée par la « vie de l'esprit » et l'exigence éthique. *Cf.* S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, tr. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986.

5. Lire, à titre d'exemple, le témoignage d'HADEWYCH D'ANVERS : « Je désirais posséder mon amant [le Christ] tout entier, le connaître et le goûter dans toutes ses parties, sa personne jouissant de la mienne et la mienne demeurant là, attentive à ne pas tomber dans l'imperfection de manière à le contempler, lui la perfection même, en tout et pleinement. Alors il vint, doux et beau et splendide de visage et m'approchant avec soumission, comme quelqu'un qui appartient tout entier à un autre. Et il se donna à moi, comme d'habitude, sous la forme du sacrement, puis me fit boire du calice. Puis il vint lui-même à moi et me prit tout à fait dans ses bras et me serra contre lui et tous mes membres, éprouvaient le

contact des siens aussi complètement que, suivant mon cœur, l'avait désiré ma personne. Ainsi, extérieurement, je fus satisfaite et assouvie », *in* P. CAMBY, *L'érotisme et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1989, pp. 143-4.

6. Lire, à titre d'exemple, G. LAGUARDIA, « Santa Teresa and the Problem of Desire », *Hispanica* 63, 1980, pp. 523-530.

7. L'ascétisme, cet exercice supposé permettre la domination des désirs et l'humiliation de la chair et de sa concupiscence, n'y échappe point lui-même. L'expérience de l'ascétisme montre en effet qu'il n'y a point d'incompatibilité entre les jouissances charnelles et les noces de l'esprit. Bien au contraire, l'un est le support de l'autre. La maladie de la volupté, le mouvement des membres, l'éjaculation en prière (*in spiritualibus carnalis fluxus liquore maculantur*), bref les mouvements de la sensualité, tout ceci indique fort bien que l'extase religieuse simule le plaisir physique. Lire, par exemple, A. DE FOLIGNO, *Le livre de l'expérience*, Paris, Droz, 1975 ; Thérèse d'AVILA, *Vie écrite par elle-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1995 ; ou encore M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

8. Pour quelques indications, *cf.* S. MORENTZ, *Egyptian Religion*, tr. A. E. Keep, Ithaca, Cornell University Press, 1973, pp. 137-50 ; J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

9. Voir, par exemple, l'étude de S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, Paris, Gallimard, 1986. À la suite d'autres auteurs, Freud estime que le monothéisme juif dépend en très grande partie de l'épisode monothéiste de l'histoire égyptienne. La réforme d'Akhenaton ne survécut cependant pas à ce dernier. Moïse est, dans ce contexte, la figure qui sauva la religion d'Akhenaton de l'oubli. Il se tourna vers des étrangers [les tribus d'Israël qui deviendront plus tard le peuple], leur donna des lois, les introduisit dans la religion d'Aton, leur imposa des prescriptions plus strictes encore que celles qui étaient en vigueur dans la religion d'Aton, et finit par trouver la mort entre les mains de ses propres sujets. Freud voit en ce meurtre et en la tentative de l'oublier le point d'ancrage du rapport entre névrose traumatique et monothéisme juif. Les Juifs, affirme-t-il, furent écartelés entre le souvenir du destin qui avait été réservé à leur chef et législateur d'une part, et d'autre part la volonté de glorifier le nouveau dieu et d'effacer son caractère étranger. Sur d'autres aspects du rapport entre monothéisme égyptien et juif, *cf.* P. AUFFRET, *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études des structures littéraires*, Vandendhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981.

10. Repris de S. FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, tr. P. Koeppel, Paris, Gallimard, 1987, p. 159.

11. L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1968, ch. 9.

12. Lire T.H. ROBINSON, *The Decline and Fall of the Hebrew Kingdoms. Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1926.

13. B. LANG, « Yahvé seul ! Origine et figure du monothéisme biblique », *Concilium*, n° 197, 1985, pp. 63-64.

14. D. BALY, *God and History in the Old Testament. The Encounter with the Absolutely Other in Ancient Israel*, New York, Harper & Row, 1976, pp. 39-67.

15. Sur ces questions, lire R. GOETSCHEL, « Pouvoir et vérité dans la période formative du judaïsme palestinien », *in* M. MICHEL (sous la dir. de), *Pouvoir et vérité*, Paris, Cerf, 1981, pp. 122-43.

16. M. SILVER, *Prophets and Markets. The Political Economy of Ancient Israel*, Boston, Kluwer-Nijhoff Publishing, 1983. Sur le paysage divin en général et les rapports de Yahvé aux autres dieux, se reporter à W.F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London, 1968.

17. M. WEINFELD, « The Transition from Tribal Republic to Monarchy in Ancient Israel and its Impression on Jewish Political History », *in* D.J. ELAZAR, ed., *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, Boston, University Press of America, 1983, pp. 151-68.

18. Sur les écarts entre les proclamations et la pratique, *cf.* D. KYRTATAS, *The Social Structure of the Early Christian Communities*, London, Verso, 1987. Lire également C.F.D. MOULE, *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 ; J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London, Longman & Todd, 1980 ; et J.H. CHARLESWORTH, *Jesus Within Judaism*, New York, Doubleday, 1988.

19. On retrouve ce principe féminin jusqu'au pied de la croix, dans l'une des phases cruciales du processus de « rédemption ». Lire A. NEFF, « The Pain of Compassion: Mary's Labor at the Foot of the Cross », *Art Bulletin* 80, 1998, pp. 254-275.

20. Lire dans cette perspective T. HAYES, « A *Jouissance* Beyond the Phallus: Juno, Saint Teresa, Bernini, Lacan », *American Imago*, vol. 56, n° 4, 1999, pp. 331-355.

21. L'on trouvera une étude du cri chez G. DELEUZE, *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Éditions de la Différence, 1984, ch. 6-8. Lire C. FYNSK, « What remains at a crucifixion: Nietszche/Bacon », *in* S. GOLDING, ed., *The Eight Technologies of Otherness*, New York, Routledge, 1997, pp. 79-104.

22. W. REICH, *La fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche Éditeur, 1970.

23. *Cf.* ce récit de HADEWYCH D'ANVERS : « Mon cœur et mes artères et tous mes membres tressautaient et tremblaient de désir et – comme il m'est arrivé souvent – je me sentais si violemment et si effroyablement éprouvé qu'il me parut que si je ne donnais pas satisfaction à mon amant et que lui-même ne répondait pas à mon désir, j'allais mourir de fureur et finir furieuse. J'étais si terriblement et si douloureusement tourmentée par le désir amoureux qu'il semblait que mes membres s'en allassent par morceaux et que chacune de mes artères fût en travail [...]. » Cité par P. CAMBY, *L'érotisme et le sacré*, Paris, Albin Michel, p. 143. Ou encore ce récit d'A. DE FOLIGNO : « Un jour, je regardais la croix, et sur elle le Crucifié ; je le voyais avec les yeux du corps. Tout à coup mon âme fut embrasée d'une telle ardeur, que la joie et le plaisir pénétrèrent tous mes membres intimement. Je voyais et je sentais le Christ embrasser mon âme avec ce bras qui fut crucifié, et ma joie m'étonna. [...] Et il me sembla que mon âme entrait dans la plaie du Christ, la plaie du côté. Et dans cette plaie, au lieu de la douleur, je buvais une joie dont il m'est impossible de dire un seul mot », *in* A. DE FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, pp. 112-3.

24. Voir, à cet égard, les observations de J. LACAN, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII 1959-1960: The Ethics of Psychoanalysis*, tr. D. Porter, Paris, Seuil, 1986, pp. 261-2.

25. *Cf.* A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 73.

26. Pour les détails, lire A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Émile Noury, 1914.

27. Sur ces questions, se référer à E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965 ; A. MOMIGLIANI, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1963 ; R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, New York, A. Knopf, 1987. Sur les cultes des mystères et la métaphore de la résurrection, voir APULÉE, *Métamorphoses*, XI ; MORET, *Rois et dieux d'Égypte et mystères égyptiens* (1911) ; puis son *Rituel du culte divin journalier en Égypte* (1902). Lire aussi L. PETRIE, *Religion of Ancient Egypt* (1908).

28. Voir, par exemple, les conversions dans le Kongo ancien, *in* A. HILTON, *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

29. Lire dans ce sens F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.

30. Sur ce genre de lecture, *cf.* M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Seuil, 1986. Ou, dans une autre perspective, G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943.

31. Du « frottement », Rabiqueau dit : « Le frottement doux écarte les parties d'esprit d'air qui s'opposent au passage, à la chute d'une matière spirituelle, que nous nommons liqueur séminale. Ce frottement électrique fait en nous une sensation, un chatouillement, par la finesse des pointes d'esprit de feu, à mesure que la raréfaction se fait, et que cet esprit de feu s'accumule à l'endroit frotté. Alors la liqueur ne pouvant soutenir la légèreté de feu accumulé en atmosphère quitte sa place et vient tomber dans la matrice, où est aussi l'atmosphère : le vagin n'est que le conduit qui mène au réservoir général qui est cette matrice », *in* G. BACHELARD, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 54-5.

5

Du hors-monde

« Est-ce que cet homme est encore vivant ou mort ? »

Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse,* p. 17.

Dans ce chapitre, nous voulons penser la violence. Ou, plus précisément, nous voulons réfléchir sur cette sorte d'état de déchéance ou d'ineffectivité apparente qui a pour nom la mort. En prenant la violence de la mort pour objet de notre réflexion, nous voulons nous pencher sur ses formes d'accomplissement, la façon dont elle s'empare de toute substantialité, jusqu'au point où, ayant presque partout pénétré, rien, ou presque rien n'y fait plus exception, puisque, dans une large mesure, elle est devenue *l'état normal des choses*.

S'agissant également de la violence de la mort, c'est aussi l'Afrique actuelle que nous avons à l'esprit. Non parce qu'elle serait, plus que d'autres régions du monde, le pays de la mort et du délire immaîtrisé, où tout, ou presque tout, se terminerait toujours d'une manière lamentable, bien que cela soit parfois, hélas, le cas. C'est l'Afrique actuelle que nous avons à l'esprit en tant qu'elle surgit dans le discours moderne et contemporain comme cette nuit sans conscience, renvoyée à la lisière de la réalité, et dont Hegel disait qu'elle ne parvient pas à la différenciation en elle-même, non plus qu'à la clarté du "se-savoir" soi-même[1].

Il ne s'agit pas, ce faisant, de revenir sur les problématiques du continent comme « invention », l'histoire de cet imaginaire étant désormais fermement établie, et ses ressorts mis à nu[2]. Nous nous intéressons, en réalité, à deux choses et à la relation qui les unit. Il s'agit, d'une part, du poids de l'arbitraire engagé dans l'acte qui consiste à arracher au monde et à mettre à mort ce que l'on a, au préalable, décrété n'être rien : une *figure vide*. Il s'agit, d'autre part, de la façon dont le sujet aboli et dépourvu de puissance, repoussé plus loin encore, de l'autre côté, en arrière du monde

existant, dans le hors-monde, prend sur soi l'acte de sa propre destruction et prolonge sa propre crucifixion.

Mais qu'est-ce que cela signifie de *faire violence à ce qui n'est rien* ? Ou encore, qu'est-ce que cela signifie, pour celui que l'on a (ou qui s'est) enroulé dans la pure terreur du négatif et voué au travail de l'esclave, de se donner une mort prématurée et sans signification apparente – que cette mort advienne sous le signe du suicide, de l'homicide ou du génocide ? Et quel est le rapport entre ces deux gestes ? Il n'est guère possible de répondre à ces questions sans revenir au point de départ : qu'est-ce que participer d'une existence humaine ? Qui est un être humain et qui ne l'est pas et quelle est l'autorité qui fonde une telle distinction ? Si l'on n'est pas un être humain, qu'est-on alors ? Et quel est le rapport que les êtres humains doivent ou peuvent entretenir avec ce à quoi l'attribut d'humanité n'a pu être conféré ou a été dénié ? Enfin, qu'est-ce que tout ceci a à voir avec la naissance du sujet, et la relation entre liberté et servitude ?

Le rien de la chose

Partons-donc de cette espèce de tragi-comédie récente, qui aurait pu tout aussi bien ne pas avoir eu lieu, mais qui n'a, au fond, rien d'étonnant : la colonisation. Oublions, un instant, sa grossièreté, son théâtre de lubricités, son goût du grotesque, de ce qui est nu, mou, excentrique et dissolu. Faisons fi de sa propension à la frivolité, de la facilité avec laquelle elle s'abandonne, de façon fruste, à la jouissance animale[3]. Partons de la colonisation, non parce que, crime public et désir de génocide, elle fut une sorte de nuit inerte et stérile – ce que, quelque part, elle fut, du reste. Abordons la colonisation comme un fait arbitraire, contingent et abrupt. Abordons-la dans sa *généralité* et sous sa laideur sanglante, celle qui, partout, fit d'elle un tunnel vertigineux, hanté par la mort et par la corruption : bref, une idée-limite, aux confins du ridicule.

Traitant du monde colonial, de son arrangement, de sa disposition géographique et de la violence qui préside à sa constitution, Fanon évoque d'abord les casernes et les postes de police[4]. C'est sans doute parce que la colonisation est, avant tout, un écheveau, un ensemble de forces en exercice. Ces forces s'inscrivent en priorité dans un espace qu'elles s'efforcent ensuite de cartographier, de cultiver *(colère)*, d'ordonner[5]. C'est sans doute aussi parce que, tout en étant une terrible épreuve pour les colonisés, la colonie est d'abord un lieu où ces derniers vivent une

expérience de violence et d'ébranlement. Cette violence est portée par des structures et par des institutions. Elle est mise en œuvre par des hommes en chair et en os. C'est le cas du soldat, du commandant, du gendarme, du chef[6]. Elle est soutenue par un imaginaire, c'est-à-dire un enchaînement de signes qui se donnent chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté[7]. Elle s'infiltre aussi bien dans l'économie[8], dans la vie domestique que dans le langage, les consciences et les mentalités. Elle ne quadrille pas seulement l'espace. Elle poursuit le colonisé jusque dans son sommeil et dans ses rêves[9]. Elle produit une culture : elle est une pratique culturelle.

Tout ceci, on pourrait l'appeler *l'esprit de violence*. C'est cet esprit qui fait qu'elle est partout : elle est présence. Non pas différée, bien que cela puisse parfois être le cas, mais bien spatialisée, visible et immédiate, parfois rituelle, parfois théâtrale, très souvent caricaturale. Elle acquiert, de ce fait, ce caractère direct sans lequel le régime colonial serait placé dans l'impossibilité de s'épancher, de palper ses sujets, de maintenir avec eux un lien d'assujettissement. Du coup, au-delà de la ségrégation spatiale, il n'y a pas de violence en colonie sans un sens de la contiguïté, sans des corps rapprochés les uns des autres, de façon fugitive ou prolongée, bref, des corps engagés dans des formes particulières d'attouchement et de concubinage, un commerce, un accouplement[10]. Et c'est parce que le pouvoir en colonie a de l'indigène une perception tactile que cette violence ne participe pas uniquement d'une esthétique et d'une architecture.

Liée à l'exercice du langage, à une série d'actes, de gestes, de bruits et de sons, la violence coloniale participe aussi du geste phallique. Geste phallique, et, quelques fois, sadique dans la mesure où le colon pense et s'exprime d'abord par sa verge. C'est par elle qu'il parvient à se relier au monde qui l'entoure. Le lieutenant sélectionne, parmi les filles vierges, celles qui ont la peau la plus claire et le nez le plus droit. L'interprète commande qu'on les conduise au marigot ; qu'on les nettoie dans tous les recoins et particulièrement sous le cache-sexe. En effet, ne sont-elles pas trop sales pour être consommées crues[11] ? Sans sa verge, le colon n'est rien. Il n'a pas d'identité fixe. Grâce à sa verge, la cruauté du colon peut se dresser toute nue : en état d'érection. Croûton de chair qui bave sans arrêt, la verge du colon ne sait guère réfréner les mouvements brusques, même si, en apparence, elle prétend tenir compte des teintes et des odeurs. Tendu comme un arc, partout elle renifle, dévêtit, happe, râpe, cogne et halète. Elle ne plie jamais avant que d'avoir laissé, derrière elle, un ruisseau de

lait : l'éjaculation. Dans ces conditions, coloniser, c'est accomplir une sorte de coït bien propre, dont la caractéristique est de faire coïncider horreur et plaisir.

L'origine de ce coït se trouve, à y regarder de près, dans le langage. Ou, précisément, dans l'ambiguïté des rapports que le vocabulaire colonial entretient avec ce qu'il entend désigner : sa référence. Longtemps avant de conquérir la colonie et de la pénétrer, l'on tisse en effet des mots autour de ces terres lointaines et des gens qui les peuplent. Attardons-nous sur le cas de Hegel traitant de l'Afrique dans sa *Raison dans l'Histoire*[12]. Ce texte est, en effet, l'archétype de ce qui deviendra, plus tard, le langage colonial. Le discours hégélien considère l'Afrique – ou ce qui en tient lieu – comme un vaste monde tumultueux de pulsions et de sensations – tumultueux et opaque au point d'être pratiquement infigurable – mais que les mots doivent à tout prix saisir et ancrer dans une certitude fixée au préalable.

Selon ce préjugé originel, l'Afrique est le pays de la substance immobile et du désordre éblouissant, joyeux et tragique de la création. En rendre compte dans des mots ne signifie pas seulement capter ces moments privilégiés au cours desquels tout le sensible coagule. C'est aussi s'exprimer *sans frein*, dans une sorte de vierge énergie, en un mouvement qui, pour faire surgir le réel et le représenter, exige du sujet du discours qu'il se noie dans les mots. Et qu'il refasse, en sens inverse, le chemin du sens et de la raison[13]. Pourquoi ? Parce que « le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes. Nous ne devons penser ni à un Dieu spirituel ni à une loi morale ; nous devons faire abstraction de tout esprit de respect et de moralité, de tout ce qui s'appelle sentiment, si nous voulons saisir sa nature. Tout cela, en effet, manque à l'homme qui en est au stade de l'immédiateté : on ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain »[14].

Or, dans un cadre où chaque mot prononcé l'est dans un contexte d'urgence – l'urgence de l'ignorance[15] – il n'est possible de refaire, en sens inverse, le chemin du sens et de la raison qu'en saturant les mots, qu'en recourant à une sorte de pléthore verbale, qu'en provoquant une suffocation des images. D'où le caractère heurté, bégayant, abrupt, et finalement *vide* du récit colonial. Dans le cauchemar hégélien par exemple, chaque pays africain possède ses propres sorciers. Ces derniers, affirme-t-il, se livrent à des cérémonies spéciales accompagnées de toutes sortes de mouvements

de danses, de bruits, de cris. Ils édictent leurs ordonnances au milieu d'un vacarme indescriptible. Si, par exemple, l'armée est en guerre et que surviennent d'épouvantables ouragans, les sorciers doivent s'acquitter de leur tâche en menaçant les nuages, en leur intimant des ordres afin de les apaiser.

De même, en période de sécheresse, ils doivent faire pleuvoir. « Pour ce faire ils n'invoquent pas Dieu. Le pouvoir vers lequel se tournent ces hommes n'est pas un pouvoir supérieur, puisqu'ils croient produire eux-mêmes ces effets. Pour se préparer, ils se mettent dans un état d'enthousiasme extraordinaire. Avec des chants et des danses furieuses, en mangeant des racines et en buvant des liquides enivrants, ils se mettent dans un état de transe extrême et profèrent alors leurs commandements. Quand ces ordres restent longtemps infructueux, ils désignent parmi les assistants, qui peuvent être leurs parents les plus chers, ceux qui doivent être massacrés, et les autres les dévorent... Souvent le prêtre passe plusieurs jours en proie à un état dans lequel il est livré à la folie, tue des hommes, boit leur sang et le fait boire aux assistants. Ainsi quelques hommes seulement ont, en fait, le pouvoir sur la nature, et eux-mêmes ne l'ont que lorsqu'ils s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes en un état d'horrible exaltation. »

Cette économie verbale fonctionne selon des lois à peine cachées. L'on s'empare d'abord d'anecdotes, de fragments du réel, de choses éparpillées et discontinues, dont on n'a pas été le témoin direct, mais dont on tient le récit d'une chaîne d'autres intermédiaires. On les extrait ensuite de toute temporalité. On neutralise l'entière variété de leurs formes. On les affranchit de tout code local. À partir de ces débris du réel et de l'écume de la rumeur qui les charrie, l'on esquisse des croquis furtifs, des scènes que l'on réorganise à sa guise, des tableaux mouvementés et intenses, bref, un axe dramatique dont les mots et les images se résument, en fin de compte, à une ou deux choses. Lorsqu'ils ne commentent pas la bouffonnerie, la jouissance vive et les appétits de destruction, ils disent le malheur, les convulsions, le désastre accompli ou en voie de l'être, le démembrement, la terreur instantanée. Peu importe que les mots ne se rapportent à aucun événement précis, pourvu qu'ils préservent aux phénomènes que l'on prétend décrire tout leur poids d'immédiateté brute – pourvu qu'ils témoignent du primat de la sensation et de la radicalité du dérèglement.

Ainsi en est-il lorsque l'on évoque ce que l'on appelle, par exemple, le *fétiche*. Hegel définit le fétiche comme un objet dans lequel, face au libre vouloir de l'individu, se manifesterait une autonomie objective. Dans le cas africain cependant, cette objectivité n'est rien d'autre que l'arbitraire individuel parvenant à la contemplation de lui-même. En d'autres termes, dans le fétiche africain, le libre vouloir reste maître de son image. Ce que les Africains se représentent comme le pouvoir du fétiche n'est pas quelque chose d'objectif, de solide en soi-même, de différent de celui qui l'a fabriqué. Le fétiche reste en le pouvoir de son fabricateur, et ce dernier peut lui faire violence s'il n'agit pas selon sa volonté. Les formes de vengeance contre le fétiche sont nombreuses. D'un côté, on peut le destituer et élever, à sa place, un autre fétiche au rang de puissance supérieure. De l'autre, on peut le bâtonner, ou même le détruire et l'éliminer en même temps qu'on crée un autre. Tout ceci veut dire que le dieu de l'Africain reste en son pouvoir. On le crée et on le dépose à plaisir. Il ne s'élève pas, par conséquent, au-delà du libre vouloir, poursuit Hegel, avant de conclure : « Un tel fétiche n'a ni l'autonomie religieuse, encore moins, l'autonomie artistique. Il reste une pure créature qui exprime l'arbitraire du créateur » et qui demeure toujours sous son contrôle.

Cette économie verbale ne change guère lorsqu'on évoque de présupposées traditions de cannibalisme. « À l'occasion de fêtes, des centaines de prisonniers sont torturés et décapités, et leur corps sont rendus à ceux qui les avaient fait prisonniers et qui en font ensuite la distribution. Dans certains endroits, on a vu de la chair humaine exposée sur des marchés. À la mort d'un individu riche, des centaines d'hommes sont tout bonnement massacrés et dévorés. Les prisonniers sont assassinés et taillés en pièces, et la règle veut que le vainqueur mange le cœur de son ennemi tué. Dans les incantations, il arrive souvent que le sorcier tue le premier venu et le donne en pâture à la foule. » Les défunts eux-mêmes seraient passibles de punition. Lorsqu'on n'ensorcelle pas les morts, on les apaise ou les contraint au moyen des plus horribles atrocités.

À force de coller des morceaux du réel les uns aux autres, le discours colonial finit par produire une totalité close et solitaire qu'il élève ensuite au rang de généralité. Ainsi enferme-t-on la réalité dans le périmètre d'une folie pré-ordonnée. Comment en serait-il autrement puisque le réel n'est plus perçu qu'à travers le miroir d'une perversité qui est, en vérité, celle du sujet qui énonce ce discours. Le langage colonial progresse donc, sourd

à ses muettes vibrations et se répétant sans cesse. Sous son empire, autrui n'est jamais lui-même. Il est toujours l'écho de notre irréductibilité. Voilé à son propre regard, prostré dans un postulat d'irréel qui le porte, l'institue et le ridiculise tout à la fois, ce langage appartient au registre de la *dépense inutile* : « Ce qui détermine le caractère des nègres est l'absence de frein. Leur condition n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation. Tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique. Les plus anciens renseignements que nous ayons sur cette partie du monde disent la même chose. Elle n'a donc pas, à proprement parler, une histoire... Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle. »

Mais pour rentrer en entier dans la spirale qui mène au coït, le discours colonial doit, comme dans l'acte de la copulation et du viol, fouiller, lécher et mordre, monter et descendre, bref, besogner, cogner son objet sur un mode répétitif, jusqu'au point d'assouvissement maximal. Il doit littéralement se dépenser en creusant dans l'itération. C'est l'une des raisons pour lesquelles il est un discours d'incantation. Reprise de rumeurs et d'échos sans cesse amplifiés, il prétend jeter un éclairage sur des choses dont il fait sa hantise et son obsession, mais dont, à la vérité, il ignore tout. Voilà pourquoi il est, sans cesse, en train de courir derrière son ombre. Nous avons affirmé que cette course commence bien avant la conquête et la pénétration. Elle se poursuit longtemps après. Dans les deux cas, le langage colonial se déploie presque uniquement sur le mode de l'auto-érotisme, c'est-à-dire, d'après Freud, selon le modèle de la bouche qui se baise elle-même – et, faut-il ajouter*, jouit de soi*. Une fois l'occupation accomplie, le conquérant, comme le colonisé, n'ont guère le temps de connaître le charme de l'innocence infantile. Leurs langages respectifs se réalisent sous la forme de pulsions qui, dans la plupart des cas, se referment presque toujours sur des creux[16]. La colonie peut donc être définie comme une suite de creux.

Le premier creux, c'est l'espace physique. Il est fait d'étendues monotones, d'horizons immenses qu'environne une sorte de silence, de calme et de paix fictive : l'indolence, le temps mort de la vie. Ces immensités ainsi que la chaleur qui les accable et qui les étouffe

rendent le colon nerveux, et seul le déclin du jour lui apporte quelque repos bien vite perturbé par quelque bruyant tam-tam ou quelque conteur de légende[17]. Sous les Tropiques en effet, la vie, faite de fatigue et suspendue comme sur un fil, ne reprend jamais petit à petit que pour être, à nouveau, détruite dans un cataclysme. Fléaux, sécheresses et famine succèdent aux invasions. Lions et léopards, descendus dans la plaine, rôdent autour des maisons. Pareils à de gros nuages, les sauterelles s'abattent sur l'herbe des champs, tandis que de redoutables magiciens, vêtus d'antiques peaux de bouc, sillonnent le pays, le sac rempli de gris-gris, de poudres compliquées, de racines broyées, de fruits séchés et écrasés. « A-t-on mal aux yeux ? On s'en peint le tour en vert tendre. A-t-on un érésipèle ou quelque maladie de la peau ? On s'écrase des citrons sur la figure et sur les parties atteintes et on se suspend au cou un autre de ces fruits, avec quelques gris-gris appropriés. Contre le mal de tête, on se ceint le front d'une bandelette de cuir. Le sable est le meilleur des antiseptiques et la feuille de l'arbre, quel qu'il soit, sert à panser les plaies les plus horribles[18]. »

Ici encore, nous voyons le langage à l'œuvre. Il ne consiste pas d'abord en un échange d'actes de parole destinés à la communication en tant que telle. Il sert essentiellement à traduire des injonctions, à imposer des silences, à prescrire, à censurer et à intimider. Sa fonction est de décomposer la vie, de la fixer afin de mieux la reproduire en la piétinant. Y parvient-il toujours ? Rien n'est moins sûr. Non pas toujours à cause de l'écart sans cesse renaissant entre le dessein colonial et la récalcitrance du colonisé, bien que cela soit parfois le cas. Mais, surtout, parce que ce fragment de monde qu'est la colonie est, en réalité, fait de temps hétérogènes, de séquences enchevêtrées, de hiatus. Ce fragment de monde est un écheveau hétéroclite d'enchaînements impromptus qui favorisent la dispersion du langage et sa chute dans la morne violence du vide. C'est l'une des raisons pour lesquelles en colonie, l'une des fonctions du langage est de tout travestir. Pour exister, seuls et ensemble, colon et colonisé contrefaçonnent, en effet, tout ce qui leur tombe sous le sens. Indifféremment, ils affectent un poids de fiction aux lieux, aux événements, aux gens, à tout et à rien. Ils passent constamment, et sans façons, d'un moment à son contraire. Et c'est ce jeu du déguisement à répétition, grâce auquel les choses cachées sont rendues apparentes et toute présence simule en même temps une absence et *vice versa* – c'est ce jeu qui, du moins chez

le colon, est à la base d'une jouissance d'un type particulier, d'une satisfaction toute particulière qui est de l'ordre de l'escamotage.

Le deuxième creux, c'est celui que le vocabulaire colonial appelle *le Noir*. Le Noir, c'est d'abord un amas d'organes librement développés, presque nus : cheveux crépus, nez épaté, lèvres épaisses, figure coupée d'entailles. Il sent mauvais. Il accompagne tout discours de gesticulations désordonnées. Écrasé par un long atavisme, il n'est pas maître de ses instincts et est incapable de penser par lui-même ou de faire la distinction entre le vice et la vertu. Ses gestes et ses attitudes sont d'une simplicité primitive. Le voici, par exemple, dans un magasin. Il vient juste de vendre du caoutchouc ou de l'ivoire. Il tient à acheter des hameçons. Une fois devant les rayonnages, « il se laisse tenter par de la pommade, se gratte la tête avec vigueur. Autour de lui se trouvent dix ou vingt autres indigènes dans le même état d'incertitude ; tous veulent être servis immédiatement. Tout en se grattant la tête, notre homme se rappelle soudain qu'une de ses épouses lui a demandé des allumettes, une autre du tissu ; une troisième voulait du tabac... Finalement il se décide pour un article, l'emporte chez lui... et le rapporte quelques jours plus tard, légèrement endommagé, pour l'échanger contre autre chose »[19].

En fait, il n'a pas de besoins. Il n'a pas le souci de ses dettes. Voilà pourquoi il préfère l'inertie indigente au labeur rémunéré. Porté à la fainéantise, il n'aime pas le travail et est totalement étranger à l'amour de l'épargne. Dans ce régime de paresse générale, la violence envers sa personne et envers ses biens n'est en rien moralement répréhensible[20]. Les peuplades sauvages n'ont, en effet, aucun droit. Elles n'ont à espérer, ni le respect de leur propriété, ni celui de leur souveraineté. Le Noir, en particulier, est faux, léger et menteur. Il viole ses engagements aussi aisément qu'il les prend. Sa vie est faite d'oisiveté. Il mène une existence morne. Afin de le forcer à l'apprentissage de la liberté, quoi de mieux que de lui imposer la loi du travail[21] ?

Bien davantage, le sujet du langage en colonie est, presque toujours, le sujet parvenu à l'apogée du rut. Engagé dès les origines dans la violence d'une polémique aveugle, le colon ne voit, mais surtout ne parle des colonisés qu'en termes de masses hystériques, de visages d'où toute humanité a fui, de corps obèses qui ne ressemblent plus à rien, de cohortes sans tête ni queue, d'enfants qui ont l'air de n'appartenir à personne, de cette paresse étalée sous le soleil, de ce rythme végétal, de la brousse, des

moustiques, de la fièvre, des hordes indigènes qui puent, grouillent et gesticulent[22]. « Les indigènes courent dans tous les sens, pieds nus silencieux sur le sol herbeux, la tête chargée de lourds fardeaux souvent couronnés par le chapeau du porteur, large couvre-chef en feuilles de palmier. Certains transportent d'énormes ballots, d'autres des bûches, des planches, des pierres de taille, des récipients contenant de l'huile de palme, des paniers pleins de légumes ou encore des plateaux métalliques recouverts d'un châle plié. Comme les indigènes ne prêtent généralement aucune attention à leur chemin, il en résulte une confusion et un tintamarre sans commune mesure avec la taille de la ville », rapporte M. Kingsley[23].

Produit aberrant du délire dont est menacée toute domination, le discours colonial, pareil à un jour sans soleil, s'enroule dans l'épaisse pâte du mépris, de la condescendance et de la haine. Au même moment, le colon s'empiffre de nourriture, escalade le buisson du langage, s'abrutit de plaisir, pète et plonge dans l'ivresse. Il pince les mots. Il les griffe, les dilate, les claque et procède par écartement violent, par éructation. Face à lui, le colonisé n'est pas seulement couché sur le ventre. Le colonisé a constamment le col sur ce billot qu'est le langage du conquérant. C'est que le langage du conquérant se décline constamment sur le mode de l'embuscade. À n'importe quel moment, le colon peut ouvrir sa bouche fléchée qui se baise elle-même. Puis, faisant mine de se brosser les dents, il peut faire tomber sur le col du colonisé cette hache convexe que sont ses mots.

La guillotine qu'est devenu, ce faisant, le langage peut dès lors s'engager dans l'exercice d'une violence d'autant plus sauvage qu'elle est à volets fermés, c'est-à-dire morne et vide, marquée au coin de la cruauté et du vertige. Elle peut dès lors, et dans une accélération jubilatoire, procéder par dissection, mutilation et, finalement, décapitation. C'est seulement ainsi que le colon peut, au bout du langage, nier l'existence du colonisé et sa subjectivité. Montesquieu peut donc conclure : « Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui la produit par des esclaves. Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presqu'impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir... Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes

chrétiens[24]. » La bouche qui se baise elle-même est donc celle-là même qui, simultanément, blesse, laisse des cicatrices, extirpe la vie en donnant la mort.

On sait, d'autre part, ce que Fanon dit des sociétés colonisées : *lieux d'épouvante*. Elles sont peuplées, du moins les colonisés le pensent-ils, de génies malfaisants qui interviennent chaque fois que l'on bouge de travers. On y trouve aussi bien des hommes-léopards que des hommes-serpents, des chiens à six pattes, des chevaux à deux têtes, des djinns prêts à profiter d'un bâillement pour s'engouffrer dans le corps, des morts qui se réveillent à la moindre évocation, des zombies, bref, toute une gamme inépuisable d'animalcules et de géants qui, tous, disposent autour du colonisé un univers de prohibitions et d'inhibitions beaucoup plus terrifiant que le monde colonialiste. Ce sont ces prohibitions et ces inhibitions qui obligeraient chaque fois le colonisé à réfléchir trois fois avant d'uriner, de cracher ou de sortir dans la nuit[25]. L'éructation est donc aussi présente chez l'assujetti. Grognant et suant sous une vie accablante, celui-ci s'exprimerait en priorité dans un langage fantastique qui, sollicitant à la fois force musculaire et pouvoir onirique, finirait presque toujours par se dissoudre dans l'irréel, provoquant la libération des asservis, mais dans l'imaginaire.

Dans le monde colonial, dit Fanon, l'affectivité du colonisé serait maintenue à fleur de peau comme une plaie vive qui fuit l'agent caustique. Elle serait littéralement en érection. Rétractation, relâchement, rétention, oblitération et décharge en seraient les constituants principaux. C'est la raison pour laquelle le colonisé s'épuiserait en danses plus ou moins extatiques : à heures fixes, à dates fixes, « hommes et femmes se retrouvent en un lieu donné et se lancent dans une pantomime d'allure désordonnée mais en réalité très systématisée où, par des voies multiples, dénégations de la tête, courbure de la colonne, rejet en arrière de tout le corps, se déchiffre à livre ouvert l'effort grandiose d'une collectivité pour s'exorciser, s'affranchir, se dire ». Dans ce cercle irréel, tout serait permis : mise à mort symbolique, chevauchées figuratives, meurtres multiples et imaginaires. Le colonisé se relaxerait, hissé sur un monticule, comme pour être plus près de la lune, alors que danse, ablution, lavage et purification, pareils à un boulevard désert, ne témoigneraient plus que d'une paix effrayante, d'une vie obscure, qui fait bloc avec les ténèbres, et où l'on ne distingue plus rien, pas même l'ombre des fantômes.

Marquons maintenant un temps d'arrêt et réfléchissons aux deux sortes de violences sous-jacentes à ce que nous venons d'exposer brièvement : d'une part celle que l'Autre nous inflige, la violence de la néantisation grâce à laquelle la bouche qui se baise elle-même est celle-là même qui, simultanément, extirpe la vie en produisant la mort ; et d'autre part celle que l'on s'inflige à Soi-même : l'auto-épuisement, l'auto-crucifixion, le vide qui en est le moment fondateur et, surtout, le paradoxe à partir duquel tout ceci se déploie. Mais comment en parler sans approfondir les deux notions de colonie et de colonisé ? Rappelons d'abord la définition générale : une colonie est un établissement créé par les habitants d'un pays, sur les confins extrêmes ou en dehors des confins de ce pays. Rappelons aussi que ce que l'on désigne du terme d'« établissement » revêt, en réalité, des caractères très variés et distincts, que ce soit du point de vue de ses origines, de son organisation ou du but auquel il tend. E. Denancy ne distingue pas moins de six types distincts de colonies : les colonies d'essaimage, les comptoirs commerciaux, les colonies militaires, les colonies d'exploitation, les colonies de peuplement, les colonies de conquête, d'expansion et de partage territorial du globe[26]. Mais au-delà de ces distinctions, l'acte de colonisation dans sa généralité est inséparable des trois déterminants que sont : la faculté de multiplication, la lutte pour l'existence (espace, moyens de subsistance), l'orgueil et l'esprit de lucre.

Du point de vue de l'expérience africaine, une colonie est un territoire dont on s'empare pour régner sur ses habitants et pour s'enrichir, fonctions de souveraineté et fonctions d'exaction faisant partie d'un seul et même dispositif. S'emparer d'un territoire, c'est y planter son pavillon, c'est-à-dire l'occuper. Pas dans n'importe quel but, mais dans celui de le placer sous sa domination. Du coup, l'*occupation coloniale* combine trois propriétés[27]. D'un côté, elle est un mode d'acquérir la souveraineté. De l'autre, elle relève d'une *occupatio bellica* dans la mesure où elle a une composante militaire et est souvent, dans la réalité, le résultat d'une série d'opérations de guerre. À ce titre, elle repose sur la force. En dépit de « traités » et d'engagements souvent extorqués par la ruse, la souveraineté en colonie relève, non du droit, mais du *fait accompli. A priori*, elle ne requiert pas le consentement du vaincu. Elle est donc marquée, dès l'origine, du vice de violence. Enfin, l'occupation coloniale ne paralyse pas simplement le droit de l'entité dont le sol est envahi. Elle réduit aussi cette

entité à ne plus être que la nue-propriétaire d'un territoire dont la puissance coloniale devient comme l'usufruitier.

C'est l'une des raisons pour lesquelles, dans l'expérience africaine, une relation étroite lie *occupation* et *appropriation*. L'occupation coloniale prétend très souvent porter sur des « terres vacantes et sans maître ». Les terres sur lesquelles l'on prétend jouir d'un domaine exclusif ne sont pas considérées comme ayant été, à un moment donné, abandonnées par un maître qui y aurait exercé, antérieurement, un droit de domaine. Ces terres sont supposées relever de ces choses qui n'ont jamais été la propriété de personne[28]. Parce que dans le cas africain, le territoire qui devient plus tard la colonie est considéré comme un *territorium nullius*, l'acquérir, c'est-à-dire, pour ce qui nous concerne, l'occuper, n'implique, du moins théoriquement, aucune aliénation. En d'autres termes, le colon en tant qu'acquéreur ne succède à personne. De ce fait, il n'hérite d'aucune charge réelle. Il n'est tenu de respecter aucune servitude. C'est dans cette mesure que l'occupation coloniale, dans sa généralité, n'est pas seulement marquée du vice de violence. Elle l'est aussi du vice de spoliation[29].

Mais, du point de vue de l'expérience africaine, la colonie est surtout un territoire où le conquérant, en blessant les droits de l'indigène, cherche à exercer, de façon illimitée, son orgueil contre ce dernier. Considérée sous cet angle, elle est le lieu par excellence du caprice, du fantastique et du vertige. C'est d'abord le vertige de la chaleur et du climat, du temps qui s'assombrit en plein milieu de la journée, des miasmes qui engendrent l'humidité, des asticots, des marécages, des vapeurs, de l'énervement, des odeurs pestilentielles, des orages, de la fièvre. En cela, la colonie constitue un espace de fatigue, de danger et d'épuisement pour le colon. La langueur, le mal de tête, la douleur dans les membres, les crampes d'estomac, l'indigestion, la dysenterie, le frisson, la courbature générale, les douleurs dans les reins, le mauvais goût dans la bouche, les nausées, les bâillements continuels, la peau rouge, la face tuméfiée, l'inflammation du foie et de la rate, la soif, le bourdonnement des oreilles, la légère surdité, la transpiration, les vomissements : la colonie « n'est pas le pays des petites doses »[30]. Et, parfois, le colon y meurt de la même manière que le colonisé : la tête et le corps amaigris, l'ossature saillante, la dent et la langue entre les lèvres, les yeux vitreux et laiteux, tout dépouillé et tout nu, comme un masque taillé dans du vieux bois[31].

La colonie, c'est aussi le vertige provoqué par l'incessant tourbillon du monde végétal : la mangrove, le réseau de racines gris pâle, les tas de boue, les feuilles mortes, l'amoncellement de troncs entiers à base évasée, les monceaux de débris, les arbres gigantesques, les arbrisseaux, l'épaisse voûte de feuillage que même le soleil ne parvient guère à transpercer, les racines aériennes, le sous-bois sombre où ne pousse aucune végétation, les mousses qui pendent comme de longues barbes, les lianes droites comme du fil à plomb, les épines, bref, la forêt[32]. Et, bien évidemment, la faune parmi laquelle les reptiles, très nombreux, occupent une place privilégiée. Et les pythons de vingt à vingt-cinq pieds de long, la multitude de serpents aux crochets venimeux, suspendus à des branches, glissant dans les maisons, rampant le long des toits, magnétisant ici un quadrupède, là un oiseau, l'obligeant à pousser des cris singuliers et incessants, à trembler de tout son corps, immobilisé sur la branche basse d'un arbre, avant d'être étouffé sous les replis de la bête.

Viennent ensuite les gorilles, êtres hybrides par excellence, mi-hommes, mi-bêtes, aux poings démesurés, aux canines puissantes, et dont la poitrine résonne comme un immense tambour lorsqu'ils entreprennent de rugir : cela commence par une sorte d'aboiement saccadé, comme celui d'un chien irrité, puis se change en un grondement sourd qui, émergeant des spacieuses cavités du ventre, ressemble littéralement au roulement lointain du tonnerre[33]. Et les hippopotames aux gueules larges et hideuses, aux affreux mugissements, aux mouvements maladroits, à la ténacité inouïe, aux emportements féroces, surtout lorsque, se croyant attaqués, ils remontent brusquement de l'eau, rentrent dans une indescriptible fureur, font chavirer les canots, fendent les pirogues et les brisent en mille morceaux, noient leurs occupants avant de les percer et de les déchirer à coups de défenses[34]. Et les crocodiles, monstres dégoûtants à la cuirasse épaisse, qui se chauffent au soleil en pétrissant la fange, et qui toussent : plaintivement.

De colonie, il n'y en a point cependant sans les diverses espèces de fourmis, créatures féroces et voraces qui, voyageant jour et nuit, pourchassent avec acharnement éléphants, gorilles et tout nègre qui se trouve sur leur chemin, pénètrent dans les vêtements et dans les maisons, grimpent jusque sur les cimes des plus hauts arbres, dépouillent les os des rats et des souris, et, dans une ardeur furibonde, dévorent d'énormes cancrelats et scorpions. Et les grillons, et les crabes, et les mollusques, et les grenouilles, et les perroquets, et les mouches, et les moustiques, et les

moucherons, les abeilles, les guêpes, les insectes suceurs de sang, qui s'infiltrent par-devers la peau et le vêtement, bourdonnent, assaillent, piquent de leurs aiguillons, font tressaillir de douleur, provoquent des démangeaisons, exaspèrent, mettent hors de sens, au bord de la folie, avant de se retirer, l'outre gonflée de sang.

La colonie, c'est aussi un lieu propice au bruit. C'est, avant tout, le bruit du tam-tam. Mais il n'y a pas de tam-tam sans danse, c'est-à-dire une manière de pas, des gestes, une façon de soumettre le corps à des torsions. Voici que, rangés en un grand cercle, les nègres, coiffés de plumes d'autruche, se mettent à sauter et à bondir très haut. Une danseuse saisit de la main droite son gros orteil gauche et court en cadence, changeant de main et d'orteil, en gesticulant du bras resté libre. Tout près d'elle, une autre se livre à de violents mouvements susceptibles de désarticuler les omoplates ou de rompre les vertèbres, mais sans que les jambes elles-mêmes y prennent quelque part que ce soit. Et tout à coup, le mouvement se communique aux pieds, au rythme de cris et de battements de mains qui ne font que plonger davantage l'assistance dans un état d'ivresse, la livrant à des gambades, puis l'abandonnant soudain, la face épanouie de bonheur, alors même qu'au milieu du cercle, on lance les fusils en l'air, on sautille, et on régale l'assistance de plusieurs décharges[35].

Mais que serait la colonie si elle n'était point ce lieu où l'Européen, délivré non seulement de toutes les inhibitions, mais aussi de tout besoin de surveiller son imagination, se dévoile tel qu'il est ? Que serait la colonie si elle n'était plus le lieu des éclats de voix inattendus, des gestes brusques, du temps aboli, qui s'écoule à la manière d'un fleuve, tandis que le Blanc, assiégé par une foule de nègres, noyé dans l'alcool et terrassé par la fièvre, ne cesse de se demander s'il est devenu fou ? Que serait la colonie si elle n'était plus ce lieu propice au déchaînement de toutes sortes de fabulations : le lieu du délire gratuit et imbécile ? Les indigènes n'y volent-ils pas des cadavres fraîchement enterrés dans le cimetière ? Ne leur découpent-ils pas la chair ? Ne la font-ils pas fumer et cuire avant de la manger[36] ? Les morts ne sont-ils pas transportés à la lisière du bois et déposés sur la terre nue, jetés en pâture aux oiseaux de proie, surtout lorsqu'il s'agit d'esclaves ? Au fur et à mesure que les corps s'empilent, émergent alors un champ de crânes, des milliers de squelettes, des débris d'ossements humains lessivés par la pluie et blanchis par les fourmis, et qui craquent sous les pieds des passants. Partout éparpillés, au milieu de l'herbe brûlée, ils donnent au sol

une apparence effrayante et funeste, surtout lorsque le vent se met à gémir à travers le feuillage épais, ou encore lorsque murmure la brise le long des allées ombreuses.

Quand on ne les place pas au-dessous du sol, alors on couche les corps morts le long des arbres, dans de grands cercueils de bois. Au terme de nuits sans nom, de journées ensevelies sous la faux du soleil et du temps qui s'enroule inexorablement, ils sont là, ces cercueils souvent disjoints, dont l'intérieur laisse entrevoir de temps à autre un squelette grimaçant, ou carrément échappé de la prison des planches qui gisent dans la poussière. On peut alors voir, tout autour de ces os tout blancs, tout autour de tous ces restes tout poudreux, des anneaux et des bracelets de cuivre, maints ornements de fer ou d'ivoire, une énorme vaisselle, des miroirs, des cruches, des plats, des pots et des barres de fer, des sonnettes d'airain, les nombreux squelettes de pauvres esclaves, une centaine au moins, immolés à la mort de quelque riche personnage. Pour toutes ces raisons, la colonie s'apparente à un haut lieu de corruption et de mortalité. La vie s'y joue sur un rien. Tantôt, elle est frivole. Tantôt, elle hurle, pareille à une hyène au milieu de la bourrasque. Tantôt, elle se fait nuit, perd sa vue et ses oreilles. Enveloppée dans la puanteur de la mort, elle ne sent plus rien, pas même sa propre odeur.

De l'assujetti en colonie, disons qu'il n'est pas qu'*apparence*. Il a un corps. Le colon peut s'en saisir, le molester, le placer en détention, l'obliger à des corvées, l'astreindre à l'impôt, ou le recruter comme chair à canon[37]. Il peut le réquisitionner pour les vivres et le portage, le pousser, le bousculer, le coucher sur le flanc ou sur le dos, l'abreuver de coups de chicotte, l'épuiser, le pendre sur la place publique, le tuer à coups de crosse et de baïonnette, ravager ses entrailles, abandonner son cadavre sur le bord de la route, exposé aux vautours et aux charognards[38]. Il peut s'efforcer d'en calculer le nombre, d'opérer des classifications selon les ethnies. Dans sa furie à vouloir à tout prix doter le colonisé d'une essence et à l'enchâsser dans un fossile, il peut l'enfermer dans un nom. Le colonisé s'en emparera par la suite, l'utilisera et en deviendra, par là, le co-usager[39]. Il se le sera approprié, avec toutes les forces, mais aussi tous les effets mortels qui s'y rattachent[40]. Grâce au nom que le colon lui aura donné, le colonisé deviendra un fragment du réel, une chose objective, une matière. Le monde des choses et le monde des noms ne constituant plus, dès lors, qu'une seule et même réalité, le colon pourra se faire du colonisé une représentation.

Mais, ainsi que le soulignait Cassirer traitant des mots, chaque nom et chaque image limite l'objet qu'il désigne et, en le limitant, le fausse. Son contenu est « arraché au flux incessant du devenir dans lequel il est plongé ; par conséquent, il n'est pas saisi d'après sa totalité et n'apparaît que dans une détermination partielle »[41].

Peu importe. Aux yeux du colon, le nom du colonisé n'a d'autre frontière que la physiologie de ce dernier. C'est son corps, son faciès, ses muscles, qui résument son étant. Sa physionomie est dure. Ses formes sont grossières et anguleuses. Sa face est large. Ses pommettes sont saillantes. Ses lèvres sont épaisses et développées en largeur. Il a quelque chose de farouche et de cruel. Bref, le sujet colonisé *est*, dans la mesure où il a des organes, une corporéité. Mais dans le principe colonial de rationalité, il existe une différence nette entre être et *exister*[42]. Seul l'homme existe puisque lui seul peut se représenter l'étant comme tel et avoir une conscience du représenté. Or, du point de vue du colonialisme, le colonisé n'existe proprement, ni en tant qu'homme, ni en tant que personne, ni en tant que sujet. Pour utiliser un langage heideggérien, l'on peut dire que du colonisé ne procède aucun acte rationnel présentant une certaine légalité. Le colonisé ne se donne guère comme celui qui accomplit des actes intentionnels reliés entre eux par l'unité d'un sens. On ne saurait le définir, ni dans le sens du vivant doué de raison, ni dans celui de quelqu'un qui aspire à plus haut que lui, c'est-à-dire à la transcendance. Il n'*existe* pas en tant qu'un *soi*. Il *est*, mais de la même manière que l'on dirait du rocher qu'il *est*, c'est-à-dire rien de plus. Il est un étant donné de prime abord. En dehors de cela, il n'est rien. Et qui veut lui faire exprimer davantage ne trouve rien, ou en tout cas trouve qu'il n'exprime rien[43]. Il appartient à l'univers des choses immédiates – choses d'utilité s'il le faut, choses pétrissables (et périssables) dans tous les cas, choses futiles, superflues, au besoin.

La « chose » étant, selon la formule heideggérienne, « cela qui n'est pas rien »[44], ce n'est cependant pas à ce niveau que le colonialisme définit le colonisé en tant que vide absolu. L'être-chose du colonisé n'empêche, en effet, pas qu'il puisse être, en certaines circonstances, une « chose de valeur ». Sa « valeur » est d'être utilisable. Et cette utilisabilité en fait un objet, un outil. Et c'est dans cette fonction d'ustensile et dans cette maniabilité que réside son être-chose de valeur. L'expulsion de l'indigène hors de l'existant historique intervient à partir du moment où le colon choisit – et il en a les moyens – de ne point le regarder, de ne point le voir,

de ne point l'entendre, c'est-à-dire de ne lui reconnaître aucun attribut humain. À partir de cet instant, l'indigène n'*est* qu'en tant qu'il est *une chose niée*. Il n'est qu'en tant que quelque chose de niable. Bref, du point de vue d'un « soi » propre, il n'est *rien*. Dans le principe colonial de rationalité*, l'indigène est donc cette chose qui est, mais qui n'est qu'en tant qu'elle n'est rien*. Et c'est au point de rencontre entre la choséité et sa néantisation que réside son identité. Le travail du colon consistera donc, désormais, à se représenter cette choséité et ce rien, ce qu'ils sont et comment ils sont. Quant à l'indigène, il ne se prêtera plus à la représentation qu'à l'intérieur de ces deux catégories hors desquelles il n'a plus désormais de forme constituée.

Telle est peut-être la caractéristique la plus déterminante de la violence coloniale. D'une part, elle croit, d'une négation, produire le néant. Elle opère par néantissement *(Nichtung)*. Il suffit de nier l'autre pour qu'il n'existe pas, quitte, au besoin, à administrer la preuve de son néant par la force. En marquant sa répulsion à l'égard de l'indigène et en l'expulsant dans l'étrangeté la plus parfaite, cette violence ne le révèle pas seulement comme radicalement Autre. Elle le *néantit*. D'autre part, le sens politique de la notion d'indigène elle-même ne dérive pas seulement du fait que celui-ci, en tant que chose à l'état brut, est antithétique de l'existant véritable. L'indigène est aussi ce qui rend possible la constitution du colon en tant que sujet par excellence. L'existence du colon en tant que sujet est traversée, de part en part, par cette jouissance facile qui consiste à ne remplir la chose d'un contenu que pour l'en vider aussitôt. Le sujet qu'est le colon est un sujet raidi par les images successives qu'il fabrique au sujet de l'indigène. Bandé comme un arc, son verbe touffu s'enhardit et s'introduit constamment dans le creux qu'est cette vacuité qu'il a, au préalable, fabriquée et sans laquelle il lui est impossible d'éprouver sa propre existence et sa propre volupté. C'est la raison pour laquelle, pour exister, le colon a constamment besoin de l'indigène en tant que cet animal qui sert de support à sa conscience de soi.

Nous venons de voir que l'indigène en tant que *rien*, en tant que *chose* et en tant qu'*animal*, est une création du colon. C'est le colon qui appelle ce *rien* à l'existence : il le fabrique en tant que chose et le domestique en tant qu'animal. Ce rien, cette chose et cet animal sont une œuvre et un objet de son imagination, l'exemple même de la puissance de son arbitraire. Au principe de la colonisation se trouve donc un acte inaugural, qui relève

d'une juridiction propre, celle de l'*arbitraire*. Cet acte consiste non seulement à ordonner sans limites, mais aussi à se libérer des limites de la réalité. L'effort qui consiste à se libérer de toutes les déterminations a pour objectif l'acquisition d'un pouvoir d'un type particulier : le pouvoir de poser le réel soit comme vide, soit comme irréel d'une part ; et d'autre part le pouvoir de poser toute chose représentée et représentable comme une chose possible, réalisable. L'arbitraire colonial ne connaît ni cause ni effet, l'un pouvant être l'autre et *vice versa*. La loi n'ayant pas, en son principe, de validité, l'on peut tout se soumettre. Seuls comptent la volonté, les besoins, les désirs, les caprices et le bon plaisir du colon. Tout, en colonie, est matière d'œuvre contre laquelle s'exerce sa faculté de représentation, et il n'y a rien devant quoi il doive s'humilier. De la même manière, tout est le produit de son commandement. Que la chose soit, et elle est. Qu'elle ne soit point, et elle n'est pas. Et le colon n'est conscient de lui-même que dans la jouissance de la chose qu'il produit et possède, et l'appétit que celle-ci lui procure.

De ce point de vue, coloniser, c'est mettre en œuvre le double mouvement qui consiste à détruire et à créer, à créer en détruisant, à créer la destruction et à détruire la création, à créer pour créer, et à détruire pour détruire. C'est dans cette mesure que coloniser relève, quelque part, de l'acte gratuit par excellence. Coloniser, c'est aussi déployer une subjectivité affranchie de toute limite, c'est-à-dire une subjectivité qui se veut absolue, mais qui, pour éprouver cette absoluité, doit se la révéler constamment à elle-même en créant, en détruisant et en désirant la chose et l'animal qu'elle a au préalable appelé à l'existence. Du point de vue du conquérant, la colonie est le monde de la subjectivité illimitée. C'est en cela que l'acte de coloniser a quelque chose d'un acte *miraculeux*.

Or, à quoi tient la violence du miracle sinon au fait qu'il est *indivisible*. Face à sa souveraineté, aucune loi, aucune détermination extérieure ne tient. Tout tremble et tout est manœuvrable. Dans l'économie du miracle, rien n'est, en principe, hors d'atteinte, irréalisable. Le possible est illimité. Le miracle, en effet, anéantit le néant en faisant surgir quelque chose de rien. Il vide ce qui est plein en le transformant en autre chose que ce qu'il était. Il remplit de contenu ce qui n'était que plein vide. Rien, en effet, ne contredit le miracle. Voilà pourquoi, en tant qu'acte miraculeux, l'acte de coloniser est l'une des expressions les plus achevées de cet arbitraire spécifique qu'est l'arbitraire du désir et du caprice. La pure terreur du désir

et du caprice, voilà son concept. Mais pas seulement le désir. Son assouvissement définitif aussi. En tant qu'acte miraculeux, le colonialisme arrache les désirs du conquérant de la prison de la loi, de la raison, du doute, du temps et de la mesure. C'est la raison pour laquelle avoir été colonisé, c'est avoir, quelque part, séjourné auprès de la mort.

Le travail de l'esclave

Examinons plus en profondeur l'opération qui consiste à définir le colonisé comme un objet creux et une entité négative. Plus précisément, attardons-nous sur le versant de cette opération dont la fonction est de le nier dans sa *qualité* d'être humain tout court, reléguant ainsi dans le registre animal tout ce qui touche à sa vie, à son travail et à son œuvre. Partons de la définition de Bataille qui pose l'animalité en termes d'immédiateté ou, selon ses propres dires, d'immanence[45].

En tant que monde de l'immanence et de l'immédiateté, le monde animal ne disposerait en lui d'aucun pouvoir de se transcender puisque c'est dans les limites de l'humain seulement que le pouvoir de se transcender serait constitué. Nous devons donc, poursuit Bataille, nous contenter de regarder l'animalité « sous le jour de l'absence de transcendance ». En effet, l'animal ne se distinguerait pas lui-même, et consciemment, de la chose ou de l'objet. Bataille se situe ici dans le droit fil d'une certaine tradition occidentale aux yeux de laquelle *il n'y a pas d'existence humaine sans conscience de soi et sans conscience du monde extérieur*. Dire de quelqu'un qu'il est privé de ces deux formes de conscience devient, du même coup, lui dénier l'attribut essentiel d'humanité. Selon cette tradition en effet, l'être humain ne peut dire « Je » que s'il est capable de se poser comme sujet conscient, essentiellement différent de la nature par sa pensée et par son activité, prêt à s'opposer à elle, à la nier au besoin même s'il y vit, en tout cas libre de ses lois, autonome et indépendant. C'est ainsi seulement qu'il peut se créer, et c'est ainsi seulement qu'il peut faire que règne un monde.

Or, selon ce point de vue, il en est de l'indigène comme de l'animal. Certes, le colonisé a une vie biologique. Il a des désirs. Il a, par exemple, faim et soif. Du point de vue de l'épistémologie coloniale cependant, « nous ne pouvons vraiment nous identifier, par le sentiment, à sa nature, de la même façon que nous ne pouvons nous identifier à celle d'un chien »[46] : il n'a ni liberté, ni histoire, ni individualité proprement dites. Tout comme l'animal, il ne fait que « représenter » une sorte d'essence éternelle, donnée

une fois pour toutes, et à jamais identique à elle-même. Il peut, certes, parvenir à un « sentiment de soi », mais non pas à la « conscience de soi »[47]. Incapable de se transcender en tant que corps et en tant qu'organe, « il ne s'élève pas au-dessus de soi pour pouvoir revenir vers soi ; il n'a pas de distance vis-à-vis de soi, pour pouvoir se contempler »[48]. Au fondement de la violence coloniale se trouve donc un extrémisme d'un genre propre et dont les origines doivent être situées dans la cosmologie occidentale elle-même.

On sait que l'autre prédicat majeur de cette cosmologie – et que l'on retrouve également dans la raison coloniale – est l'opposition radicale entre le *moi* et le *non-moi*. Ainsi que le rappelle Merleau-Ponty, l'existence d'autrui fait difficulté et scandale pour ce qu'il désigne « la pensée objective ». L'explication en est simple. Dans cet univers mental, « il y a deux modes d'être et deux seulement : l'être en soi, qui est celui des objets étalés dans l'espace, et l'être pour soi qui est celui de la conscience ». Quel est, au sein d'une telle épistémologie, le statut d'autrui ? D'un côté, autrui est, devant moi, un *en-soi*, c'est-à-dire un objet étalé dans l'espace. Et cependant, il existe aussi *pour soi*, ne serait-ce que dans la mesure où il est aussi, du moins à ses propres yeux, une conscience de soi. Son *double statut d'être en-soi devant moi et d'être pour-soi devant lui-même* exige de moi une opération qui, dans les catégories de la pensée dite objective, est d'une difficulté, semble-t-il, insurmontable. D'une part, je dois le distinguer de moi-même, et donc « le situer dans le monde des objets étalés dans l'espace ». D'autre part, je devrais le penser comme conscience, c'est-à-dire comme cette sorte « d'être sans dehors et sans parties auquel je n'ai accès que parce qu'il est moi et parce que celui qui pense et celui qui est pensé se confondent en lui »[49]. C'est l'échec de la pensée dite objective de concevoir, d'articuler ces deux moments d'un seul trait et de les intégrer au sein d'une même économie qui fait dire à Merleau-Ponty qu'il n'y a pas de place pour autrui et pour une pluralité des consciences dans la pensée dite objective.

Cette dernière esquive, en effet, la contradiction évoquée ci-dessus. Elle le fait en privilégiant une définition du non-moi et d'autrui qui fait de ce dernier une « chose » ou un « objet » ou, en tout cas, une réalité qui m'est extérieure. Mais dans la pensée dite objective, le non-moi ne se limite pas seulement à ce qui n'est pas moi. C'est *aussi ce qui n'est pas en moi, qui est sans rapport avec moi*. La question qui se pose dans ces conditions – et elle acquiert une acuité dramatique en colonie – est alors celle de savoir

comment exister en tant qu'être humain dans un univers habité par ce qui n'est pas moi, par ce qui n'est pas en moi, et qui est sans rapport avec moi. Du point de vue de la pensée dite objective – tout autant que du point de vue de la raison coloniale – la réponse est simple. Je me dois de me projeter intentionnellement vers le dehors et traiter ce qui n'est pas moi d'une certaine manière : oppositionnelle, en m'en distançant, et au besoin, en projetant *contre* ce non-moi un regard inhumain. Je peux, par exemple, le transformer, le supprimer, le nier, l'assimiler, le détruire et l'anéantir. La « chose » – et par extension autrui, l'autre – peut être faite mienne. Dans ce cas, j'en ai la propriété : je la possède. Elle peut être absorbée dans et par mon moi.

Je peux me la soumettre. Je peux aussi me réaliser à ses dépens. Et c'est ainsi que je me crée comme un individu libre, autonomeet unique en son genre : comme *sujet*. Selon cette perspective, l'individu libre historique, c'est-à-dire le sujet auto-créateur n'est pensable que s'il est défini par opposition à cet autre, réalité extérieure réduite à la condition d'objet, chose posée comme inessentielle, parce que, prétend-on, elle « ne fait qu'être tout simplement »[50]. Le rapport que le sujet constituant peut avoir avec cette chose engourdie dans l'existence naturelle ne peut être qu'un rapport de souveraineté unilatérale. La chose à laquelle s'oppose le sujet ne saurait être qu'une entité élémentaire et inarticulée. Comment en serait-il autrement puisque « ce à quoi on a affaire, c'est à la plus pure absence d'identité, à l'inessentialité absolue »[51].

C'est chez Hegel que l'idée selon laquelle l'affirmation d'une conscience étrangère en face de la mienne destitue de toute valeur mon propre être – c'est chez lui que cette idée est poussée jusqu'à ses plus extrêmes limites. Il y a d'abord cette obsession centrale de Hegel – mais que l'on retrouve aussi chez Nietzsche – qui est l'obsession de la hiérarchie. C'est cette obsession qui, en colonie, pousse constamment à dénombrer, juger, classer et éliminer, aussi bien les hommes que les choses. Il y a ensuite cette équivalence que Hegel établit entre les trois notions de *particularité*, de *vie* et de *totalité* – trois notions qui culminent, dans sa pensée, dans une autre : celle de la *conscience de soi*. La conscience de soi est celle qui a pour objet et essence absolus le particulier : le *Je*. Qu'est-ce donc le *Je*, sinon cette entité singulière et identique à soi, et dont le propre est de se poser par exclusion de tout ce qui est autre. Le raisonnement procède de la façon suivante : ma vie est particularité ; ma particularité est totalité ; ma totalité

est vie ; ma vie est conscience ; et ma conscience est vie. La conscience de soi, le savoir de soi-même, l'identité avec soi-même : tout cela est ensuite érigé au statut de « royaume natal de la vérité ». Quant à la différence, elle n'a tout simplement pas d'être. Ou si elle en a, ce ne peut être que l'envers de tout ce que je suis : l'erreur, la folie, bref, ce que Hegel désigne le négatif objectal. Seule compte donc la tautologie immobile du « Je suis Je »[52]. Autre chose que *Je* est, pour moi, une chose et, en tant que tel, inessentiel, c'est-à-dire marqué du caractère du négatif ; marqué du sceau du rien.

Il y a, enfin, le rapport que Hegel établit entre, d'une part, la domination et la servitude ; et d'autre part la violence, le suicide et la liberté. On ne reprendra pas ici l'ensemble de sa discussion sur les rapports entre maître et esclave[53]. Pour l'essentiel, cette discussion s'articule autour d'un thème central : la conscience de soi dans sa relation à une autre conscience de soi. Le destin de cette relation se joue autour d'un moment particulier, celui de la reconnaissance. Sans reconnaissance en effet, les deux consciences de soi, exposées l'une à l'autre dans un face à face immédiat, jouissent certes, chacune, d'une certitude de soi. Cette certitude de soi n'a cependant pas encore de vérité. Pour être sujet, mon particulier, ma singularité doit se poser en tant que totalité dans la conscience de l'autre. En d'autres termes, je dois engager, contre l'autre, toute ma « totalité apparaissante » : ma vie. Je dois l'engager de telle façon qu'au bout du compte, je puisse me connaître dans sa conscience comme cette totalité particulière qui ne se contente pas de l'exclure, mais qui a « pour but sa mort »[54]. Mais en cherchant activement à provoquer la mort de l'autre, je suis forcément obligé de mettre en jeu ma propre vie. D'après Hegel, c'est seulement par cette mise en jeu de ma propre vie qu'est éprouvée et avérée ma liberté. Et de poursuivre : « L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme *personne* ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome. Pareillement, tout comme il engage sa propre vie, chaque individu doit tendre à la mort de l'autre[55]. »

Du coup, je ne suis un être humain que parce que je me suis fait reconnaître en tant qu'absolue supériorité par un autre être humain. Et je ne me suis fait reconnaître en tant qu'absolue supériorité par cet autre être humain que parce que j'ai mis cet autre être humain en présence de sa mort, tout en mettant en péril ma propre vie. L'acte primordial qui crée la maîtrise et la servitude a lieu au moment où l'une des consciences en lutte, incapable

d'aller jusqu'au bout et de s'élever au-dessus de son instinct biologique de conservation, cède à l'autre, se soumet à elle, et la reconnaît sans réciprocité. La conscience victorieuse accède alors au statut de maître, c'est-à-dire de celui qui a « avéré », prouvé, réalisé et révélé sa supériorité sur l'existence biologique et sur le monde naturel en général. La conscience défaite est, quant à elle, réduite à la condition d'esclave.

Dans ces conditions, son histoire (si tant est que l'on puisse parler d'histoire à son sujet) ne peut être qu'un processus animal. Or, il en est du colonisé comme de l'animal. Et il en est de l'acte de coloniser comme de l'acte de chasser. « Lorsque vous avez, à la chasse, appris le rythme de l'Afrique, vous vous rendez compte que ce rythme gouverne toute la vie africaine, quelles que soient ses manifestations. Ce que les bêtes sauvages m'ont appris m'a été très utile dans mes rapports avec les indigènes. » Au demeurant, connaître ces derniers n'est pas chose aisée. « Pour peu qu'on les effraye, ils se contractent exactement comme des animaux que le moindre mouvement met en fuite ; ils s'éclipsent. » Cherchez à forcer l'intimité des indigènes. Ils agiront « comme les fourmis dont on détruit la fourmilière en y introduisant un bâton »[56].

Si tel est le cas, l'on comprend que tuer un colonisé appartienne au même registre que tuer un animal ou se débarrasser d'une chose qui a perdu de son utilité. Mais pourquoi, comment et dans quelles circonstances tue-t-on un animal ? Ce qui, d'un point de vue hégélien, fonde l'acte de tuer un animal est simple. L'animal n'a aucun respect, ni pour lui-même, ni pour les autres. Davantage encore, on ne peut trouver en lui rien qui s'accorde à l'humain. Ainsi en est-il d'ailleurs du colonisé. Le colon ne peut guère s'identifier, par le sentiment, à sa nature. Les colonisés africains, en particulier, proviennent d'un ordre au sein duquel il existe « un mépris total pour l'homme, et c'est ce mépris qui, du point de vue juridique et éthique, constitue leur principale caractéristique. [Chez eux] la dévalorisation de l'homme est poussée jusqu'à un point incroyable. L'ordre existant peut être jugé comme une tyrannie, mais cette tyrannie n'est ni considérée ni ressentie comme une injustice. À cela est lié le fait que l'usage de manger de la chair humaine est admis comme un usage licite et partout répandu ». En effet, d'après Hegel, si le corps humain est un corps animal, il n'en demeure pas moins qu'il est essentiellement corps d'un être pensant. Il est lié à la vie de l'âme. Or, « chez les nègres, rien de tel ne se produit. Le fait de dévorer les hommes correspond au principe africain. Pour la matérialité *[Sinnlichkeit]* du nègre,

la chair humaine est seulement quelque chose de sensible, de la viande et rien d'autre »[57].

L'acte de tuer un animal ou, pour ce faire, un colonisé, peut aussi revêtir, comme à la chasse, une simple fonction de *divertissement*. Prenons, par exemple, la chasse nocturne, à l'hippopotame ou à l'éléphant. La nuit tombée, il arrive, en effet, que les animaux viennent paître sur le rivage d'un fleuve ou d'un ruisseau, ou encore dans la prairie transformée, à l'occasion, en pâturage, voire en simple lieu de promenade. « Le lieu de promenade du troupeau, que l'on peut distinguer à une grande distance, fait l'effet d'un sentier battu régulier ; seulement d'énormes empreintes de pieds révèlent l'animal qui les a faites. L'herbe ne croît pas sur ce chemin ; mais le sol en est ferme et bien foulé par des allées et venues continuelles. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'ils n'abandonnent jamais leur lieu de promenade, même quand on les y attaque ; ils reviennent toujours obstinément ; c'est ce qui fait l'avantage du chasseur » (Du Chaillu, 238).

On choisit donc un beau clair de lune. On peut, si on le veut, se barbouiller le visage avec un mélange d'huile et de suie. On repère les traces des bêtes. Et l'on se met en embuscade. L'on guette, derrière un buisson ou autre chose. Et l'on attend. Cela peut durer des heures et des heures. Jusqu'à ce qu'elles sortent. « La lune penchait déjà vers l'horizon et je commençais à m'impatienter, lorsque j'entendis un grognement. Je regardai, et à travers la demi-obscurité je vis confusément un énorme animal que l'ombre flottante rendait encore plus monstrueux. Il était tranquillement occupé à brouter l'herbe qu'il semblait tondre de très près » (Du Chaillu, 238). La distance qui sépare le chasseur de la bête peut être remarquable. Alors il faut ramper, se rapprocher de la proie, sans en éveiller le flair, sans l'effaroucher, sans mettre en péril l'effet de surprise. L'on peut aussi s'avancer du côté opposé, puis effrayer l'animal, l'obligeant ainsi à se sauver dans une direction où l'attend quelqu'un à l'affût. Parfois, la bête ne se doute pas de la présence du chasseur.

Le caractère ludique de la chasse – tout comme l'acte de coloniser – s'exprime aussi sous d'autres formes. La stratégie du chasseur vise, dans tous les cas, une seule chose : *l'empêtrement*. Du Chaillu raconte une chasse à l'éléphant en Afrique équatoriale dont la technique, à y regarder de près, ressemble à celle de la colonisation. Il note d'abord que les pachydermes n'ont, ni chemins habituels, ni directions régulières. Ils errent çà et là à l'aventure, en quête de leur nourriture. Quand un voisinage leur plaît, ils

prennent l'habitude d'y rester quelque temps. Les chasser revient alors à déployer toutes les techniques dont le résultat sera de les empêtrer dans des pièges. On sait que les forêts africaines sont remplies de plantes grimpantes et vivaces qui s'élancent d'arbre en arbre, montent jusqu'à leur cime et retombent. L'on rassemble donc ces lianes et on les entrelace le plus adroitement possible, de manière à former de larges barrières ou des espèces de treillis, trop faibles sans doute pour arrêter l'éléphant, mais assez fortes pour embarrasser sa fuite et l'empêtrer dans ce filet. Les barrières sont échelonnées de distance en distance, de telle manière que l'animal qui a rompu la première est successivement retardé par les autres.

Une fois que le pachyderme a été repéré par plusieurs chasseurs postés à différents endroits, la stratégie consiste à l'effaroucher et à le rejeter sur quelque partie de l'enchevêtrement le plus rapproché. « Le premier mouvement de l'animal est de fuir ; il se précipite droit devant lui, presque en aveugle, et va se jeter sur la barrière de lianes ; irrité, et plus épouvanté encore, il déchire ces obstacles avec sa trompe et ses pieds et frappe partout ; mais naturellement plus il se débat, plus il s'embarrasse... Et pendant qu'il se démène et épuise ses forces, on fait pleuvoir sur lui des javelines de tous les côtés, même du haut des arbres, tant qu'enfin la malheureuse bête, criblée de blessures, offre l'image d'un énorme porc-épic. On ne cesse de la harceler de dards, jusqu'à ce qu'elle tombe morte. »

Le chasseur ne met cependant jamais en péril la vie de l'animal sans également prendre des risques pour la sienne propre. Par exemple, les lianes si fatales à l'éléphant peuvent tout aussi bien le bloquer. Parfois, le chasseur qui guette un buffle est lui-même guetté par un léopard. Parfois, le léopard est à l'affût du même gibier que le chasseur. Parfois encore, le chasseur est frappé par l'imposante stature de la bête, ses proportions colossales, ses couleurs, la forme de sa croupe ou, lorsqu'il s'agit d'un oiseau, son bec, sa gorge et sa poitrine, ses ailes et ses plumes. Ou encore, c'est la beauté même de la bête et son pouvoir d'enchantement qui sont célébrés. Les bêtes avancent vers la mort « comme si un rendez-vous les eut appelées au bout du monde. On eut dit la bordure gigantesque d'un vieux tapis persan, infiniment précieux, dans des tons d'or, de vert et de brun »[58]. C'est le cas des girafes dans la plaine. « Ce n'était pas à des bêtes que l'on pensait en les voyant mais à des plantes rares et tachetées, à des fleurs géantes aux longues tiges », ajoute la romancière.

Mais il s'agit de tuer et de détruire. Ainsi, évoquant une chasse à l'éléphant, Du Chaillu observe : « Tout fut silence et attente inquiète, jusqu'à ce qu'une détonation, dont le bois et la plaine retentirent, arrachât des cris de frayeur à des singes et à des oiseaux... Quand la fumée se fut dissipée, je vis l'énorme bête chanceler sans trouver d'appui, rejeter sa trompe en l'air et laisser tomber au pied d'un arbre sa lourde masse inanimée. Les hommes poussèrent un cri de triomphe, et nous courûmes tous vers le bloc de chair informe qui râlait dans les convulsions de l'agonie. La balle... était entrée dans la tête, au-dessous de l'oreille, et, pénétrant dans la cervelle, avait tout de suite déterminé la mort » (77).

La bête n'est cependant pas exposée à une seule forme du mourir. L'acte de la tuer peut être d'autant plus cruel que le chasseur aura, peu de temps auparavant, été saisi d'effroi : « On peut s'imaginer de quelle horreur je fus saisi lorsque, marchant précipitamment et sans regarder, je trébuchai sur quelque chose qui me barrait le chemin et qu'en baissant les yeux je vis un gros serpent, de l'espèce des boas, couché et ramassé dans ses replis contre mon arbre. Un seul coup d'œil m'apprit que l'animal était dans un état d'engourdissement, suite probable de la digestion d'un repas trop copieux. À peine bougea-t-il, et il ne leva pas la tête... D'un seul coup, je séparai le python en deux tronçons, qui se mirent à tortiller hideusement dans tous les sens. Pendant ces convulsions de la mort, le monstre rejeta une petite gazelle à demi digérée, encore assez entière cependant pour laisser reconnaître l'espèce de l'animal » (79). La bête peut aussi être atteinte au moment même où elle s'élance. Parfois, elle peut n'être que blessée. On se met alors à sa poursuite. On la dépouille aussi une fois qu'elle est définitivement tombée, masse sombre et inanimée, vautrée dans une mare de sang étincelant.

Or donc, il y a une parenté entre l'acte de coloniser et l'acte de chasser. Dans les deux cas, mort et vie, livrées aux hasards et aux caprices, se jouent comme sur un coup de dés. « Observez l'insecte qui se trouve sur votre chemin : une légère et inconsciente modification de votre pas décide de sa vie ou de sa mort. Voyez la limace des bois privée de tout moyen de fuir, de se défendre, de tromper l'ennemi, de se cacher, proie toute prête pour chacun. Voyez le poisson qui joue avec insouciance dans le filet encore ouvert, la grenouille que son indolence détourne de la fuite qui pourrait la sauver, l'oiseau qui n'aperçoit pas le faucon planant au-dessus de lui, les moutons que, dans le buisson, le loup observe et suit du regard. Dotés d'une

médiocre prudence, tous ces êtres circulent sans malice au milieu des dangers qui menacent à tout instant leur existence[59]. »

Colon et colonisé sont comme le taureau sauvage et le léopard. Le dernier est cramponné au cou du premier qui le porte. En vain, le colonisé s'élance, se débat, bondit, s'arrête et hurle. Aveuglé par la terreur, il se jette contre un arbre. Souvent, le choc est tel qu'il s'abat à moitié. Mais la douleur lui rend une nouvelle énergie. Il se relève alors et se remet à courir en mugissant. Pendant ce temps, le colon, attaché à sa proie, lui suce le sang et la vie. Bientôt, il s'acharnera sur un cadavre[60]. Le rauque rugissement du colonisé s'étant tu, rien, dès lors, ne vient troubler le silence de la nuit. Sauf peut-être le bruit de la pluie sur le feuillage.

L'envers de l'ombre

Mais comment passe-t-on de la colonie à « ce qui vient après » ? Y aurait-il une différence – et de quelle nature – entre ce qui s'est passé pendant, et « ce qui vient après » la colonie ? Tout est-il vraiment remis en jeu, tout est-il suspendu, tout recommence-t-il vraiment au point où l'on peut dire de l'ex-colonisé qu'il rouvre son existence et se place à distance de son état antérieur ? Fausse question, en réalité, mais qui revient à s'interroger, non seulement sur ce qui fait le propre de cette époque, mais sur la possibilité même de changer de temps. Or donc, puisqu'on ne peut guère changer de temps, il faut se situer fermement dans l'espace du présent pour rendre compte de notre époque, celle de la *vie brute*. L'époque de la vie brute comporte un certain nombre de propriétés qu'il faut parcourir rapidement. C'est d'abord un lieu et un temps de *demi-mort* ou, si l'on veut, de *demi-vie*. Plus précisément, c'est un lieu où vie et mort s'enchevêtrent au point où l'on ne sait plus, ni les distinguer, ni dire ce qui se trouve du côté de l'ombre ou de son envers : « Est-ce que cet homme est encore vivant ou mort[61] ? »

Mais de quelle mort meurt-on « après la colonie » ? « Il y a tellement de morts. On ne sait plus laquelle mourir » répond le romancier[62]. En effet, il n'y a pas seulement plusieurs sortes de morts. Il y a aussi plusieurs formes du mourir. Il y a la mort des suites d'un accident ou encore d'une courte ou longue maladie, sur un lit d'hôpital. Il y a la mort des suites d'un empoisonnement ou d'un arrêt du cœur. Il y a le suicide : une balle dans la nuque. On meurt dans ses bains : électrocuté. Il y a la mort publique, cérémonielle, réclamée par la populace : « J'étais au camp Boiro... Deux

semaines après mon arrestation, une foule de femmes a pu s'approcher de notre mort pour crier : "À bas les traîtres, pendez-les par les couilles". Quelques jours après, celle qui avait mené la foule était parmi nous, la tête rasée[63]. »

L'indigène est attaché à un poteau. On est sur le point de l'exécuter. Le peloton est prêt. « Dites votre dernière volonté », lui intime le soldat. « Je n'en ai pas », répond-il. La sentence est exécutée : une balle entre les yeux. Que faire de celui dont la dernière volonté est de rester vivant ? On l'enterre vivant. « Il mourra quand le cœur lui en prendra. » Il y a aussi la mort improvisée, celle qui est préparée en trente secondes, et au cours de laquelle on verse « du sang sans cause ». Pour l'atteindre, on frappe. Des poings, des pieds, des mains, de la tête, partout, dans une rage de bête féroce, avec une bêche. La bêche se casse-t-elle ? On utilise le manche, ou encore la pioche, le pic, la fourche, la *machette*. On fend, on arrache les tripes, on dépèce, on ouvre le thorax, on sabre les os, on déchire les seins, on éparpille le ventre avant de pendre la cuisse droite sur un arbre et de déféquer sur le reste[64].

Il y a ceux qui meurent sans savoir pourquoi : « On est venu chercher le prisonnier. On lui demande de tout avouer. On le donne à "Maître Rognons" pour lui montrer qu'on n'a pas de temps à perdre. Maître Rognons lui presse ses ustensiles de mâle, il lui broie les deux amandes. [...] Lui crie : je ne comprends pas. Ah non ? Qu'est-ce que tu ne comprends pas ? Tu es bien le maître à penser du complot. On essaye toutes les recettes sur son corps : les Zoumena, les Jean Moulin laissés par la colonisation. Tu vas tout avouer oui ou non ? On essaie les Maîtres Rognons. Et il crie trop fort. Mettez-lui les recettes cabines : ça fait moins crier. Et puis ça ne laisse pas physiquement de traces [...]. Et maintenant vous allez vous montrer plus coopératif : qui a conçu le complot ? Pauvre lambeau humain, déchiré dans sa chair et dans son âme : je ne comprends pas. C'est le seul mot de la langue qui lui reste. Vous allez comprendre, et tout de suite. Ils lui mettent une boule de plomb dans la gueule[65]... »

Il y en a qui, placés dans une sorte de non-lieu, ne savent, ni s'ils sont vraiment en vie, ni s'ils sont condamnés à mort : « On ne savait toujours pas si on était condamné à mort ou non... Un jour, un garde avait son transistor allumé derrière la prison. On parlait justement de condamnation. Nous fîmes aussitôt la courte échelle au petit Moctar. De là-haut, l'oreille collée au seul trou de notre cachot, il nous transmettait les nouvelles en

riant. “Un tel, on va le tuer”. Il riait. “Un tel, tu seras pendu”. Il riait. “Un tel... Taram, tu vas crever en prison”[66]. » Il y en a aussi qui meurent sans savoir quand, exactement. Et d’autres encore qui le savent tout à fait. Ils prennent alors le temps de se regarder, de bien se rendre compte du fait qu’il n’y a plus vraiment rien à vivre ; qu’au fond, la mort revient exactement au même que la vie.

Puis, il y a *la mort par étapes*. Quinze étapes par exemple : « une mort multipliée par quinze. » On vous coupe d’abord la main droite. Puis, on vous crève l’œil droit. On vous coupe ensuite une oreille, le nez, la jambe, puis le pénis. On vous fouille le vagin. On enfonce des griffes dans votre gorge. On vous torture de la même manière que l’on éjacule : « C’est à cause des cochons comme vous que ma femme est obligée d’aller se faire monter ailleurs pendant que moi je veille les coups d’État et les complots... Et il frappe. J’aime ma femme nom de Dieu ! à cette heure je devrais dormir à côté d’elle. Faire la chose-là avec elle, toute la nuit. Mais je n’ai plus que le temps de cogner et quand je dois cogner, je... je bande comme avec une femme. C’est de cette manière que j’exerce ma fonction de mâle[67]. » Et comme un lion affamé, le bourreau tourne autour du corps tourmenté, désormais pareil à de la viande qui saigne. Il multiplie votre mort par quinze. Par régions. « Ici, nous crevons par étapes, par cercle. S’il y en a douze, je suis un mort de la onzième étape. » Mais une mort multipliée par quinze n’est-elle pas, quant au fond, égale à une seule et même mort ?

Il y a aussi la « fausse mort », la *mort fictive*. On devait arrêter un indigène pour vol de bétail. « Il alla chercher son propre certificat de décès qui le tuait dans un incendie, l’apporta lui-même aux services de la police régionale, prit une nouvelle carte d’identité » grâce à laquelle il s’octroyait un nouveau nom[68]. Il y a la mort que l’on ne veut pas annoncer, et dont on ne veut pas entendre parler. L’autocrate « demanda au cartomancien de lui prédire l’avenir pour les heures qui venaient. Le cartomancien vit une sorte de mousse bleuâtre au milieu du roi de trèfle, une poupée flottait dans la mousse. L’explication était tragique, mais n’ayant aucune envie de mourir, le cartomancien se tut »[69].

Davantage encore, il y a cette autre forme du mourir qui se lit dans le paysage, à l’ombre des chantiers abandonnés, des poubelles, des coins de rue, et qui creuse des entailles dans le ventre même de l’espace habité. On peut alors la voir à vue d’œil, en plein midi comme sous la pluie ou au

crépuscule, dans la chair du temps qui s'enroule, tandis qu'adossés sur le pan vertigineux du néant, l'élite et la piétaille rentrent, ensemble, dans un état d'ébriété sans fond. Ils se dépouillent de toute figure humaine, se déguisent, et, copulant avec les ténèbres, s'expriment sous la forme de paroles confuses et mutilées : ils bégaient avec la force de tous leurs membres, alors même que le sentiment de moralité enveloppe tout ce qui tient lieu de vie, plonge les indigènes dans un déphasage spectaculaire d'identité, les noie dans une éclipse sans nom, comme s'ils avaient perdu quelque chose qu'il est difficile de nommer et de définir, quelque chose qui a été là, à un moment donné, en tant qu'horizon et en tant que promesse, mais dont les contours, désormais, échappent à tous. Désormais, ils hébergent ce qui est mort. Ils sont dans le *génocide* !

Éclipse sans nom, mais surtout geste d'auto-dissolution, comme si l'existence elle-même se ramenait désormais à quelque chose avec quoi l'esprit en a fini. Ne présentant plus aucun intérêt en soi, la vie se serait, pour ainsi dire, abolie d'elle-même. À la promesse se serait substitué le défaut d'attente. Enfermés dans une impossibilité et cantonnés dans l'envers du monde, les indigènes n'attendraient plus rien de l'avenir. Les choses n'étant plus ce qu'elles furent, un temps se serait éloigné, ne laissant derrière lui qu'un champ de ruines, une immense lassitude, une infinie détresse et un besoin de vengeance. Cette éclipse sans nom s'accompagne aussi d'une prolifération des métaphysiques du malheur et des pensées de la finitude. Leur multiplication doit, entre autres, au poids excessif de la souffrance de masse et à l'omniprésence de la mort. En effet, mourir, souvent de façon précoce, pour un rien, sans raison apparente, juste comme ça, sans l'avoir recherché ne constitue plus seulement le sol de la mémoire récente. Du fait de la brutalité et des incertitudes de l'existence quotidienne, la peur de mourir et d'être enterré est aussi devenue ce par quoi le futur, inépuisable et infini, se raccourcit et s'achève.

Puis il y a le moment même de la mort. Par exemple, « Elmano Zola devait mourir un samedi, il est mort un lundi. Il a volé deux jours à son destin »[70]. Mieux, il n'est pas doux de mourir à l'heure « où le soleil a des lames de plomb, où les mouches déchirent l'air du bruit aigu de leur vol, le chien n'aboie plus, les bidonvilles semblent dormir d'un sommeil de feu et de feuilles »[71]. En de telles occasions, il est difficile que la vie s'en aille en paix.

Il y a, enfin, *ce qui arrive après la mort*. On ferme les yeux du mort. Certains ont droit à de maigres honneurs. Il arrive que l'on creuse une tombe. Celui-ci a « droit à soixante-quinze centimètres de terre »[72]. On le couche sur le dos. Aux autres, on enlève les habits. On les couche sur le ventre ou sur le côté, ou encore on les rabroue dans une fosse commune. D'autres encore ne sont pas enterrés avant que le corps ne rentre dans un début de putréfaction. D'autres encore sont abandonnés en pâture aux charognards : on n'a pas le temps de creuser une tombe. Dans les deux cas cependant, l'une des séquences cruciales de l'après-mort est celle de la décomposition de la chair. Elle pourrit, se disloque et devient méconnaissable. Bientôt, il ne reste plus rien sur les os, sinon « un peu de peau noire séchée, collée, et qui garde, parfois, les poils de la barbe et des joues »[73]. Le mort n'est pas simplement allégé de sa substance charnelle. Celle-ci rentre dans un processus de corruption au terme duquel les os se détachent les uns des autres. Le fémur, le tibia, l'humérus, le péroné, le cubitus, les clavicules, le crâne et autres restes s'effilochent, se dispersent et se transforment en icônes d'un temps exténué, indéfini : le temps interminable de la mort.

Mais surtout, il y a le rapport entre la mort, le corps et la viande. Évoquons, une fois de plus, l'animal tué à la chasse. Une fois la bête achevée, elle n'est plus qu'une masse de chair qu'il faut ensuite dépecer. Pour que la chair se transforme en viande, il faut la soumettre à une série d'opérations particulières. Il faut d'abord la découper en morceaux ou en quartiers. On peut, ensuite, les nettoyer. On peut aussi les saler, les sécher, ou les fumer avant de les cuire. Surtout, il faut les manger. Cependant, la chair n'est pas transformée en viande dans les seuls cas où elle est celle d'un animal. Là où le pouvoir a un visage carnassier, tuer un être humain et tuer un animal procèdent de la même logique. Comme celle de l'animal que l'on égorge, la mort que l'on inflige à l'être humain est perçue comme n'embrassant rien. Elle est la mort d'une essence purement négative et sans substance, le dévidement d'un objet creux et inconsistant qui, retombant en soi-même dans la perte, « ne se trouve que comme perdu ». En d'autres termes, l'objet creux s'éteint comme en lui-même. Il s'évanouit « en une brume informe qui se disperse dans les airs »[74].

Au terme de l'acte qui consiste à tuer, ce qui reste est, dans les deux cas, pratiquement le même. « Pendant un long moment le père regarda les morceaux sans savoir s'il fallait ou non les bénir. Il était hypnotisé par le

spectacle de la viande de l'homme mêlée à celle de la vache et n'arrivait pas à savoir combien de fois il convenait de se signer devant une telle monstruosité pour capter la miséricorde du Seigneur. Cette profondeur du cru humain lui donnait une cuite : cuite de viande, cuite de sang, cuite de cette forte odeur de chair. Ce silence ! Le silence hautain de la chair tuée. Et par-dessus tout, le sourire un peu niais du cadavre, mesquin et sublime à la fois[75]. » Les instruments qui servent à tuer sont les mêmes que ceux dont on se sert pour manger. « Le Guide Providentiel retira le couteau et s'en retourna à sa viande... qu'il coupa et mangea avec le même couteau ensanglanté » (12).

De quelle viande s'agit-il vraiment ? Y a-t-il une différence entre le ventre ouvert du plexus à l'aine, les tripes saignées à blanc, le haut du corps taillé à coups aveugles et flottant dans l'air amer, la bouche saccagée, le thorax démantelé, la folle touffe de cheveux noirs, les lambeaux de chair répandus au sol à la manière d'une termitière, les orteils restés dans la chambre de torture, la gelée noirâtre sortie de l'œil, la plaie au milieu de la gorge, le liquide sur le sol carrelé – y a-t-il une différence entre tout cela – et la viande saignante, la dose de champagne et la cuvette de daube et de pâté servis à l'autocrate dans un couvert en or et en argent ? Dans une large mesure, le bruit du revolver que l'on décharge sur la tempe du condamné n'est-il pas le même que celui du gaz expulsé, dans un rot bruyant, par l'autocrate au terme d'un repas plantureux ? C'est que le pouvoir en postcolonie est carnassier. Il saute à la gorge de ses sujets, les serre jusqu'au point de leur briser les os, de leur faire sortir les yeux des orbites, de leur faire pleurer rouge. Il les met en morceaux et, parfois, les mange cru (13-37). Pourquoi ? Parce que « le Noir a la peau dure, il faut y aller dur, le Noir c'est comme le crabe : on ne peut pas dire où est sa tête, pour l'atteindre, il faut cogner dans tous les sens »[76]. Et « c'est de cette manière qu'on meurt chez nous, à contrecœur, mais le sourire aux lèvres »[77].

Comment donc vivre quand le temps de mourir est passé, et alors même qu'il est interdit d'être vivant – ce que l'on pourrait appeler *l'expérience du vivant à l'envers* ? Comment, dans ces conditions, éprouver non pas seulement la quotidienneté, mais encore *l'ici et maintenant*, alors même qu'il faut, chaque jour, non seulement *s'attendre à tout*, mais aussi vivre dans l'attente de quelque chose qui ne s'est pas encore réalisé, qui tarde à se réaliser, qui est constamment inachevé et fuyant ? Penser la fin de l'étant et celle de l'existence – puisque c'est à cela que ces questions renvoient –

c'est alors, avant tout, s'intéresser à l'"en-deçà" de la chose matérielle sans vie. Non pas forcément pour établir le statut de ce qui relève du disparu ou encore du survivant. Mais pour voir comment, dans les sociétés africaines d'après la colonisation, on parvient à se décharger de sa mort tout en faisant, simultanément et déjà, l'expérience du *trépas* au cœur même de sa propre existence. En d'autres termes, comment peut-on vivre tout en allant à la mort, tout en étant déjà mort quelque part ? Et comment peut-on *vivre dans la mort*, être déjà mort, tout en étant là – tout en n'ayant point nécessairement quitté pour ainsi dire le monde, sans nécessairement participer du spectre, et alors même que l'ombre qui recouvre l'existence n'a pas disparu, mais au contraire se fait plus pesante ? Heidegger évoquait des questions plus ou moins similaires en parlant du *Dasein* qui peut « finir sans mourir à proprement parler » – et, ajouterions-nous, mourir sans être, à proprement parler, fini[78].

D'abord en étant, littéralement, plusieurs dans un même corps. « Nous sommes douze dans mon corps. On y est serré comme des rats. » En d'autres termes, l'être que je suis chaque fois moi-même existe chaque fois en *plusieurs modes*. Ou, disons, en *plusieurs étants* qui, tout en s'excluant parfois, n'en sont pas moins enchevêtrés les uns dans les autres. Être à plusieurs dans un même corps, ce n'est pas seulement procéder à un déplacement ou à un élargissement constant des limites de son identité. Littéralement c'est, pour le même et unique être, éprouver la possibilité de, ou encore faire l'expérience de plusieurs genres d'être qui, eux-mêmes, prennent forme et se dévoilent chaque fois sous plusieurs étants.

Ce passage quasi permanent de l'un au multiple doit se faire dans les cloisons mêmes de la vie ordinaire, au rythme des circonstances et des événements. Mais encore faut-il pouvoir nourrir les douze, faire manger l'un quand l'autre veut fumer et que personne, aux alentours, n'a de cigarette. Encore faut-il savoir se reconnaître dans ses multiples doubles, notamment lorsque ceux-ci émettent des signaux, tanguent, se liquéfient ou commettent des monstruosités. Encore faut-il savoir oublier son nom de famille ou s'en souvenir, prouver que l'on n'est pas son propre oncle, certifier que l'on est bel et bien mort, lorsque les soldats viennent fouiller les cases, ou encore lorsqu'ils se mettent à vérifier si les hommes sont bien des hommes et si les femmes sont bien des femmes, voire lorsqu'ils se mettent à chercher tout et rien, n'importe quoi, n'importe quand, « pour rien », « pour faire chier ».

Vivre dans les conditions des sociétés d'après la colonisation, c'est aussi faire usage constant de la possibilité « qu'a le *Dasein* d'être délégué pour en représenter un autre ». Ici, note Heidegger, « un *Dasein* peut et doit même, dans certaines limites, "être" l'autre ». En postcolonie, c'est cette puissance de se déléguer soi-même qui, contrairement à ce que pense Heidegger traitant de la mort, permet de *se décharger de son propre trépas sur un autre*, ou du moins de l'ajourner constamment, en attendant le rendez-vous final. Du coup, la mort, dans son essence, peut bien ne pas être chaque fois mienne. L'autre peut mourir à ma place. En attendant le terme final, un *Dasein* peut bien ne pas prendre chaque fois sur soi son propre trépas. Il peut exister dans le corps, les organes ou les membres d'un autre. Il peut louer le corps, les organes ou les membres de l'autre, puis, les lui restituer chaque fois qu'il le faut : « Ils marchaient à travers cette forêt sans fin, et voilà que le gentleman complet, que suivait cette demoiselle, se met à rendre à leurs propriétaires les membres qu'il leur avait loués et à leur payer le prix de la location. En arrivant à l'endroit où il avait loué son pied gauche, il tire dessus et l'enlève, il le rend à son propriétaire et le paie, et ils se remettent en route ; quand ils arrivent à l'endroit où il avait loué son pied droit, il tire dessus et l'enlève, il le rend à son propriétaire et il paie le prix de la location[79]. » Même chose pour le ventre, les côtes, la poitrine.

Encore faut-il, courant derrière son ombre, savoir comment, chaque fois, ouvrir ou refermer la parenthèse dans laquelle viendront se loger ces membres, voire « les autres-nous »[80]. Souvent, ouvrir ou refermer cette parenthèse, c'est savoir comment se placer au carrefour. Le vieillard me demande « d'aller chercher Mort chez lui et de le ramener dans le filet. Après m'être éloigné de sa maison... d'environ un kilomètre, je vois alors un carrefour et je ne sais quoi faire en arrivant à ce carrefour, je ne savais pas quelle était la route qui menait chez Mort... alors je me couche au carrefour, je pose ma tête sur une des routes, ma main gauche sur une autre, ma main droite sur une autre et mes deux pieds sur le reste, et ensuite je fais semblant de dormir là. Quand tous les gens qui étaient allés au marché reviennent du marché, ils me voient couché là et se mettent à crier : "Qui peut bien être la mère de ce beau garçon ? Il s'est endormi au milieu du carrefour et il a mis sa tête sur la route qui va chez Mort". Alors je prends la route qui menait chez Mort et je mets environ huit heures pour arriver chez lui »[81].

Tout n'est cependant pas perdu si l'on ne parvient ni à ouvrir ni à fermer la parenthèse. On peut toujours se réfugier dans *le rire*. Celui-ci mobilise alors l'ensemble du corps et des membres. On ne rit pas seulement aux éclats. Tous les organes sont saisis de tremblement : « Quand le mouvement de cet abdomen incongru devint une reptation puis une rotation lascive et fougueuse, comme si un fauve hargneux et blessé cherchait par où sortir, le délire hilarant gagna toute l'assistance qui en riait aux larmes à se tordre à mort, assaillie par des spasmes si violents que nombreux furent ceux qui roulèrent par terre battant la poussière des mains, du front, des membres, bras et pieds, plaignant ceux qui étaient sous terre de ne pouvoir ressusciter pour voir ça : un prodige[82]. » Ou encore : « Ma femme et moi oublions nos ennuis et rions avec lui, parce qu'il riait en faisant des bruits étranges comme jamais nous n'en avions entendu dans notre vie. Nous ne savions pas depuis combien de temps nous étions en train de rire, mais on riait seulement du rire de Rire et tous ceux qui l'entendaient rire ne pouvaient pas ne pas rire, aussi, si quelqu'un continuait à rire avec Rire, il (elle) mourait ou s'évanouissait sur place d'avoir ri trop longtemps[83]. »

Mais la dilatation des limites de l'identité peut aussi intervenir dans des lieux insaisissables, qui se dérobent chaque fois que l'on tente de les tâter des mains ou des pieds. Il s'agit de ces lieux où la matière et l'esprit viennent s'écraser et s'éteindre en tant qu'éléments distincts au sein de l'univers. Le visible et l'invisible, le temps et l'espace s'entrelacent alors, tandis que les distances s'allongent, se raccourcissent, s'étirent jusqu'au point où les êtres humains, les plantes et les bêtes se mettent à marcher en sens inverse du soleil. « J'allais d'une partie de la brousse dans une autre, de forêt en forêt, y passant la nuit pendant des jours et des mois... J'étais un lézard... je me change en courant d'air, ils ne peuvent plus me trouver, mais moi je les regarde... Les voilà retournés dans l'arrière-cour, alors je me change en homme comme je l'étais auparavant[84]... » « Où suis-je ? s'enquit le tireur de vin. Un... silence lui répondit... L'homme se mit à trembler. Une fois calmé, une curieuse sérénité l'envahit. Quand il regarda alentour, il vit qu'il s'était multiplié. Il ne savait au juste si c'était son corps ou son esprit qui entrait et sortait de lui à flots[85]. »

Dans ce processus où êtres humains, animaux et plantes sont entraînés dans un enchaînement de métamorphoses, endossent des formes tantôt obscures, tantôt claires, louent leurs membres et leur corps et se les font restituer, souvent à un prix fort, échangent leurs traits, se déguisent et font

trembler leur silhouettes, la géographie de l'existence elle-même vacille et perd toute stabilité et tout compartimentage. « Mon frère, ici tout le monde s'arrange pour être dans un semblant de monde, en train de croire des semblants de trucs, et ils vivent un semblant de vie[86]. » Sans vraiment s'effacer, les divisions circulent, et tout, y compris les morts, se dote de vie, passant d'une catégorie à l'autre, dans une sorte de présence escarpée, débordante, en bloc avec les ténèbres de l'éclipse. « Qu'est-ce que c'est une éclipse ?... C'est quand le monde s'assombrit et qu'il se produit des choses bizarres... Les morts se mettent à se promener et à chanter[87]. » « Le soir du seizième jour qui suivit l'enterrement... d'Estina Benta, nous entendîmes une véritable tornade de clairons, de cymbales, de tambours mêlés aux toussotements des saxophones et aux hennissements des cornemuses de Nsanga-Norda, le tout coupé de temps à autre par des fracas sans nom, des explosions, des pétarades, des détonations assourdissantes, des grondements, des cacophonies du tonnerre, des barrissements insolites. » Le lendemain, la mer vint jeter sur la plage des quantités infinies de lotes et de crabes morts. Personne ne sut pourquoi. L'on crut que le jour du Jugement dernier – quand vient le temps pour la terre, le ciel et la mer de se recoudre – était arrivé[88].

Et avec lui, les vapeurs du tombeau, quelque chose derrière le vague de l'ombre, bref, une *vie dans la mort* : « Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahim, de race malinké... Quand la vie s'échappa de ses restes, son ombre se releva, graillonna, s'habilla et partit par le long chemin pour le lointain pays malinké natal... L'ombre marchait vite... » Au village natal, l'ombre avait déplacé et arrangé ses biens. De derrière la case, on avait entendu les cantines du défunt claquer, ses calebasses se frotter. Même ses bêtes s'agitaient et bêlaient bizarrement... Puis, l'ombre était retournée dans la capitale, près de ses propres restes, pour suivre ses propres obsèques. Au total, elle avait parcouru plus de deux mille kilomètres. Le jour des obsèques, ceux-qui-voient-la-nuit pouvaient l'apercevoir. Mélancolique, elle était assise sur le cercueil, prête pour un autre voyage[89].

Contrairement au cas de Koné, il y a des morts que le pouvoir va rechercher dans leur tombe. On les traîne devant la cour martiale en os, puis on les condamne à mort à titre posthume, avant de brûler leurs restes sur la place publique. D'autres encore refusent de mourir, soit une fois pour toutes, soit de la mort spécifique qu'on tient à leur imposer. Leur corps les

trahit, certes. Pourtant, la mort en tant que telle ne réussit pas à les tuer. Ce ne sont pas seulement « des morts que la vie poursuit jusque dans la mort » (PDS, 47). Ce sont aussi des morts qui reviennent hanter leurs bourreaux. « Quand il voulut rejoindre son lit après ses quatre heures habituelles de table, le Guide Providentiel y trouva le haut du corps de la loque-père qui avait horriblement sali les draps [de Son Excellence]... Le Guide entra dans une rage infernale, il tira huit chargeurs sur le haut du corps, il fit un grand trou au milieu du lit, à l'endroit où il avait vu le haut du corps, il marcha longuement dans toute la pièce, beuglant, jurant, insultant, menaçant... Combien de fois veux-tu que je te tue[90] ? »

L'épanchement du cauchemar dans la vie réelle peut prendre des figures diverses. On peut, par exemple, être expulsé de son identité, notamment dans des situations extrêmes, lorsque la trame du monde, apparemment, se dilue et que les personnes, les noms, les souvenirs, les lieux sont ébranlés par le vide. Les condamnés sont enfermés dans une pièce dans laquelle pénètre une faible lumière. Des caillots de sang sont éparpillés au sol. L'un des condamnés ne sait plus si l'on a tiré, et s'il est mort ou non. Il ne retrouve pas la blessure qui doit authentifier son exécution. Il n'y a, ni petit trou entre ses yeux, ni sur le cœur. Au demeurant, il est convaincu que celui-ci bat encore. Il ne parvient pas à comprendre pourquoi il est encore capable de parler alors qu'il est mort. « C'était donc ça, la mort. Rien que ça ? » Ou alors entre le moment de l'exécution et celui où l'on atteint le sol de la mort, y aurait-il un délai, un tronçon de route au long duquel la langue du mort parle en souvenir de là-bas, de la vie[91] ?

Le corps est donc détruit. Il ne laisse pas nécessairement la place au néant. Il laisse la place au *reste*. S'ouvre alors, pour ce reste, une *durée après la mort*. La mort, en tant que parole, n'implique pas le silence. Encore moins la fin de toute représentation possible du mort. On ne choit hors de l'existence que pour pénétrer dans ce temps infini, qui est un autre noyau de réalité : le temps du jugement. Du coup, l'histoire devient « moins l'expérience du changement de toutes choses que la tension créée par l'attente d'un accomplissement »[92]. L'histoire devient elle-même « espérance d'histoire ». Désormais, chaque mort, chaque défaite entraîne une nouvelle apparition. Elle est perçue comme confirmation, gage et relance d'une promesse en marche, d'un « pas encore », d'un « ce qui vient » qui, toujours, départage espérance et utopie.

« Au moment où les éléments de la milice mettaient les présences sur les cartes de fidélité en attendant l'arrivée du Guide Providentiel, la foule avait cru entrevoir Martial sur le podium. La blessure au front saignait sous le tampon de gaze. Sur sa poitrine pendait la croix du prophète Mouzediba. Tout le monde eut la gorge morte pendant un instant. Après un long murmure qui permit aux assistants de confirmer leur vision, la foule explosa en délicieux délire. En plusieurs régions de la multitude monta le chant de la résurrection du prophète. L'armée dut intervenir... "C'est le Jugement. C'est le Jugement", clamait çà et là une voix dans la multitude de ces gens qui, tout compte fait, n'étaient plus dans la vie que pour attendre le Jugement[93]. »

Le Jugement, en effet. Le Jugement !

---

1. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. J. P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 446.
2. V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988 ; puis, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
3. Lire, à cet égard, EZA BOTO, *Ville cruelle*, 1954 ; M. BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, 1956 ; F. Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, 1956.
4. F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1979, p. 8.
5. A. APPADURAI, « Making the National Geographic: Changing Images of Territory in Colonial India », Paper Presented at the EthnoHistory Workshop, University of Pennsylvania, Philadelphia, November 9, 1995.
6. H. BRUNSCHWIG, *Noirs et Blancs en Afrique équatoriale*, Paris
7. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 203.
8. B. BERMAN, J. LONSDALE, *Unhappy Valley, vol. 1. State and Class*, London, James Currey, 1992, pp. 15-38, puis 77-126. Lire aussi, de B. FALL, *Le travail forcé en Afrique-Occidentale française (1900-1945)*, Paris, Karthala, 1993.
9. A. MBEMBE, « Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun, 1955-1958 », *Journal of African History*, 32, 1, 1991, pp. 89-121.
10. *Cf.* la conception fort idyllique que s'en fait G. FREYRE, *Le Portugal et les Tropiques. Considérations sur les méthodes portugaises d'intégration de peuples autochtones et de cultures différentes de la culture européenne dans un nouveau complexe de civilisation : la civilisation luso-tropicale*, tr. J. Haupt, Lisbonne... Au chap. XVII, il évoque l'institution du parrainage et de la dot qui, de son point de vue, contribua à développer, au Brésil et dans d'autres zones de formation portugaise, « des relations à tel point affectives, à tel point complexes, subtilement psycho-sociales, entre maîtres et esclaves et entre descendants de maîtres et descendants d'esclaves » qu'elle favorisa largement « l'ascension des individus et des sous-groupes socialement moins favorisés ». Tel étant le cas, conclut-il, la formule « maîtres et esclaves », proposée pour expliquer ou interpréter le développement social brésilien est « excessivement mécanique, simpliste et inadéquate ».
11. Tiré de A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990, p. 56.
12. *Cf.*, par exemple, HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, tr. K. Papaioannou, Paris, UGE, 1979. Sauf indications contraires, les données et les citations utilisées dans tout ce qui suit sont tirées de cet ouvrage, pp. 244-269. Et il nous arrive de le paraphraser.
13. L'exemple le plus significatif de ce processus est J. CONRAD, *Heart of Darkness*, New York, New American Library, 1950.
14. HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, p. 251.
15. Voir, par exemple, la géographie de l'Afrique esquissée par Hegel. Si l'on s'en tient à ce qu'il rapporte, le fleuve Sénégal coulerait à travers des déserts de sable et des montagnes. D'autres fleuves couperaient des chaînes montagneuses. Le fleuve Congo serait une dérivation du Niger, pp. 247-248. Pour une réaffirmation de ce postulat d'ignorance, plus tard, après la conquête, *cf.* M. DELAFOSSE, *Les nègres*, 1927, p. 5 : « Il n'y a pas bien longtemps que nous connaissons les nègres, et encore ne les connaissons-nous qu'assez mal. » Ou encore K. BLIXEN : « Connaître les indigènes n'est pas chose aisée. Ils sont ombrageux et timides. Pour peu qu'on les effraye, ils se contractent exactement comme des animaux que le moindre mouvement met en fuite ; ils s'éclipsent. Tant que l'on ne connaît pas bien un indigène, il est presque impossible d'obtenir de lui une réponse précise... Pour peu que l'on insiste pour arriver à plus de précision, ils se dérobent tout à fait et lorsqu'ils sont acculés, ils préfèrent recourir à quelque invention de leur cru destinée à nous égarer », *in La ferme africaine*, tr. Y. Manceron, Paris, Gallimard, 1942, p. 32.
16. Lire C. MILLER, *Blank Darkness*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
17. *Cf.* les descriptions de E. FERRY, *La France en Afrique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1905, pp. 215-248.
18. E. FERRY, *La France en Afrique*, p. 226.
19. M. KINGSLEY, *Une Odyssée africaine*, p. 143.
20. « De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains, rappelle Montesquieu. Car si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes de l'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié », *in Esprit des lois*, livre XV, ch. 5. Lire aussi J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social*, livre I^{er}, ch. 4, « De l'esclavage ».
21. Lire E.D. MOREL, *Red Rubber. The Story of the Rubber Slave Trade Flourishing on the Congo in the Year of Grace 1906*, New York, Negro University Press, 1908. Voir notamment la section 2.
22. F. FANON, *Les damnés*, p. 11.
23. M. KINGSLEY, *Une Odyssée africaine*.
24. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, livre XV, ch. 5.
25. F. FANON, *Les damnés de la terre*, pp. 20-23. Il est vrai que pour Fanon, ceci est surtout valable des sociétés qui n'ont pas encore emprunté la voie de la lutte de libération.
26. Lire E. DENANCY, *Philosophie de la colonisation*, Paris, Bibliothèque de la Critique, 1902, p. 22.
27. La discussion qui suit prend largement en compte les distinctions légales contenues dans l'étude de G. JÈZE, *Étude théorique et pratique sur l'occupation comme mode d'acquérir les territoires en droit international*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1896. Elle prend cependant le contre-pied de ses thèses centrales.
28. On connaît la doctrine qui, dès le XI^{e} siècle (sous le pape Grégoire VII), considère les pontifes comme les souverains de toute la terre auxquels sont soumises toutes les principautés et toutes les dominations de l'univers. C'est fort de cette prérogative qu'ils peuvent faire donation, aux rois catholiques, de toutes les îles et terres fermes « découvertes » et à « découvrir ».
29. Ce que nous venons d'exposer fit partie de la tradition dominante. Elle prévalut y compris là où les gouvernements coloniaux protestèrent à l'envi de leur respect pour les droits des indigènes. L'autre tradition postulait que l'on avait le droit d'entrer en commerce avec tous et d'explorer, à cet effet, toutes les contrées de la terre. Mais que l'on ne pouvait avoir, sans un contrat particulier, le droit de colonisation sur le sol d'un autre. De la même manière, l'on ne pouvait ôter aux indigènes leurs moyens d'existence ou ravir à une autre nation sa propriété sans violer les principes de la loi naturelle et du droit des gens. Sur ces thèses, lire, par exemple, Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, tr. Barni, Paris, 1853, pp. 231 et suiv.
30. P. DU CHAILLU, *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale. Mœurs et coutumes des habitants. Chasse au gorille, au crocodile, au léopard, à l'éléphant, à l'hippopotame*, Paris, Michel Lévy Frères, 1863, p. 367.
31. *Cf.* la description que fait K. BLIXEN de la mort du chef kikuyu Kinanjui, *in La ferme africaine*, tr. Y. Manceron, Paris, Gallimard, 1942, p. 435.
32. *Cf.* les descriptions de la forêt chez M. KINGSLEY, *Une Odyssée africaine*, tr. A. Hugon, Paris, Phébus, 1992, pp. 74 et suiv.
33. Adapté de DU CHAILLU, *Voyages et aventures*, p. 446 *sqq*.
34. F. BLANCHOD, *Au Paradis des grands fauves. Voyage dans l'Est africain*, Lausanne, Librairie Payot, 1950.

35. Description tirée de A. RAFFENEL, *Nouveau voyage au pays des nègres*, t. 1., Paris, De Napoléon Chaix et Cie, 1856, pp. 106-108. Lire aussi K. BLIXEN, *La ferme africaine*, pp. 202-217.
36. Ce qui suit est adapté de DU CHAILLU, *Voyages et aventures*, pp. 87 ; puis 90-91, et 165.
37. *Cf.* M. ECHENBERG, *Colonial Conscripts: The Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1857-1960*, London, James Currey, 1988.
38. Lire E. BOTO, *Ville cruelle*, Paris, Présence africaine, 1971, ch. 2 ; Y. OUOLOGUEM, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968, pp. 36-37 ; A. Kourouma, *Monnè, outrage et défis*, ch. 5.
39. T.O. RANGER *et al.*, *The Invention of Tradition* ; LEROY VAIL, *The Invention of Tribalism* ; LEMARCHAND, *Ethnocide as a Practice*.
40. LEMARCHAND, *Ethnocide as a Practice*, 1994.
41. E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. Le langage*, tr. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 64.
42. On retrouve cette différence dans les discussions que mène HEIDEGGER sur la métaphysique. Voir *Questions I et II*, tr. K. Axelos *et al.*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 35-37.
43. Mots repris de M. BLANCHOT traitant de l'œuvre d'art *in L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 14-15.
44. M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, tr. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, p. 17.
45. G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 23.
46. HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, p. 251.
47. « Leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à laquelle puisse adhérer la volonté de l'homme, et par laquelle il puisse parvenir à l'intuition de sa propre essence. Dans son unité indifférenciée et concentrée, l'Africain n'en est pas encore arrivé à la distinction entre lui, individu singulier, et son universalité essentielle. [...] L'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. » Cet état, Hegel le nomme « état d'inconscience de soi ». Ce premier état naturel, ajoute-t-il, « est un état animal », *in La raison dans l'Histoire*, pp. 250-251.
48. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 168.
49. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 401-2.
50. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 49.
51. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 349.
52. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 144.
53. En plus des affirmations de HEGEL lui-même, passablement touffues et contradictoires, et présentées, pour la plupart, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, se référer à A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 167-184 en particulier.
54. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 568.
55. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 153.
56. K. BLIXEN, *La ferme africaine*, pp. 29-32.
57. HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, pp. 258-259.
58. K. BLIXEN, *La ferme africaine*, pp. 27-28.
59. SCHOPENHAUER, *Métaphysique de l'amour. Métaphysique de la mort*, tr. M. Simon, Paris, Julliard, 1964, p. 110.
60. Adapté de DU CHAILLU, *Voyages et explorations*, p. 206.
61. A. TUTUOLA, *L'ivrogne*, p. 17.
62. S. LABOU TANSI, *La parenthèse de sang*, Paris, Hatier, 1981, p. 44.
63. W. SASSINE, *Le zéhéros n'est pas n'importe qui*, Paris, Présence africaine, 1985, pp. 182-186.
64. S. LABOU TANSI, *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, Paris, Seuil, 1985, pp. 22-30.
65. S. LABOU TANSI, *L'État honteux*, Paris, Seuil, 1981, pp. 114-115.
66. W. SASSINE, *Le zéhéros*, pp. 182-186.
67. S. LABOU TANSI, *L'État honteux*, p. 115.
68. S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, p. 25.
69. S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, p. 26.
70. S. LABOU TANSI, *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, pp. 49-50.
71. S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, p. 30.
72. S. LABOU TANSI, *La parenthèse de sang*, p. 17.
73. G. DE MAUPASSANT, *Au soleil*, Paris, L. Conard, 1928, pp. 69 et suivantes.
74. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 434.
75. S. LABOU TANSI, *Les sept solitudes*, pp. 45-46.
76. S. LABOU TANSI, *L'État honteux*, p. 118.
77. S. LABOU TANSI, *L'État honteux*, p. 119.
78. M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, tr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986. La notion de *Dasein* chez Heidegger revêt des significations multiples. Tantôt, elle signifie « l'être-là », « l'être présent » (présence effective de l'être au monde), tantôt elle renvoie à la vie humaine, à l'existence et à l'homme tout court. Tout en ayant à l'esprit les inévitables confusions auxquelles cela risque de conduire, comprenons la notion de *Dasein* ici comme « sujet », aussi bien être vivant et raisonnable que « ce au sein de quoi l'homme déploie son être ».
79. A. TUTUOLA, *L'ivrogne*, pp. 29-32.
80. S. LABOU TANSI, *La parenthèse de sang*, p. 10 et suivantes.
81. A. TUTUOLA, *L'ivrogne*, pp. 16-17.
82. TCHICAYA U'TAMSI, *La Main sèche*, Paris, Présence africaine, 1978, p. 87.
83. A. TUTUOLA, *L'ivrogne*, p. 69.
84. Adapté de A. TUTUOLA, *L'ivrogne dans la brousse*, pp. 13 ; puis 38-40.
85. B. OKRI, *Étoiles d'un nouveau couvre-feu*, tr. A. Gattegno, Paris, Julliard, 1993, pp. 181-182.
86. S. LABOU TANSI, *L'État honteux*, p. 124.
87. B. OKRI, *Étoiles*, p. 14.
88. S. LABOU TANSI, *Les sept solitudes*, p. 55 ; puis 57-58.
89. A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 7-8.
90. S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, p. 19.
91. S. LABOU TANSI, *La parenthèse de sang*, pp. 56-60.
92. P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 395.
93. S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, p. 38.

Épilogue

La dernière manière

Qui donc est l'esclave sinon celui qui, en tous lieux et en tout temps, possède sa vie, ses biens et son corps comme des choses qui lui sont étrangères ? Posséder sa vie et son corps comme des choses étrangères à soi suppose que ce corps et cette vie soient comme une matière extérieure à celui qui les porte et leur sert de charpente. Dans ces conditions, l'on peut attenter au corps, à la vie et au travail de l'esclave. La violence ainsi perpétrée est supposée ne point l'atteindre immédiatement comme réelle et comme présente. Tel étant le cas, l'esclave est le prénom qu'il nous faut donner à celui ou à celle dont il n'est pas interdit de dégrader le corps, de mutiler la vie et de dilapider le travail et les ressources.

L'esclave, la bête et l'indigène

À celui qui est un esclave, nous pouvons aussi octroyer le prénom de chose. Par chose, il faut comprendre le contraire de ce qui est substantiel, c'est-à-dire ce qui, quelque part, n'est rien. Mais la chose, tout comme l'esclave, est aussi ce sur quoi l'homme s'arroge le droit de placer sa volonté. En tant que telle, la chose ne s'auto-détermine point. Elle est cela qui appartient à celui qui se trouve, soit chronologiquement, soit par la force, le premier à en prendre possession et à en jouir. Elle peut, à l'occasion, devenir objet de convoitise. La prise de possession ou encore la jouissance de la chose fait donc de la matière de la chose – dans ce cas le corps, la vie et le travail de celui que nous avons prénommé l'esclave – ma propriété, « car la matière pour soi n'est pas propre à soi-même »[1]. Son existence est, pour ainsi dire, stupide, et le bonheur que l'on peut éprouver à en jouir, imbécile.

Il en est de l'esclave comme de l'indigène. Du point de vue de l'histoire africaine, la notion d'indigène fait d'abord partie de la grammaire de

l'animalité. C'est par ce biais qu'elle pénètre, par la suite, dans celle de la servilité. Sous le prétexte de s'interroger sur la moralité de l'indigène, le conquérant en colonie poursuit en réalité deux objectifs. D'un côté, il cherche à définir, de façon arbitraire, les contours et les conditions de la moralité humaine en général. De l'autre, il cherche à établir et à faire admettre, de façon autoritaire, la pauvreté et l'altérité radicale du colonisé. Cette affirmation doit ensuite conduire à exclure de l'espace de l'humain celui qu'il aura rejeté dans le périmètre de la bestialité, c'est-à-dire l'indigène. De ce point de vue, l'on peut dire que toute l'épistémologie du colonialisme repose sur une équation fort simple : il n'y a guère de différence entre le *principe indigène* et le *principe animal*. Et c'est ce qui justifie la domestication du colonisé.

Certes, il est évident que l'indigène a un crâne, un visage, des yeux, des oreilles, un nez, une bouche, un cou, une poitrine, un ventre, des mains et des pieds. Il saute aux yeux de tous qu'à l'extérieur du thorax du colonisé mâle, l'on peut, si l'on veut, bien distinguer – pour reprendre les termes d'Aristote – une extrémité charnue et toujours égale (le gland), enveloppée par une peau sans nom qui, « une fois coupée, ne se soude pas, comme la mâchoire ou la paupière ». L'indigène est bien doté d'une partie cartilagineuse, charnue et érectile, le pénis. Celui-ci n'est pas osseux, « à la manière de celui de certains animaux ». Comme chez tous les êtres humains, ce membre sort et entre « de façon opposée à celle des animaux pourvus d'une queue à long poils », et sous son vase pendent bel et bien deux testicules, la peau qui les entoure s'appelant bourse[2]. Ces faits d'évidence ne suffisent pas : pour s'affirmer en tant qu'être humain, il faut à tout prix que le colon joue son identité en reléguant l'indigène au statut d'animal.

En tant qu'animal, l'indigène est supposé appartenir à la famille de ces choses éminemment mécaniques, presque physiques, sans langage, bien que douées d'organes de sens, d'os, de veines, de muscles, de nerfs et d'artères dans et par lesquels la nature, dans sa force vierge, se manifeste. Placés sur les marges de l'humain, l'indigène et l'animal appartiennent au registre de l'imperfection et de l'erreur. N'ayant pas atteint l'âge d'homme, ils ne peuvent pas se mettre debout pour eux-mêmes. Voilà pourquoi ils sont cloués sous l'emprise d'un autre.

La relation coloniale qui fonde précisément la servilité repose, quant à elle, sur la distinction entre animal sauvage et animal domestique. En

effet, la colonisation en tant qu'entreprise de domestication recouvrait au moins trois réalités : d'une part l'appropriation de l'animal (l'indigène) par l'homme (le colon) ; d'autre part la familiarisation de l'homme (le colon) et de l'animal (l'indigène) ; et enfin l'utilisation de l'animal (l'indigène) par l'homme (le colon)[3]. L'on peut être porté à penser qu'un tel processus était autant arbitraire qu'unilatéral. C'est oublier que de ce manège, ni le colon, ni le colonisé ne sortaient indemnes. C'est dans cette mesure que *l'acte de coloniser fut tout autant un acte de convivialité qu'un acte de vénalité*.

Vénalité parce que telle est l'essence du rapport entre l'être humain et l'animal. Ainsi, tout comme le ruminant éprouve, par exemple, de l'attrait pour le sel et l'urine de l'homme, de même pourrait-on dire que le colonisé éprouva de l'attrait pour le colon et *vice versa*[4]. Convivialité du fait qu'il n'y a guère de forme de domination aussi intime que la domination coloniale. Mais, comme on le sait par ailleurs, dans beaucoup de cas, le colonisé, c'est-à-dire l'objet et le sujet de la vénalité, s'introduisit dans la relation coloniale par le biais d'un art spécifique : celui du dédoublement et du simulacre, au sein d'un espace finalement cryptique et à la vérité, fort parcellisé, l'espace colonial. Et le monde colonial était, lui-même, un monde de formes équivoques, de variations et de fluctuations, de points de fuite et de déformations optiques, de lieux cloisonnés et hétérogènes, où la dimension du fantasme cohabita avec celle du secret et de la duplicité. Or, simuler, c'est cesser d'habiter son corps, ses gestes, ses paroles, sa conscience, au moment même de les offrir à autrui. C'est préserver, chaque fois et en toutes circonstances, la possibilité de se raconter des histoires ; de dire une chose et d'en faire le contraire ; de faire passer pour vrai ce qui n'est qu'illusion et de ne jamais énoncer la vérité que sur le mode fictif et illusoire. C'est tout cela qui fit que l'indigène, en tant qu'objet et sujet de la vénalité, s'offrit au colon comme s'il n'était pas lui-même. Il s'ouvrit au colon comme s'il n'était qu'un instrument dont l'auteur ou le propriétaire se serait, à vrai dire, séparé : une ombre, un spectre ou, si l'on veut, un double.

L'objet de ce livre était de voir si, à la question de savoir « qui êtes-vous dans le monde ? », il est possible à l'Africain en ce début de siècle de répondre sans réserve : « Je suis un ex-esclave. » Il s'agissait de savoir s'il est suffisant qu'à une telle question, l'Africain se contente de dire : « Je fus la propriété de quelqu'un d'autre. » Ou encore : « Je fus cette matière sur laquelle quelqu'un d'autre exerça son droit d'appropriation ; cet objet qui, entre les mains et l'esprit de quelqu'un d'autre, reçut autrefois la forme de

la chose. » Plus prosaïquement, l'on cherchait à définir la différence de propriété, d'identité et de qualité (si différence il y a) entre la coloniale et ce qui suivit. A-t-on véritablement changé d'époque, ou s'agit-il du même théâtre, des mêmes jeux mimétiques, avec des acteurs et des spectateurs différents certes, mais avec les mêmes convulsions et la même injure ? Peut-on vraiment parler de dépassement ? En d'autres termes, l'on s'interrogeait sur ce qui, aujourd'hui, reste de la prise de conscience de soi comme volonté libre en Afrique.

Le procès d'ensauvagement

Le parcours suivi tout au long de ce livre nous a, très vite, éloignés de ces questions finalement vaines. Comment aurait-il pu en être autrement puisque répondre à la question de savoir ce qui reste de la promesse africaine d'auto-détermination exigeait que l'on revienne à deux événements majeurs du siècle qui s'est achevé : à savoir, d'un côté, le rapport établi en colonie et après la colonie, entre l'exercice du pouvoir et le procès d'ensauvagement et, de l'autre, l'effet de miroir qui résulte de l'entrée dans le temps du malheur. En quoi aura consisté le procès d'ensauvagement sinon en une manière d'être animal[5] ? Une bonne partie du livre s'attarde par conséquent sur la façon dont le pouvoir en postcolonie se sera emparé du masque de l'animalité et, s'adossant sur un ensemble d'enchaînements complexes, sera rentré dans une temporalité que l'on pourrait qualifier de végétale. C'est ce qu'il faut entendre par « temps du malheur » : un temps au cours duquel le pouvoir et l'existence se conçoivent et s'exercent dans la texture de l'animalité.

Mais, ainsi que l'atteste l'expérience, l'époque du malheur est aussi une époque bruyante et de déguisement. Elle est une époque d'épuisement nerveux, d'avidité et de convoitise, au cours de laquelle nul n'est à l'abri de la sottise. La farce y cohabite avec la bouffonnerie ; et le caprice avec la brutalité. Dans cette danse des signes, la mort elle-même devient laide et repoussante. Et, pour reprendre l'expression de Nietzsche traitant d'autre chose, l'animal grégaire règne en maître et la volonté de mentir partout triomphe. D'autre part, le temps du malheur est semblable à un raz de marée. L'on sait que le raz de marée va et revient, à la manière du flux et du reflux :

> Car ce fut un raz de marée. Quelque chose de dantesque, d'inimaginable, d'indescriptible. Une masse humaine compacte qui, d'un coup, se met à dévaler vers une ville. Des centaines de milliers de personnes qui, assemblées en un long ruban, envahissent une route sur des kilomètres et des kilomètres. Et ce long serpent fait d'hommes, de femmes et d'enfants avance d'un pas inexorable, mécanique, laborieux. Et peu à peu, comme de la lave en fusion, il grignote, se faufile, se glisse partout et envahit le moindre espace libre. Alors, on manque de suffoquer. Comme si même l'air venait à manquer. Et c'est vrai qu'il n'y a plus que de la poussière en suspension, que le soleil qui brille est voilé par cette terre soulevée et que ces milliers de pas heurtant le sol suffisent à créer un voile. Et l'on marche comme dans un rêve nauséabond. En quelques secondes, on croise des milliers de visages sans avoir le temps d'en regarder un seul. On ne fait que distinguer des silhouettes à l'allure fantomatique. Il y en a de grandes, il y en a de petites. Mais toutes se fondent en une étonnante uniformité. Comme s'il n'y avait plus là d'hommes, mais simplement un peuple en guenilles, un peuple vêtu de loques couleur de boue et de terre, qui viendrait d'émerger du néant[6].

Voilà la sorte de miroir tendu au continent au soir de ce siècle forcené. Qu'y voit-on ? De fait, une vie brève et dispersée dans tous les sens. Des hommes et des femmes qui passent et qui changent. Mille courbes et des reflets. Méandres et demi-tons. Des formes, des langages et une réalité évanescente. Des figures animales pourvues de son. Le spectacle d'un monde marqué par une licence effrénée. La puissance du négatif et le doux venin de la corruption. Un vaste échafaudage d'éléments morts. D'obscurs souvenirs de ce qui a cessé d'exister. Des momies qui gisent, brisées, sur le sol. Des statues cadavérisées et des idoles dont l'âme a fui la forme, mais qui, bien que vaincues et repoussées à la lisière de la réalité, aux sinistres frontières du monde, soudain se mettent à bégayer et à danser sur la place publique, remplissant de terreur les vivants. La comédie d'un soi qui se broie et broie tout ce qui lui tombe sous la mâchoire. Un monde figé devant l'inexplicable, et qui éclate de rire à grands et à petits fracas, dévoilant au passage la démesure d'une époque qui exulte, pour ainsi dire, dans la fête et l'ivresse confondues :

> À la lumière du soleil, sans aucun des effets mystérieux du soir et des lampes, dans la réalité la plus crue [que voit-on ?]. Un immense espace ouvert rempli d'hommes [...] masqués qui, tout en bas, font d'étranges mouvements [...] ; quelques poupées de taille plus qu'humaine qui se déplacent avec une extrême lenteur sur une scène longue et étroite [...]. De quel autre nom que celui de poupées désigner ces êtres qui, perchés sur les échasses des cothurnes, le visage couvert de masques énormes, vivement coloriés, plus haut que leur tête, la poitrine, le corps, les bras, les jambes couverts jusqu'à perdre tout naturel de coussins et de rembourrages, peuvent à peine se mouvoir, écrasés qu'ils sont sous le poids d'un manteau à longue traîne et d'une imposante coiffure.

Qu'est-ce que ce manteau et qu'est-ce que cette coiffure ? Fuite inquiète devant l'ennui ? Volonté de se libérer à tout prix pour quelques heures de

soi et de sa pitoyable existence[7] ?

Qu'est-ce que ce théâtre sinon celui d'une chose aux doigts longs, qui arrête, détient, palpe, tâte sa proie, déguste par la torture et le démembrement, s'épanche et rentre en contact, touche, presse, blesse, mutile, écrase et broie, avale, digère et excrète ? De quelle coiffure s'agit-il sinon celle par-devers laquelle la chose entretient avec ses excréments une relation d'intimité et le manteau à l'abri duquel ces excréments entrent dans la sphère de la puissance animale ? « La pression constante que subit la proie transformée en aliment pendant toute la durée de son passage à travers le corps, sa dissolution et les liens intimes qu'elle noue avec celui qui la digère, la disparition complète et définitive de toutes les fonctions, d'abord, de toutes les formes, ensuite, dont se constituait autrefois son existence, son assimilation au corps déjà formé qui la digère : on peut voir en tout cela le processus le plus central, quoique le plus secret, de la puissance », rappelle Canetti, avant d'ajouter : « Les excréments, à quoi aboutissent toutes les choses, portent le poids de tous nos crimes. On y reconnaît ce que nous avons assassiné. Ils sont la somme concise de tous les indices qui témoignent contre nous. Ils mettent leur sceau archaïque à ce processus de digestion de la puissance qui se déroule en secret, et resterait secret sans ce sceau[8]. »

Le miroir et ses présences

Nous cherchions à savoir quel esprit est au travail dans cette agitation et dans ce tourbillon. L'on se demandait pourquoi cette contrée de notre monde persiste-t-elle à se renverser dans toutes les directions, à se scinder et, pour ainsi dire, à s'égarer dans son propre mouvement. Pourquoi donne-t-elle le sentiment de se satisfaire de la limitation de son existence ? De quelles significations les hiéroglyphes rassemblés tout au long de ce parcours sont-ils l'emblème ? S'agit-il de simples apparences ? Le léopard, le lion, le crocodile, le scorpion, la vipère, un reptile : il ne s'agit guère de simples déguisements innocents qui viendraient se mettre à côté de la véritable figure ou qui ne vaudraient rien pour eux-mêmes, mais s'abaisseraient au rang de signification d'un autre : de simples signes. Il s'agit bel et bien de dangereux masques, d'apparences et d'ombres qui dépècent, détruisent et hébergent ce qui est déjà mort. Il s'agit de masques qui, chaque jour, tissent un rapport étroit, tout à la fois vénal et convivial, entre l'être-esclave, l'être-animal, l'être-indigène et l'être-chose.

Mais si le miroir atteste bel et bien une présence réelle qui est, en même temps, une insoutenable figure, il ne sait nous dire ce qui participe du derrière de la figure, de son “en-deçà” et de ses perspectives, de ce que l’on pourrait appeler son magma. Le miroir est muet lorsqu’il s’agit de dire quel est le volume de la figure, sa teneur et sa chair. Il ne sait pas dire les lieux où la figure se subit, se peint elle-même, est transparente à elle-même, et ces autres lieux où elle est incirconcie, voire incirconscriptible. En effet, tant dans la lueur du monde qui s’avance que dans le commerce quotidien avec la vie, l’Afrique apparaît à la fois comme une trouvaille diabolique, comme une image inanimée et comme un signe vivant. En tant que telle, ce que l’on pourrait appeler son être-au-monde-immédiat ne coïncide pas nécessairement avec ce que le miroir montre. Ceci ne veut en rien dire que le signe est totalement libre par rapport à ce qu’il désigne ; ou encore que nous n’avons affaire qu’à un simulacre.

Ceci veut dire que l’ordre de vérité dans lequel ce que l’on nomme l’Afrique s’inscrit n’est pas univoque. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, disons que les opposés peuvent s’y chasser l’un l’autre, mais ils peuvent également passer dans l’autre. Il n’y a rien qui y soit dehors s’il n’est en même temps dedans. C’est dans cette mesure que la chose ne saurait être exprimée dans une seule proposition. Elle est une porte à plusieurs entrées. Ces entrées sont, ici, opposées ou superposables ; maintenant, parallèles et perpendiculaires. Chacune est susceptible de conduire à son propre renversement et à sa propre métamorphose ; chacune est susceptible d’être convertie en plusieurs autres. Voilà pourquoi les notes contenues dans ce livre ne sauraient être prises comme des « énoncés successifs qui seraient à prendre tels quels ». Car, s’agissant de l’Afrique, « chaque énoncé doit être rapporté, dans l’ensemble du mouvement, à l’étape dont il relève, et n’a son sens plein que si l’on fait état non seulement de ce qu’il dit expressément, mais encore de sa place dans le tout qui en fait le contenu latent »[9].

Tel étant le cas, l’époque dont traitait ce livre n’est pas seulement une époque de malheur, mais aussi de possibilités. Parce que l’Afrique avance vers plusieurs directions, simultanément, elle est une époque qui, tout à la fois, a été, n’est pas encore, n’est plus, est en devenir, en l’état d’esquisse. Le miroir renvoie, quant à lui, à une figure qui est au présent tout en y échappant ; qui est devant et derrière, dedans et dehors, en haut et en bas, dans les profondeurs tout à la fois, et que l’on peut difficilement clouer

puisque, quelque part, elle participe d'une séquence fantasmatique. Or, à l'instar du talisman et du miroir, le propre de tout fantasme est de faire reluire la puissance de l'obscurité au moment même où il procède à la multiplication du signe et à la stéréotypisation du masque, de ses contrefaçons et de ses horreurs.

Parti pour répondre à la question de savoir ce qui, en ce début de siècle, reste de la quête africaine d'auto-détermination, nous voici donc renvoyés aux figures de l'ombre, dans ces espaces où l'on voit, l'on aperçoit quelque chose, mais où cette chose est impossible à saisir, comme dans un fantasme, à l'exact point de divorce entre le visible et le saisissable, le perçu et le préhensible. À bien des égards, pareille conclusion est effrayante. Elle tend à indiquer que d'Afrique en tant que telle, il n'y en a point. Tout ce qu'il y a, c'est notre capacité de créer des effets d'ombre, c'est-à-dire, littéralement, de *mentir*. De l'Afrique, il ne faudrait donc en parler qu'en tant que chimère à laquelle nous travaillons tous en plein aveuglement ; qu'en tant que cauchemar que nous produisons et dont nous vivons et, parfois, jouissons mais qui, quelque part, nous répugne profondément au point où nous sommes capables de manifester à son encontre le dégoût d'un cadavre.

C'est l'une des raisons pour lesquelles, qu'ils soient l'œuvre d'étrangers ou d'autochtones, les discours sur le continent ne valent pas nécessairement pour leur objet. Leur nature, leurs enjeux et leurs fonctions se situent ailleurs. Ils ne se déploient qu'en remplaçant la chose, en la créant, en la gommant, en la décomposant et en la démultipliant. Il n'existe donc, nulle part, de description de l'Afrique qui ne jouerait pas à la fois de fonctions destructrices et de fonctions fabulatrices. Mais cette oscillation entre la chose et son « imaginer » n'a pas seulement lieu dans l'écriture. Cet enchevêtrement de l'un dans l'autre a également lieu dans la vie.

L'on aura compris que la réalité dont il était question tout au long de ce parcours n'existe qu'en tant qu'elle est un ensemble d'enchaînements et de connexions qui ne se prolongent que pour mieux se dissoudre ; de superstitions et de fictions qui prétendent au vrai dans l'acte même par lequel elles produisent du faux tout en enfantant la terreur et la vraisemblance ; de vérités qui brillent comme des lucioles avant de s'abîmer dans les aspérités du quotidien. Ce que l'on désigne l'Afrique n'existe qu'en tant qu'une série de décrochages, de superpositions, de couleurs et de costumes, de gestes et d'apparences, de sons, de rythmes,

d'ellipses, d'hyperboles, de faux raccords, de choses vues et de choses imaginées, de morceaux d'espaces, de syncopes et d'intervalles, de moments d'enthousiasme et de tourbillons impétueux, de fantasmes en perpétuelle poursuite les uns derrière les autres, néanmoins coextensifs les uns aux autres, chacun gardant en marge la possibilité, selon les termes de Merleau-Ponty, de se transformer en l'autre.

C'est ce « chant d'ombres », ses métamorphoses, sa vue, son ouïe, son odorat, son goût, son toucher, bref son pouvoir expressif que nous avons appelé d'un terme finalement vide de sens : la *postcolonie*. Au-delà du mot, l'on s'intéressait à l'expérience d'une époque qui est loin d'être uniforme et qui ne se réduit absolument pas à une succession d'instants et d'événements, mais dans laquelle instants, moments et événements sont comme l'un sur l'autre, l'un dans l'autre. Dans ce sens, de la postcolonie, il faut dire qu'elle est une époque d'emboîtement, un espace de prolifération qui n'est pas seulement désordre, hasard et déraison ; qui n'est pas non plus impénétrable et immobile, mais qui ressortit d'une sorte de bouffée violente et ses modes de résumer le monde.

Il est certain que devant pareille œuvre d'art, les mots de Nietzsche traitant de la tragédie grecque sonnent à point : « Il nous faut d'abord apprendre à jouir en hommes complets. »

Or, qu'est-ce qu'« apprendre à jouir en hommes complets » sinon une façon de vivre et d'exister dans l'irréel, la contingence, voire l'absurde ?

---

1. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 96.
2. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, tr. J. Bertier, Paris, Gallimard, 1994, p. 88.
3. Distinction reprise de F. SIGAUT, « Critique de la notion de domestication », *L'Homme*, 28, 4, 1988, pp. 59-71.
4. Pour esquisser ce parallèle, nous avons tiré profit des réflexions de A.-G. HAUDRICOURT, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 2, 1, 1962, pp. 40-50 ; « Note d'ethnozoologie : le rôle des excrétats dans la domestication », *L'Homme*, 17, 2-3, 1977, pp. 125-126 ; et « Note sur le statut familial des animaux », *L'Homme*, 26, 3, 1986, pp. 119-120.
5. Nous nous sommes largement inspirés des études sur l'animal contenues dans la revue *Alter*, n° 3, 1995 ; le numéro spécial de *Social Research*, vol. 62, n° 3, 1995 ; et E. DE FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.
6. P. DE SAINT-EXUPÉRY, « Le grand reflux des réfugiés vers le Rwanda », *Le Figaro*, n° 16252, samedi 16 novembre 1996, p. 2.
7. La citation qui précède et la formulation qui suit sont tirées de F. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 264-5.
8. E. CANETTI, *Masse et puissance*, tr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, pp. 215-224.
9. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, pp. 96, puis 124.