

Achille Mbembe : les sciences sociales face aux défis du monde à venir

LES 23 ET 24 OCTOBRE 2017

À LA FERME DU BIÉREAU, LOUVAIN-LA-NEUVE



5^e Colloque de l'Institut IACCHOS 2017, organisé en partenariat avec
Louvain Coopération et les associations étudiantes de l'UCL,
suivi de deux temps forts, **à ne pas manquer** :

- mardi 24 octobre, à 18 h 00 – **Pièce de théâtre** : *Le Monde d'hier*, de Stephan Zweig, joué par **Jérôme Kircher**, en **exclusivité** pour l'UCL ;
- mardi 24 octobre, à 19 h 30 – Cérémonie de remise du **1^{er} titre de Doctorat Honoris Causa** de l'Institut IACCHOS, en partenariat avec la Faculté ESPO, au **Prof. Achille Mbembe**.



Par ailleurs, le lundi 23 octobre, à partir de 16 h 45, **vous êtes invités à l'événement « Art(s) et postcolonie(s) », organisé par Louvain Coopération**, qui aura également lieu à la Ferme du Biéreau.

Cet événement sera composé d'un drink autour de **l'exposition du photographe Nganji Mutiri** (16 h 45-17 h 30), puis d'un **concert de la slameuse Joy** (17 h 30-19 h 00).

À l'heure où le monde est entré dans une crise profonde (inégalités structurelles, crise de légitimité du projet *démocratique*, *crise écologique*, remise en cause durable de l'idéal de fraternité, etc.), les sciences sociales sont interrogées à la fois sur leur capacité de diagnostic et sur leur faculté à proposer des réponses. Mais prisonnières de barrière disciplinaires et de frontières géographiques trop étroites, elles ne sont pas parvenues, jusqu'ici, à être à la hauteur des enjeux.

Ayant forgé leurs principaux concepts au sein de l'espace européen, elles n'ont pas vu, par exemple, que la critique de la globalisation économique pouvait s'accompagner de formes de colonialisme culturel particulièrement insidieuses. Centrées sur le déploiement d'une expertise de haut niveau, elles n'ont pas toujours été *en mesure* de donner la place qu'ils méritent aux différents acteurs de changement – notamment aux acteurs populaires – dans l'invention d'un monde plus juste. Engagées dans des stratégies d'hyperspécialisation des savoirs, à l'instar des autres disciplines scientifiques, elles ne paraissent plus à même d'analyser les dynamiques de « civilisation » ou de « dé-civilisation » qui caractérisent les sociétés contemporaines.

Un tel diagnostic comporte néanmoins de puissants motifs d'espoir. Car sur toutes ces questions, la pensée d'Achille Mbembe propose, sinon des réponses, du moins des perspectives particulièrement novatrices.

À la fois exigeantes et radicales, elles ouvrent des voies inédites pour la critique sociale, mais aussi, à plus large échelle, pour la reconstruction d'une conscience cosmopolitique en ce début du XXI^e siècle. Dans une Europe en crise, la pensée d'un non-Européen est un appui précieux pour réinventer ce qui doit l'être. Voilà pourquoi nous avons choisi de lui consacrer ce 5^e colloque de l'Institut IACCHOS. Celui sera organisé en 3 panels, sur les thèmes suivants :

Panel 1 – Postcolonie

Panel 2 – Acteurs connectés du changement

Panel 3 – Épistémologies critiques

Dans chacun de ces panels, des chercheurs (académiques, doctorants et post-doctorants) feront part de l'état de leurs recherches et de la façon ils.elles sont amenés à rencontrer, approfondir ou critiquer la pensée d'Achille Mbembe. Au total, ce colloque entend donner toute sa valeur au beau mot de « dialogue », scientifique et interculturel.

Toutes les communications seront disponibles sur place, en version papier.

LUNDI 23 OCTOBRE 2017

9 h 15 – 10 h 00 : Introduction

- Accueil, par le Prof. Jean-Christophe Renauld, prorecteur à la recherche de l'UCL
- « Achille Mbembe. Une biographie intellectuelle », par le Prof. Thierry Amougou, CriDIS/DVLP.



10 h 00 – 10 h 30 : Pause-café



10 h 30 – 12 h 45 : Panel 1 – Postcolonie

Sous la responsabilité de :

Prof. Thierry Amougou (CriDIS-DVLP) et Aymar Nyenyezi (DVLP),
avec Fiona Nziza (Louvain Coopération) et l'AGL.

La Grange

Une des caractéristiques des analyses en sciences sociales et politiques est très souvent « le mépris du réel des autres » comme conséquence inéluctable de l'universalisme abstrait. Suivant ce dernier, des concepts, des catégories et des paramètres analytiques décrétés valables en tout temps et en tout lieu, subsument des contextes spécifiques quand ils ne les relèguent pas au rang d'appendices, tout en rendant facultatifs des sujets situés. Ainsi, « l'ordre des hommes et des choses des acteurs du haut »¹ devient une domination sur les « acteurs du bas » obligés de s'y conformer.

En publiant *De la Postcolonie* en l'an 2000², Achille Mbembe a réactualisé l'importance du contexte en sciences sociales et politiques : « la postcolonie » est une nouvelle figure du cosmopolitisme et de la « pluriversalité » en action. Les territoires et les peuples ayant connu pendant des siècles la colonisation et son envers – la décolonisation – constituent des contextes particuliers, dont on ne peut faire l'économie dans les analyses, la compréhension et, le cas échéant, dans les propositions politiques. Saisir les arcanes du discours des acteurs concernés, suivre les bifurcations inattendues des acteurs du bas dans l'action politique et l'économie populaire, mettre en exergue la grande proximité entre la vie et la mort dans certaines sociétés postcoloniales, disséquer les métamorphoses du christianisme, débusquer les innovations populaires sur le plan économique, social, culturel et politique, exige que « la postcolonie » sorte de « la grande

¹ Peemans, Jean-Philippe. 2002 *Le développement des peuples face à la modernisation du monde. Les théories du développement face aux histoires du développement réel dans la seconde moitié du XXème siècle*, Paris, L'Harmattan.

² Mbembe, Achille. 2000. *De la Postcolonie*, Paris, Karthala.

« nuit analytique » où elle a été plongée par des catégories à la fois englobantes et incapables de faire d'elle son « propre centre »³.

En conséquence, l'Afrique par exemple ne peut échapper à son approche uniquement en termes « de carences », « d'incomplétudes », « d'imperfections » et « de manquements » par rapport aux sociétés occidentales. On ne peut en rendre compte par des analyses qui la nient comme *sens propre* et *centre propre* de sa dynamique de développement. Il en résulte qu'analyser « la postcolonie » exige de confronter sa mise en forme symbolique, conceptuelle et pratique, issue des crises du capitalisme global, aux nouvelles sociétés africaines « en train de naître, réalisant leur synthèse sur le mode du réassemblage, de la redistribution des différences entre soi et les autres, et la circulation des hommes et des cultures » dans un glissement vers une modernité « afropolitaine »⁴.

Comment faire de la postcolonie son « propre centre » dans le domaine du développement sachant que celui-ci équivaut très souvent à « s'occidentaliser », mieux à se moderniser « à l'occidental » ? Quelle a été la dynamique des paysanneries africaines dans ce processus de développement ? Comment l'anthropologue analyse-t-il la modernité dans les postcolonies africaines et que signifie pour lui la postcolonie comme contexte ? Quel est l'apport de l'histoire globale au cadastre de la dynamique historique de la postcolonie ? Le mouvement social a-t-il une spécificité en postcolonie ? La sociologie clinique, issue notamment des travaux de Frantz Fanon, trouve-t-elle avec les réflexions d'Achille Mbembe l'occasion d'un renouveau analytique ?

En discussion analytique et en interlocution critique avec Achille Mbembe, ce panel a pour objectif de souligner les apports de la pensée postcoloniale d'Achille Mbembe, mais aussi d'en relever les angles morts ou d'en épingle les faiblesses, dans des domaines aussi variés que l'anthropologie prospective, les études du développement, l'histoire, la sociologie et les sciences politiques. Dans ces différents domaines, chaque auteur, dans un mouvement d'ensemble, veillera à mettre ses propres travaux en résonnance avec ceux d'Achilles Mbembe sur la postcolonie.

Dans ce contexte, ce premier panel sera découpé en trois temps :

- 1.1. De quoi l'anthropologie, l'histoire et les études du développement sont-elles le nom... dans les postcolonies subsahariennes ?
- 1.2. Sociologie clinique : Fanon et Mbembe
- 1.3. Genre, théorie et pratique : un angle mort des études postcoloniales ?

³ Mbembe, Achille. 2016. Interviewé par Afrique Culture, voir <http://www.france24.com/fr/20161103-achille-mbembe-afrique-forte-ateliers-pensee-Dakar>

⁴ Mbembe, Achille. 2010, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

1.1. De quoi l'anthropologie, l'histoire et les études du développement sont-elles le nom... dans les postcolonies subsahariennes ?

« Un Occidental peut-il encore parler de l'Afrique après Achille Mbembe ? »

par Prof. Pierre-Joseph Laurent (anthropologue, LAAP)

Aux étudiants en quête d'un conseil de lecture sur les Postcolonial et Colonial Studies, je leur suggère Achille Mbembe. Et lorsque, inquiets, ils reviennent me demander par quoi commencer, je leur réponds que tout est à prendre chez Mbembe. Je me souviens, j'étais sur le terrain : plus de trois ans dans un village du Burkina Faso, avec l'espoir d'y réaliser une thèse de doctorat. Protégés des termites dans des sacs de plastique accrochés à la poutre qui soutenait les tôles de ma maison, je gardais mes livres et mes cahiers dont « *Afriques indociles* » (Mbembe 1988). Cet ouvrage contribua à me guider parmi les villageois de Kulkinka. Trente ans écoulés, le relisant pour cette rencontre, je constatais qu'il n'avait pas pris de rides : les grandes lignes de l'œuvre qui suivrait y étaient esquissées.

Achille Mbembe est un savant. Radical et pondéré, réaliste et optimiste, son apport original renouvelle les travaux consacrés aux relations séculaires Afrique – Europe lorsqu'avec Franz Fanon et plus proche de nous, avec Mike Singleton, qu'il ne connaît pas, il participe à provincialiser l'Europe (Singleton 1996, 2002, 2004). L'analyse est robuste : l'argumentation repose sur une capacité de synthèse ancrée, précieuse et critique, d'une littérature tant anglophone que francophone, issue de différentes disciplines et traditions culturelles, dont il s'estime héritier. Ainsi, l'éloignement l'a conduit hors de son « *camarões* » natal, pour fréquenter un temps l'universalisme narcissique à la française, et, ensuite, l'ouverture à la clameur des mondes de New York, celui des « ayants droit », avant d'enseigner en Afrique du Sud et vivre l'édification de la société post apartheid (Mbembe 2010 : 47). Ses thèses sont solides lorsqu'elles cernent l'essentiel dans les détails, influencées par Fanon, Césaire, Glissant, par exemple, mais sans doute, aussi en filigrane, par Derrida, Levinas, Ricœur, Patocka et tant d'autres. Le chercheur reste sans concession devant toutes paresse intellectuelle, n'hésitant pas à les dénoncer, à affronter les polémiques, ni à balayer devant sa propre porte des études postcoloniales. Achille Mbembe a produit et produit encore des travaux essentiels sur les notions de races, de racisme, de nègre, d'Afrique, d'esclave, de colonisé, de colonisateur, de potentat (Mbembe 2000, 2013 ; Mbembe et Sarr 2017). Ses analyses portent aussi sur l'esprit des plantations, la production de la violence, telle qu'elle s'incarne dans les régimes de domination des corps et des esprits, que ce soit par le processus d'invisibilisation des dominés et leur humiliation (Mbembe 2010, 2013). Que représente la décolonisation, l'insoumission et inventivité, celle, par exemple, qui s'exprime dans la ruse populaire et les explosions de colère ? (Mbembe 1988) Il traite également de la société qu'instituent les élites postcoloniales autochtones, en relation incestueuse avec des États dominants et des firmes internationales (Mbembe 2010). Il montre aussi ce que l'Afrique apporte au monde, dans les arts certes, mais plus encore dans la compréhension du contexte de la globalisation du XXI^e et de production planétaire d'exclus, de sans part, de surnuméraires (Mbembe et Sarr 2017).

1. Le double mouvement de décolonisation du corps et de la pensée

1.1. Un chemin de la « dé-subordination »

Au fil de ses recherches, Achille Mbembe a tracé son chemin pour décoloniser son corps et sa pensée, c'est-à-dire pour s'extraire du « petit secret » de « l'assujettissement du dominé à son propre désir », celui de ressembler au dominant (déjà par l'accès à la consommation qu'il incarne et à la puissance qu'elle confère) (Mbembe 2013 : 175). À l'image de Mandela qui, de sa vie hors norme, a su « comment vivre libre de la race et de la domination du même nom » (Mbembe 2013, 248), il existe un préalable au dialogue avec Mbembe. Il consiste à suivre un chemin similaire, mais symétriquement inverse qui consiste à détailler, pour l'appréhender, le processus de décolonisation du corps et de la pensée du dominant, un processus imbriqué à celui de la décolonisation du dominé, avec l'espoir de contribuer ainsi, peut-être, à sortir de « la grande nuit ». Comment, pour le dominant (le maître, le colon, le missionnaire, l'expert..., bref pour ceux qui savent d'emblée ce qui est bon pour les autres), questionner les conséquences de la production et de l'utilisation à ses propres fins des notions « d'outre monde », d'universalisation, de race, d'Afrique, de nègre ? Un chemin largement défriché par Singleton (Singleton 1996, 2002, 2004), Derrida (Derrida 2007) ou Patocka (Patocka 2007) par exemple. Comment et pourquoi le dominant lâcherait-il prise ? Pour présenter des excuses, par stratégie, pour participer conjointement à un « Tout Monde », à la créolisation, telle une prospective inédite, pour reprendre la célèbre notion d'Edouard Glissant (Glissant 1997).

1.2. Un chemin de la « dé-domination »

Si Achille Mbembe a parcouru, et parcourt toujours, son chemin pour décoloniser son corps et sa pensée, notamment, par la présentation de sa biographie dans le chapitre premier de « Sortir de la grande nuit » (Mbembe 2010 : 31-53), une condition s'impose, au chercheur occidental que je suis, pour prétendre dialoguer avec lui. Il serait vain de vouloir accorder trop hâtivement nos violations, sans préalablement instruire le procès. Ce qui m'impose de parcourir un chemin similaire, exigeant et symétriquement inverse : celui de décoloniser mon corps et ma pensée. Impossible dès lors d'esquiver ce qu'implique, dans mon rapport aux autres, l'éthos du dominant, tout aussi incorporé à ma manière d'être, de penser et d'agir que ne l'est l'éthos du dominé pour l'esclave, le colonisé, le converti, l'aidé, le clandestin, le sans-abri, les femmes face aux hommes. Ce préalable est celui de l'engagement à me comprendre moi-même, afin, à mon tour, de tenter de vivre et de penser « libre de la race », c'est-à-dire libre du démon de la domination. De (re)prise de parole et de dialogue, il pourrait aussi être question, au bout du compte, de mon apprentissage à me taire et à tout le moins de proclamer que toute anthropologie n'a rien d'universel dès lors qu'elle ne peut être qu'autobiographie, ce qui équivaut à assumer la provincialisation de l'Europe ! Ne plus prendre la parole au nom de, mais plus modestement témoigner d'une expérience. Dois-je me taire alors que j'ai consacré une large partie de sa vie à l'Afrique ? Mon identité ainsi autrement apprivoisée, me conduira, j'espère, tenter parler de l'Afrique, non pas après Achille Mbembe, mais avec, en assumant mon histoire, dont l'expérience, pas toujours simple, d'avoir dialogué avec Joseph Tonda à Libreville (Laurent 2013), Claudio Furtado au Brésil (Laurent 2016) et Cai Hua à Pékin (Laurent 2015).

Il y a longtemps déjà, j'ai soutenu une thèse de doctorat sur l'impossible dialogue entre aidants et aidés, dans le cadre de projets de la coopération du développement mis en œuvre par des Occidentaux dans un village mossi au Burkina Faso (Laurent 1998). Il était question d'une modeste association paysanne qui, à la suite d'un long parcours, était parvenue à attirer un bailleur de fonds. Au-delà de quelques années de primaires oubliées, aucun villageois n'avait vraiment

fréquenté l'école. Ils ne parlaient ni français ni anglais, et sans maîtriser l'écriture ni les arguments des offreurs d'aide, ils parviendront à les retenir, en mettant en scène les projets fantasmés par ces bailleurs de fonds, les seuls que ces derniers soient en mesure de finalement comprendre. Ce village isolé, de moins de 250 habitants, avait perçu le désir du bailleur, au point de finalement décrocher quelques aides financières, reçues comme des dons de Dieu. Les villageois détournèrent cette aide à leurs propres fins de survie, sans plus se préoccuper des bienfaiteurs.

Les quatre années vécues à leur côté furent inattendues ; elles bouleversèrent ma perception du monde et mon identité. D'interactions quotidiennes, je retiens avoir pris conscience du dominant fermement installé en moi. Sans vraiment m'en apercevoir, j'ai transité de celui qui sait, renforcé par ma première formation d'agronome, à celui qui écoute. Ne plus avoir de projet à proposer, me tenir derrière eux et me retrouver impliqué dans des intrigues quotidiennes villageoises. Approcher leur monde, le sentir et le vivre à un prix : celui de prendre le temps nécessaire et de renoncer à maints privilèges. Non sans ruse, ils me guidèrent dans leur monde lorsqu'ils estimèrent que je fus psychiquement disponible. Ne fabulant plus de projets pour eux et émancipé de ma naïveté de Blanc, condensée, à leurs dires, dans ma propension à faire confiance qui me faisant courir des risques mortels, ils m'entraînèrent vers un monde de défaillance, serein envers le présent et efficace quant à l'objectif de la survie (Laurent 2008).

Dominant par mon « habitus maternel », les villageois apprirent vite à flatter ce penchant « naturel ». Ils étaient prolixes en compliments, n'hésitant pas à me réinstituer dans mon rôle de Blanc, par ruse le plus souvent, et donc à leur convenance. Il ne fut pas aisé de me déprendre des avantages que confèrent la couleur, l'argent, le savoir universitaire, pour espérer apprendre autrement, autre chose. J'ai longuement côtoyé ces villageois en croyant les comprendre : je parlais leur langue et vivais avec eux, mais ni mes yeux ni mes oreilles ne percevaient le contexte qui assigne son sens aux pratiques. Enfermé dans mes interrogations, j'étais avec eux, aveugle à leur monde. Un terrain ethnographique, équivaut au temps nécessaire pour se déprendre de l'intérieur, c'est-à-dire pour apprendre à se décaler : il y a une nouvelle grammaire à mémoriser, dont la syntaxe exige l'assimilation d'un autre contexte et d'un imaginaire qui informent les données. La découverte de notions intraduisibles et la compréhension de métaphores m'ont progressivement conduit à entrevoir la profondeur de leur société, de leurs croyances, de leurs arrangements.

Cette perception reste toutefois modeste et relative : je ne suis ni un paysan mossi ni un migrant capverdien, pour dire-là un fantasme singulier de certains anthropologues, rattrapés par l'émotion et le plaisir béat de croire qu'ils ont compris, au point de désirer fusionner avec leur terrain et de s'y diluer (Laurent 2011). L'approche demeure asymptotique. Ainsi, je pourrais raconter comment, de mes deux décennies de fréquentation des villageois de Kulkinka, lorsqu'ils se confrontaient à un problème, j'anticipais rarement leurs décisions, tant il y avait d'informations à prendre en considération. J'en rageais, désespérant accéder, plus intimement, à leur monde ; mais n'est-ce pas là, précisément, que se tient le mystère d'une rencontre en mesure de transformer les protagonistes, sans prétendre à une totale mise à plat des non-dits ? C'est un état d'esprit à trouver, une familiarité à établir. Ainsi pour comprendre le fonctionnement de la sécurité sociale, politique, culturelle et économique de ce village, je me contraignais à prendre quotidiennement la mesure de ce que signifie vivre sans sécurité sociale garantie par l'État, c'est-à-dire sans accès à la médecine moderne, à l'enseignement public, au chômage, à la pension et il va sans dire sans eau courante, ni électricité. J'ai aussi dû ajuster ma perception de temps, déjà parce qu'à l'époque, l'espérance moyenne de vie dans le village ne dépassait pas 47 ans. On n'y mourrait pour rien, d'un accouchement dystocique, de la rougeole, du choléra, de la méningite, d'une blessure mal soignée.

De cette expérience humaine, je crois avoir pris conscience de la cohérence, de l'efficacité et de l'inventivité dont ils doivent, jour après jour, faire preuve pour garantir leur survie commune.

Pour vivre, chaque villageois dépend largement des autres, sans idéalisation, par pragmatisme, par obligations liées aux relations de parenté et aux dettes contractées envers le voisinage, ou encore, en raison de la crainte d'attaques en sorcellerie. Au moment de mon séjour à Kulkinka, l'ennemi restait l'enrichissement pour soi (la mise à son compte) et l'individualisme : ils se voulaient encore tous identiquement pauvres ou identiquement riches, sans quoi ils ne s'estimaient pas du village. S'enrichir signifiait migrer en ville et à tout le moins se convertir pour se protéger des rancœurs suscitées (Laurent 2003). Ce monde a disparu, mais il survit, par défaut, par morceau, dans les pratiques populaires contemporaines.

Cette expérience m'a aussi conduit à établir une certaine continuité analogique entre le maître blanc esclavagiste, le colon, le missionnaire, l'expatrié et l'expert, autant de porteurs de projets. Tel un atavisme, avec ces acteurs, il est toujours question de promouvoir un projet pour autrui que ce soit la domination, l'exploitation, la mission civilisatrice, la conversion, le développement, le soin... Comment dialoguer, dès lors qu'on sait pour l'autre ? Le projet s'oppose au dialogue et porte en lui l'esprit de domination.

Ceci m'a conduit à soutenir une thèse de doctorat sur la ruse populaire et la notion de « don comme ruse » (Laurent 1998). Je défendais l'idée que le dialogue, sans intermédiaire, au sein de la coopération au développement, entre aidants et aidés, demeure un leurre. D'un côté se tient la ruse, la mise en scène, le détournement et de l'autre, la certitude, la bonne conscience, l'évidence, le progrès. Mais à ce jeu, n'est pas dominant qui veut. Je relevais qu'en raison de son statut, le dominé dispose d'une longueur d'avance, par le fait de se savoir dominé, alors que le dominant, perdu dans ses certitudes, n' imagine pas que son ordre peut être perverti par un ordre mineur. La soumission du dominé au dominant reste feinte, rusée, calculée, laissant l'offreur d'aide dans l'illusion de la maîtrise. Autrement dit, l'adhésion aux projets des offreurs d'aide s'ajuste au prorata de l'intérêt ou des chances de survie. Dans ce type d'interlocution, l'esprit du dominant est trahi, sans pour autant qu'il n'en prenne la mesure. Les coups, les détournements, les ruses constituent un hors champ, non tant que ces pratiques demeurent cachées, mais simplement parce que celui qui domine s'aveugle à son propre projet. Comment accepter que le peuple ne soit pas là où on estime qu'il devrait être ?

2. Décentrement, traduction et créolisation

De mes terrains en Afrique surtout, en près de trente ans, j'ai surtout accompagné des groupes de « sans parts », non sans avoir pu côtoyer des élites, politiques surtout, contribuant ainsi à affiner mes analyses. Le « vivre avec » m'a conduit à partager les ruses, les rébellions, les insoumissions. Confronté à l'obligation de ne pas trahir, ni d'éventer des secrets, je me suis souvent tu. De mes allers-retours entre l'université et mes terrains, balloté entre des mondes, décalé, original aux yeux de certains, j'expérimente depuis, pour moi-même, un processus de créolisation dès lors que ces rencontres m'ont transformé. Cette Afrique concrète et vécue a modifié mon identité, au point de ne plus me sentir uniquement européen. Tel Achille Mbembe à l'issue de ses séjours à Paris et à New York se déclare en être un héritier critique (Mbembe 2013), il me plaît aussi de revendiquer que je suis un héritier de ces manières africaines de vivre. Je cultive ma créolisation comme une richesse, à la fois par des retours sur des terrains devenus familiers, c'est-à-dire par la fréquentation d'autres chez moi, mais aussi à la faveur de l'exercice de mon métier d'enseignant-chercheur et du privilège qu'il me confère de pouvoir témoigner, décrire, comprendre et analyser.

Je consacre une partie de ma vie professionnelle à l'accompagnement de jeunes chercheurs dans leur prise de conscience de la diversité. Je les invite à lâcher prise et donc à analyser leurs « allants de soi », afin de faciliter leur basculement vers d'autres horizons complémentaires.

Ainsi, cette économiste affublée d'une solide expérience d'expatriée en RDC. Elle travaillait dans le secteur de la finance populaire, à la promotion d'un système de « tontines améliorées », censées corriger les biais des tontines dites populaires. Ce système, pensé de l'extérieur, par des spécialistes, se révélera complexe à mettre en œuvre. À la faveur de recherches doctorales, elle mesurera les écarts de finalité entre ces tontines importées, « ONGisées », vouées en quelque sorte à la reproduction de classes sociales vivant de l'intermédiation entre les bailleurs de fonds et les bénéficiaires, et les questions auxquelles répondent les tontines populaires. Simple en apparence, la complexité de ces tontines se niche dans des détails à pouvoir repérer. Et pour en comprendre les vertus, il convient d'adopter un point de vue résolument interdisciplinaire où la psychologie, le social, le culturel, l'économique, le religieux s'imbriquent pour inventer une institution adaptée à la survie des personnes qui y participent.

Je pense aussi à un juriste kinois, préoccupé par l'idée d'analyser le gap entre les affaires traitées par les tribunaux et le code de la protection de la jeunesse, tel qu'il fut imposé par les Belges à l'époque coloniale et toujours en vigueur aujourd'hui (Kienge-Kienge Intudi 2012). Lui proposant pour sa thèse d'approcher les jeunes des rues, installés à demeure dans un grand marché périphérique de la ville, il allait mettre en évidence l'incroyable complexité des relations entre des policiers qui reçoivent épisodiquement leur salaire, les mamans dites « confiances », propriétaires des boutiques du marché, leurs clients, les shegués (les enfants des rues) et les relations complexes entre ces acteurs. Par leur participation à l'approvisionnement de la mégapole, la prostitution, la myriade de petits boulots, la surveillance de chacun par tous, les trafics et les vols, tous vivent du marché. Émancipé de catégories analytiques inopérantes, il décrira le marché comme une société complexe, avec des acteurs dotés d'une capacité d'initiative. Fort de ce travail de grande valeur scientifique, ce juriste, aujourd'hui doyen de sa faculté, théorise l'hybridation normative.

Et cette anthropologue rentrée à Louvain après de longs terrains avec l'intention de rapidement boucler la rédaction de sa thèse de doctorat. Après un an, confrontée à des manques dans ses données et forte d'une liste de questions en suspens, elle décida de retourner sur son terrain pour un bref séjour. Rien ne se déroula comme prévu : confrontée, au sein de la famille chez qui elle résidait, à la violence des narcotrafiquants, elle prendra conscience de n'avoir pas compris grand-chose de ses précédents voyages. Telle une fulgurance, en quelques jours, les éléments du contexte qui lui manquait pour interpréter ses données, au plus proche de ses interlocuteurs, lui devenaient accessibles. Tout devenait plus clair. Ce moment rare, celui d'un événement qui suscite l'éveil à la conscience d'une autre réalité, constitue une expérience bouleversante, exigeante, qui n'est possible qu'à la condition d'avoir des expériences précédentes de terrain à totaliser, à l'image d'une personne confrontée à un risque de mort imminente qui se remémore en un instant toute sa vie, pour exister une dernière fois dans la cohérence de sa narration. Cette expérience bouleversera le chercheur, déjà parce qu'il aura à accorder une place à la coexistence de mondes.

Participer à l'accompagnement d'un processus conduisant certains jeunes chercheurs, à accéder à d'autres manières de penser, à d'autres histoires, à d'autres destins, n'équivaut pas à une méthode, mais à accompagner un apprentissage de soi et un décentrement.

Cet exercice pédagogique, pour ne pas parler d'épistémologie, m'a confronté à la nécessité de maintenir actif en moi, une mémoire des détails et des justifications propres à l'inventivité populaire, surtout lorsqu'elle se confronte à la survie et qu'elle n'est pas altérée par des filières politiques corrompues. Pour m'éviter de fabuler, de simplifier d'esthétiser, d'idéaliser, de philosopher, je dois, à intervalles réguliers, rafraîchir ma mémoire. Comment garder le cap, sans me perdre, immergé dans ma culture universitaire ? Lorsque je ressens la distance, non tant physique, mais mentale, ce qui me guette ou que je crains, c'est d'inventer de la cohérence là où il n'y en a pas. Je me répète alors que certains vieux de Kulkinka n'étaient pas sages. Et que les projets de ces

villageois mossi ou des migrants capverdiens aux États-Unis ou en Europe (Laurent 2017), n'ont pas grand-chose à voir avec la révolution théorisée par les milieux intellectuels pour se libérer des injustices et de la domination. Tout est ambivalent ! Qui ne rêverait pas d'une bière froide lorsqu'il fait plus de 45 degrés ? Me confiait les habitants de ce village burkinabè. Qui n'espérerait pas accéder à des biens de consommation lorsque toute sa vie il en a été privé ? J'ai décrit certaines conversions pentecôtistes, survenues dans ce village mossi, comme la quête de la sortie des anciennes contraintes qui les obligeaient à l'entraide et donc à s'appauvrir lorsque nécessaire pour assurer la survie de tous les villageois, des villageois considérés alors comme une entité à laquelle il eut été malvenu de s'émanciper (Laurent 2009). La créolisation de la pensée populaire en œuvre chez les fidèles qui fréquentaient ces Églises pentecôtistes et notamment les scènes thérapeutiques attenantes, demeurerait ambivalente. Ce processus tentait d'articuler des univers *a priori* peu compatibles que constituaient l'entraide et la mise à son compte, le collectif et l'individualisme. Certes l'âpreté, la souffrance, la maladie, la violence, le manque de ressources riment avec la fête, les dépenses, l'amour-passion, mais pour garder le juste équilibre dans l'articulation de ses notions, j'ai toujours ressenti le besoin de retrouver périodiquement ces terrains, pour ne pas dire, aujourd'hui, ces autres chez-moi. Généralement, avec l'habitude, quelques jours suffisent à rafraîchir ma mémoire, retrouver des réflexes et renouer avec la complexité ambivalente.

Ainsi, dans certains bars de Kinshasa, de Ouagadougou, d'Abidjan ou de Praia, les « hommes capables » dépensent sans compter, pour évaluer leur puissance et leur réputation. Ils y croisent les corps de l'ascension sociale, des corps prêts à tout pour s'extraire de leur condition. La séduction, le sexe, l'argent, le pouvoir, la violence, les fétiches forment un tout à comprendre (Mazzocchi 2009, 2010 ; Tonda 2005) Et au Cap-Vert, aujourd'hui, la majorité des familles sont concernées par la migration. Ces familles se sont profondément transformées pour s'adapter aux politiques migratoires des pays d'accueil. L'amour est y devenu pragmatique dès lors que l'objectif consiste à optimiser les chances de départ du plus grand nombre et à pouvoir se transmettre, de génération en génération, via le regroupement familial, le droit à migrer (Laurent 2017). Tel un oxymore, « l'ambivalente inventivité populaire », n'est que cela, mais tout cela. Comme le montre Sylvie Ayimpam, il convient d'en rendre compte, sans la noircir, ni l'idéaliser, et si possible à l'abri des modes théoriques, généralement incapables de la cerner (Ayimpam, 2014).

3. La question de « l'Afrique-monde »

Comme le répète Achille Mbembe, à la suite de Frantz Fanon et d'Aimé Césaire, l'Europe n'est plus le centre du monde (Mbembe 2017 : 7) et l'Afrique devient un acteur privilégié où se jouera le devenir de la planète. Mbembe donne des pistes pour sortir du « regard conquérant d'autrui, afin d'affirmer le projet d'une pensée critique, confiante en sa propre parole et capable d'ouvrir des chemins inédits » (Mbembe 2017 : 7). Pour décentrer la pensée et les humanités, l'auteur pose la nécessité de traiter de savoirs inventés hors des lieux institués. Il convient de porter haut les inventions qui conduisent certains groupes de population, abandonnés à leur sort, à promouvoir les règles d'un vivre ensemble apaisé, autant de lieux de réinvention permanente de la démocratie, à l'abri des politiques formelles, officielles. Il est indispensable de promouvoir ces formes de démocraties (Peemans 2002), mais aussi de les protéger des théories généralisatrices qui escamotent les complexités, élaborées, les plus souvent, pour d'autres lieux et d'autres époques. J'ai un certain plaisir à expliquer que Kinshasa, par exemple, de par la vitalité de la vie populaire, constitue le lieu où les grandes théories sociales s'arrêtent, confrontées à l'inédit des arrangements indispensables pour inventer en permanence la régulation d'une ville de plus de dix millions d'habitants, sans grands soutiens de l'État. Vivre avec, accompagner, comprendre et encore décrire, avec une passion pour les détails, demeure l'unique manière d'approcher ce flux phénoménal.

Sans aucun doute, Achille Mbembe a raison lorsqu'il annonce l'africanisation de la question planétaire, et en conséquence la nécessité de penser le monde aussi à partir de l'Afrique (Mbembe et Sarr 2017). La question devient alors de quels savoirs le présent africain est-il le signe ?

Pour ma part, m'autorisant à sortir d'une réserve, inhérente aux questions amenées par les études coloniales et postcoloniales, il me semble que l'inscription de l'africanisation de la question planétaire s'inscrit d'emblée dans un continuum qui doit couper l'herbe sous le pied à toutes formes d'angélisme, d'idéalisation ou d'esthétisation béate. La violence et la mort flirtent avec les dynamiques liées à la survie et à la pacification de l'espace public. Il existe une continuité entre les formes de résistance et d'invention populaires et les formes prises par la corruption et le clientélisme. Ces modes de vie sont interreliés ; une majorité de personnes survit ou s'enrichit de la confusion entretenue entre l'officiel et l'officieux, le formel et l'informel, le légal et l'illégal. L'ambivalente inventivité populaire s'articule pleinement au trio que constituent les élites africaines, les États dominants et les firmes internationales qui conduit à la corruption généralisée. C'est à mon sens, là que se déroule sous nos yeux l'invention de nouvelles « Manières-Monde » de vivre ensemble.

La résistance et la soumission font bon ménage : tel est la principale information que je retiens des études critiques consacrées aux sociétés esclavagistes et coloniales. Une interrogation en découle et sa considération pourrait nous éviter l'écueil d'une perception biaisée de ce début de XXI^e siècle : qui peut désobéir ? Qui peut se révolter ? Est-ce avant tout une question de riches ?

La trahison de l'esprit du Blanc et plus largement de celui des dominants, c'est-à-dire de leurs projets, empêche le dialogue et la compréhension mutuelle. Mais plus encore, « l'achat des consciences », les prébendes, le clientélisme, la soumission et le silence riment avec la « Modernité insécurisée » et les *big-men* qui la chapeautent (Laurent 2007, 2014). Dans un contexte de production de la pauvreté à l'échelle planétaire (Ela 1994 ; Desmond 2016) il est aisé, pour les clans au pouvoir ou pour ceux qui tentent de se l'approprier, pour peu qu'ils aient accès à des rentes (terres rares, minerais, or, diamants...), de « gérer » la foule des mécontents, de manipuler les « sans parts » et les révolutions. Comment recrutent les islamistes, les Églises néo-pentecôtistes les plus radicales, les bandes maffieuses et les groupes paramilitaires qui dictent leurs lois dans les quartiers et les territoires. Combien coûtent un enfant soldat (Nsengiyumva 2012) ? L'économie populaire sait composer avec les violences qu'elles soient locales, régionales ou internationales ; des arrangements peuvent être négociés avec les mafias locales et les bandes armées, lorsque les mères y comptent des fils qui les protègent.

Je me pose régulièrement la question de m'imaginer les principes de socialisation, de pensée, de symbolisation, de prospective, voire l'imaginaire que produit la troisième génération d'enfants de la rue à Nairobi (Rodriguez-Torrès 1997). Il y a l'urgence de comprendre ces cultures, leurs rapports au monde, aux Dieux, à la ville, à la sexualité, lorsque la mort devient une évidence quotidienne. Dans « Marges, sexes et drogues à Dakar », Jean-François Werner avait ouvert la route (Werner 1993), suivi, par exemple, récemment par Muriel Champy (Champy 2016).

4. La fragilité cristalline des inventions populaires de la gestion des espaces publics

À l'image de cette expérience, désespérante, menée par des physiciens, pour mesurer le zéro absolu, mais qui n'y parvenait pas, car leur sonde réchauffait inexorablement le milieu refroidi, les constructions populaires de gestion collectives des ressources ou des espaces publics sont fragiles et ne résistent, ni aux infiltrations politiques, ni aux projets de développement, ni même, parfois, aux chercheurs. Nombre de ces arrangements reposent sur des compromis négociés et finement

ajustés. Autant d'équilibres que la moindre intervention détruit. Pour les approcher, le chercheur doit agir avec prudence et pour les décrire, mobiliser un solide savoir pluridisciplinaire.

Il en fut ainsi du comité de gestion de la brousse de Boulu au sud du Burkina Faso. Il rassemblait six villages, composés de trois groupes ethniques impliqués dans la gestion d'un vaste territoire (Laurent 1995), confirmant par-là, s'il était nécessaire, la justesse des travaux Elinor Ostrom (Ostrom 2010). En vain, dirais-je aujourd'hui, ce cas fut discuté en conseil des ministres du Burkina Faso avec l'espoir d'y puiser des principes pour une décentralisation de l'État plus ajustée aux pratiques populaires, un cas dont j'avais volontairement tu, la localisation pour leur éviter les déconvenues.

Les initiatives populaires saturent les espaces, le plus souvent situées en marge, en dehors, voir simplement « ailleurs dans le dedans » (de Certeau 1974 ; Nsengiyumva 2012) des États faillis ou impuissants à mettre en œuvre les politiques redistributives indispensables. Inconnues, ignorées ou anodines aux yeux de beaucoup, ces pratiques populaires centrées, sur le local, sont vitales pour ces groupes de populations qui y tirent leur existence. Inventées par les exclus, les « surnuméraires », les « sans part » (Rancière 1998), ces pratiques, déconsidérées, sont réduites à une part négligeable face aux impératifs du marché globalisé.

À la différence, Vavilov, ce botaniste russe de la moitié du XXe siècle, spécialiste des systèmes agraires du monde avait compris que les pratiques populaires, paysannes ici, étaient riches d'enseignement. Il rechercha auprès de villageois confrontés à des environnements inhospitaliers, les sources de la biodiversité contenues dans les semences que ces populations, générations après génération, sélectionnaient et surtout entretenaient de manière évolutive en interaction avec leur environnement erratique, pour tenter de sauver la Russie du spectre de la famine (Nabhan 2010). Que dire de l'appropriation ingénieuse, voire rusée, de techniques de lutttes antiérosives, à l'aide de cordons pierreux, mises en œuvre par des villageois du Burkina Faso (Monseur 2016). Au-delà de la simple évidence de la nécessité de protéger leurs sols contre le ruissellement néfaste des pluies torrentielles à l'aide de pierres alignées perpendiculairement à l'écoulement des eaux, dans la foulée, ces villageois négocièrent l'utilisation complémentaire de ces aménagements, par des ajouts d'alignements de pierres, détournés à d'autres fins que la lutte antiérosive : l'inscription d'un cadastre et en conséquence la négociation de la limite de leurs champs en bonne entente avec les voisins, mais plus encore, en raison de la pression démographique et de la raréfaction des terrains, ils transitaient ainsi d'une agriculture semi-itinérante, basée sur de longues jachères, à l'intensification de la production, par l'adoption d'une agriculture pérenne, basée sur la protection des sols et la gestion de la fumure organique. À cette liste, nous pourrions ajouter la gestion de l'eau et du sol, d'une complexité parfois inouïe, dans systèmes irrigués du Maroc (Geertz 1989), du Cap-Vert (Laurent, Furtado 2011), du Pérou, des Philippines ou de Népal (Aubriot 2004) par exemple qui stupéfient les observateurs avertis, par la rigueur et la justice dans l'accès à la ressource, selon des critères rigoureux compris et acceptés de tous.

5. Conclusions : affrontement de points de vue non isomorphe comme gage de « Tout-monde »

Dans le sillage d'Édouard Glissant et du « Tout-monde » (Glissant 1997), repris par Achille Mbembe (Mbembe 2013), c'est-à-dire du monde que l'on s'efforce de rendre habitable pour tous, j'évoquerais une piste, parmi d'autres, avec l'intention de l'inscrire dans cette édification. Celles d'échanges francs entre des chercheurs issus de traditions et d'histoires différentes, à la condition toutefois que les participants aient préalablement entrepris, pour eux-mêmes, le même chemin réflexif, critique, que celui d'Achille Mbembe concernant le dominé et de Mike Singleton, par exemple, à propos du dominant (Singleton 2004).

Ayant pris acte de la nécessité de provincialisme l'Europe, avec en conséquence l'évidence qu'il n'existe pas de théories unificatrices, capables de satisfaire ni d'expliquer, *a priori* l'ensemble des données rapportées par les anthropologies en présence, l'Européenne en étant une parmi d'autres, il devrait être possible de confronter différentes descriptions, perceptions et visions, afin d'instruire un état des lieux de la pluralité irréductible des manières d'être au monde sur des questions et des problèmes précis.

Compte tenu des conséquences socioculturelles et économiques majeures que fait peser sur les groupes de population, les peuples et les États, la globalisation de ce début de XXI^e siècle, il est urgent de confronter les descriptions de chercheurs, issus de différentes traductions et histoires, à propos de « réalités issues de la globalisation ». Ces réalités instituées dans le sillage de la globalisation post 1990 (Abélès 2008) devraient être détaillées, selon les lieux, les cultures et les circonstances, par différentes anthropologies, afin d'élaborer une connaissance composée d'éclairages multiples, contradictoires, incompatibles et complémentaires, sans donc chercher à en réduire la plurivocité. Avec les « réalités issues de la globalisation » ce qui diffère d'un lieu à l'autre, c'est la manière dont ces réalités s'immiscent dans chaque société, dans chaque groupe, et comment chaque système culturel se les approprie. C'est la même origine exogène de ces « réalités issues de la globalisation » qui deviendrait un point d'accroche à ce nouveau type de recherches collaboratives en sciences sociales.

Il est question de l'utilisation du téléphone portable, voir des Smartphones, la percée ces dernières années des réseaux sur internet, tels Facebook, Twitter, Skype, Google+, LinkedIn, MySpace, FourSquare, les Blogs et les jeux en ligne « massivement multijoueurs », mais aussi l'augmentation de l'insécurité, l'ouverture des imaginaires, la marchandisation généralisée des activités humaines, dont celles des corps, des femmes surtout, les formes contemporaines de la survie (les rapines, les réseaux, la corruption, la défiance, la violence, la dépendance), les délocalisations des industries et de la main-d'œuvre, la robotique, les migrations dont la constitution des diasporas, l'adaptation des sociétés aux changements climatiques, la ruine des économies paysannes (l'expropriation foncière, l'accaparement des terres et de l'eau, l'érosion des sols et la diminution de la biodiversité), les nouvelles formes de religiosités transnationalisées, les radicalités religieuses, les populismes, les transformations de la famille face aux conditions que lui impose la survie, l'exploitation par une minorité mobile d'un différentiel entretenu entre riches – pauvres, paysans – fonctionnaires, ruraux – urbains, intellectuels – analphabètes, les lieux émergents de la régulation du monde globalisé qui constituent les conférences internationales, les institutions internationales, les ONG, les associations de la « société civile », les lobbies, sans parler des firmes transnationales... Ces « réalités issues de la globalisation » ne sont pas sans relation avec le contexte de « modernité insécurisée » que j'ai analysé par ailleurs (Laurent 2003, 2012) et dont il est urgent d'en étudier les conséquences sur les personnes, les groupes, les sociétés et la planète, avec des éclairages multiples.

Bibliographie

- Abélès, M., *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008, 302 p.
- Aubriot, O., *L'eau, miroir d'une société. Irrigation paysanne du Népal Central*, Paris, CNRS Éditions, 2004, 321 p.
- Ayimpam, S., *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*, Paris, Karthala, coll. Hommes et sociétés, 2014, 334 p.
- Breda, C., Deridder, M., Laurent, P-J (eds.), *La modernité insécurisée. Les conséquences de la globalisation*, Louvain-la-Neuve, Académia, collec. Investigation d'anthropologie prospective, 2012, 467 p.

- Champy, M., *Faire sa jeunesse dans les rues de Ouagadougou ? Ethnographie du bakoro (Burkina Faso)*, Paris, Université Paris Nanterre, thèse de doctorat, 2016, 476 p.
- de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, UGD, 1974, 313 p.
- Derrida, J., « Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté », *Cités*, n°3 °, PUF, 2007, pp. 103-140.
- Desmond, M., *Evicted*, New York, Broadway, 2016, 422 p.
- Ela, J.-M., *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre Ingérence, Pouvoir et Argent*, Paris, L'Hamattan, 1994, 266 p.
- Geertz, C., *Savoir local Savoir global*, Paris, PUF, 293 p.
- Glissant, E., *Traité du tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997, 261 p.
- Kienge-Kienge Intudi, R., Modernité insécurisée et vivre ensemble dans un marché de la périphérie de Kinshasa, in Breda, C., Deridder, M., Laurent, P-J (eds.), *La modernité insécurisée. Les conséquences de la globalisation*, Louvain-la-Neuve, Académia, collec. Investigation d'anthropologie prospective, 2012, pp. 235-254.
- Laurent, P.-J., *Les pouvoirs politiques locaux et la décentralisation au Burkina Faso*, Louvain-la-Neuve/Paris, Cahiers du CIDEP n°26, Académia-L'Harmattan, 170 p., 1995.
- Laurent, P.-J., *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala, (collec. Hommes et Sociétés), 1998, 294 p. (Seconde édition 2008).
- Laurent, P.-J., *Les pentecôtistes du Burkina. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, coédition IRD-Karthala (col. Hommes et Sociétés), 446 p., 2003 (Seconde édition 2009)
- Laurent, P.-J.**, « Éléments pour une socio-anthropologie de la défiance. L'inhumain et l'humain, esquisse d'une comparaison à partir de la société mossi du Burkina Faso », in Furtos, J., (sous la dir. de), *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*, Paris, Masson, 2008, pp. 33-49.
- Laurent, P.-J., Furtado, C., Structures sociales et enjeux fonciers à Santo Antão – Cap-Vert. Études des relations entre famine, migration eau et terre, in Colin, J-P, Jul-Larsen, E., Laurent, P-J, Le Meur, Léonard, E. (sous la dir. de), *Ouvrage en hommage à Jean-Pierre Chauveau*, Paris, Karthala, 2011, pp. 269-302.
- Laurent, P.-J., Observation participante et engagement en anthropologie, in Hermesse, J., Singleton, M., Vuilleminot, A.-M. (sous la dir. de), *Implications et explorations éthiques en anthropologie*, Louvain-la-Neuve, Académia (coll. Anthropologie prospective), 2011, pp. 45-70.
- Laurent, P.-J., Engager l'anthropologie du développement à prendre en considération le malaise post colonial, in Hagberg, S., Ouattara, F., (Eds.), « Engaging Anthropology for Development and Social Change », *APAD Bulletin*, n°34-36, 2013.
- Laurent, P.-J., Des anthropologies et des « réalités issues de la globalisation », in, Mazzocchetti, J., Servais, O., Boellstorff, T, Maurer, B., *Humanités réticulaires, Nouvelles technologies, altérités et pratiques ethnographiques en contextes mondialisés*, Irvine (Californie) et Louvain-la-Neuve, université of California/Academia, 2015.
- Laurent, P.-J., « Subjectividade e dominação em anthropologia. Antropologias e “realidades resultantes da globalização” », in Furtado, C., Laurent, P.-J., Evora, I., (organizadores), *As ciências sociais em Cabo Verde, Praia, Edições Université do Cabo Verde*, 2016, pp. 61-90.
- Laurent, P.-J., « Amours pragmatiques. Famille, sexualité et migration au Cap-Vert », Paris, Karthala, 2017, 417 p. (sortie prévue pour novembre 2017).

- Mazzocchi, J.**, 2009 *ÊTRE ÉTUDIANT À OUAGADOUGOU. ITINÉRANCES, IMAGINAIRE ET PRÉCARITÉ*. Paris, Karthala, 2009.
- Mazzocchi, J.**, « À la recherche de l'homme capable... Concurrence entre femmes (Ouagadougou, Burkina Faso) », *Civilisations* 2010, 59 (1) : 21-36.
- Mbembe, A., *Afrique indocile. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 222 p.
- Mbembe, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, 296 p.
- Mbembe, A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, 251 p.
- Mbembe, A., *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, 267 p.
- Mbembe, A. et Sarr, F., (sous la direction de), *écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, 396 p.
- Monseur, L., *Appropriation paysanne de la technique du cordon pierreux dans le Plateau central du Burkina Faso*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, mémoire de fin d'études de bioingénieur, 2016, 114 p.
- Nabhan, G., P., *Aux sources de notre nourriture ? Nikolaï Vavilov et la découverte de la biodiversité*, Bruxelles, Nevicata, 2010, 298 p.
- Nsengiyumva, A., La production des enfants de la rue : les « Timbayi » de Bujumbura, in Breda, C., Deridder, M., Laurent, P-J (eds.), *La modernité insécurisée. Les conséquences de la globalisation*, Louvain-la-Neuve, Academia, collec. Investigation d'anthropologie prospective, 2012, pp. 235-254.
- Ostrom, E., *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, De Boeck Université, 2010, 301 p.
- Patocka, J., *L'Europe après l'Europe*, Paris, Verdien 2007, 320 p.
- Peemans, J.-P., *Le développement des peuples face à la modernisation du monde. Les théories du développement face aux histoires du développement « réel » dans la seconde moitié du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan/CIDEP, 2002, 534 p.
- Rancière, J., *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, 262 p.
- Rodriguez-Torrès, *Nairobi. Les gangs de la rue en direct*, in Hérault, G., Adesanmi, P. (sous la direction de.), *Jeunes, culture de la rue et violence urbaine en Afrique*, Open Edition Books, IFRA, 1997, pp. 9-82 (<http://www.ifra-nigeria.org>).
- Singleton, M., « Change d'échelle pour changer le monde », *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, Paris, PUF, n°4, 1996, pp. 105-112.
- Singleton, M., « De l'incompétence universelle », *Politiques*, n°23, 2002, pp. 33-38
- Singleton, M., *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologie post-développementiste*, Paris, Parangon, 2004, 252 p.
- Tonda, J., *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005, 297 p.
- Werner, J.-F., *Marges, sexe et drogues à Dakar ethnographie urbaine*, Paris, Karthala, 1993, 292 p.

« Études postcoloniales et études du développement : ambiguïtés et questionnements » *par Prof. Jean-Philippe Peemans (économiste, DVLP)*

1. La question d'une différence fondamentale

Une première ambiguïté à lever dès le départ est la différence fondamentale ou même l'opposition affirmée par certains entre études postcoloniales et études du développement : les premières relèveraient du domaine des études culturelles, de la linguistique, et même de la littérature, tandis que les secondes appartiendraient au domaine des sciences sociales et surtout de l'économie. Les études postcoloniales et les études de développement seraient des récits disparates sur le Tiers-Monde, et n'auraient pas de connexions pratiques. (Sylvester C., 1999 ; EADI, 2016).

Il est vrai que depuis des auteurs emblématiques comme F.Fanon et E.Saïd, la plupart des études postcoloniales accordent une place centrale aux relations entre savoir, culture et pouvoir. (Saïd, 1978)

Leur objectif est une critique radicale des fondements de la culture occidentale/coloniale et souvent aussi une tentative de retrouver les sources de l'authenticité des cultures non occidentales. Si l'approche culturaliste semble bien être au cœur des « postcolonial studies », l'opposition binaire évoquée avec les « development studies » repose cependant sur une vision fort artificielle.

D'une part une grande partie des études postcoloniales ont une approche multidimensionnelle et pas seulement culturelle de leur thème de préoccupation. (Ashcroft et al., 2013 ; Loomba, 2008 ; Young, 2003)

D'autre part les études de développement ne peuvent certainement pas être confinées au domaine de l'économie. Si on parle de « development studies », c'est pour bien montrer que c'est un domaine de réflexion et de recherches interdisciplinaires qui ne peut se définir par rapport à une seule discipline.

Il n'y a pas la place ici pour rappeler même sommairement ce qu'ont été et ce que restent les fondements de la théorie du développement qui s'est déployée après WWII. Mais on peut au moins affirmer que paradoxalement la théorie de la modernisation, qui est le paradigme fondateur du développement, a bien eu la prétention d'être une vision postcoloniale du développement, pour produire une théorie générale du passage du traditionnel au moderne, présenté comme le passage du « sous-développement » au développement. (Berthoud, 1990)

Elle a concerné toutes les sciences sociales, et pas seulement l'économie. Il est surtout important de voir aussi que, dans sa vision la plus répandue, la théorie de la modernisation propose un modèle dualiste où la « paysannerie dite traditionnelle » n'a pas d'avenir à long terme dans un processus de développement réussi. Dès son émergence, le discours de la modernisation manifeste une violence froide et technique à l'égard de la place et de l'avenir de la paysannerie dans le développement. Le discours de la modernisation n'est en fait qu'une version nouvelle du darwinisme social, désormais drapé dans les discours sur la croissance comme solution à tous les problèmes des sociétés « en retard ». (Peemans, 2002)

Il est donc évident que ce point de vue de base sur la nature de la paysannerie (80 % de la population dans les pays du Sud après WWII) relève bien du domaine culturel et est au cœur de la question de la modernisation comme chemin unique du développement.

Donc la dimension culturelle est bien présente à la fois dans les études de développement et les études postcoloniales. Cependant on peut se demander quel type de rencontre a eu lieu et continue éventuellement à avoir lieu entre les postcolonial studies et les courants de pensée critiques à l'intérieur des development studies (la question est sans intérêt du point des courants mainstream confinés dans leur approche fonctionnaliste du développement confondu avec la croissance).

On peut affirmer qu'un point central de cette rencontre a été la question de la place de la paysannerie dans le développement, présente à la fois dans les courants fondateurs de la théorie de la modernisation et des études postcoloniales.

2. L'importance de la question paysanne

Les subaltern studies qui apparaissent au début des années 1980 sont considérées généralement comme l'école de pensée qui a initié le courant des études postcoloniales, et la question paysanne est au cœur des subaltern studies. Cet aspect est important quand on se place du point de vue des études de développement dominées dès le départ par le paradigme de la modernisation et sa vision anti-paysanne du développement à construire comme modernisation.

Les études subalternes sont apparues en Inde dans le sillage des interactions entre les théories de la modernisation, les recherches marxistes indiennes sur le mode de production dans l'agriculture, les conceptions populistes sur l'autonomie et la rationalité paysanne, mais ont été aussi fortement influencées par les analyses de Gramsci.

L'objectif initial des « subaltern studies » était de prendre en considération les contributions et les pratiques des « acteurs subalternes » dans les luttes anticoloniales, surtout la paysannerie. L'effort initial de Guha visait d'abord à en finir avec l'élitisme de l'historiographie colonialiste, nationaliste et marxiste, qui présentait la résistance populaire à la colonisation et l'épopée du mouvement d'indépendance comme le résultat d'un processus de mobilisation par le haut. Les études subalternes avec R. Guha critiquaient la vision modernisatrice post-indépendance sur l'arriération de la paysannerie. Toutes les élites réformatrices urbaines indiennes partageaient cette vision de la ruralité comme complète arriération (Guha, 1983).

Dans les années 1980, le courant des Subaltern studies a d'abord cherché à définir ce qui constituait la base culturelle de la résistance paysanne et des mouvements d'insurrection. Il insistait sur le caractère « irrédentiste » de la culture paysanne, sa non – soumission aux valeurs imposées par les élites coloniales et postcoloniales. L'approche de Guha était centrée sur l'idée d'une conscience paysanne autonome, immergée dans un rapport à la nature ou les dimensions écologique et religieuse s'interpénètrent, qui avait une longue histoire et dont la rationalité de lutte était bien antérieure à la diffusion d'idéologies apparues avec d'autres modes politico-discursifs portés par d'autres acteurs (Chakravorty 1998)

Cependant à partir de la fin des années 1980 (en fait 1989) les membres du groupe ont commencé à considérer que les histoires de « subalternité » étaient fragmentaires, disjointes et incomplètes, n'étant finalement que des récits anecdotiques de microévénements. Il y a donc eu une évolution dans les préoccupations d'analyse de la paysannerie avec des approches progressivement plus centrées sur le culturel que sur le social. Cela s'est fait d'abord dans les publications de Guha lui-même (Guha, 1997).

3. L'évolution vers la prépondérance du thème du fondement culturel de la résistance à la modernité coloniale

Un point important dans la nouvelle position de Guha a été que la résistance paysanne et des subalternes est liée à une caractéristique profonde qui est l'héritage de la culture indienne (et surtout hindoue) multiséculaire dont les valeurs impulsent les comportements de résistance dans leur refus des valeurs imposées par le colonisateur et qui sont la version coloniale de la modernité. C'est un héritage culturel transhistorique qui est le socle de l'identité subalterne. Les valeurs importées par la modernité européenne sont en opposition totales avec les valeurs du dharma. Avec le temps, cette permanence d'une conscience autonome est devenue chez Guha et ses collègues une composante renvoyant à une identité indienne culturelle spécifique, une composante a-historique et transcendante.

Selon eux le pouvoir colonial n'a jamais pu imposer l'ensemble des principes modernes du pouvoir et de sa gouvernementalité face à ces résistances populaires. Et donc il a été un pouvoir dominant, mais non pas un pouvoir hégémonique. Et après la période coloniale la bourgeoisie indienne qui adhère aux idées de la modernisation, reste coincée entre l'héritage de la modernisation coloniale et la résistance culturelle du monde subalterne. Elle devient bien la nouvelle classe dominante postcoloniale, mais non pas hégémonique et les règles du système capitaliste qu'elle porte ne parviennent pas à transformer toute la société.

Ce thème de la résistance à la modernité imposée de l'extérieur a pris une importance centrale dans les diverses tendances des études postcoloniales en Inde dans les années 1990-2000.

La pensée de D. Chakrabarty est certainement une de celle qui a eu le plus d'influence dans les études postcoloniales issues de l'école des subaltern studies. Une idée centrale de Chakrabarty est qu'à cause de la « résistance culturelle » de l'Inde la modernité européenne des Lumières n'a jamais pu conquérir tout l'espace socioculturel indien, et que cette coexistence entre deux mondes peut continuer à se perpétuer indéfiniment. Il y a donc plusieurs modernités, y compris celles héritées de la tentative coloniale avortée de moderniser le monde à l'image de l'Europe, et donc l'Europe avec son modèle des Lumières n'est plus qu'une province attardée dans un monde de plusieurs modèles multiculturels plus riches que l'original. C'est la « revanche des colonisés » (Chakrabarty, 2000).

La thèse de la « provincialisation de l'Europe » de Chakrabarty lui a assuré une large diffusion et de nombreuses émules dans les études postcoloniales, tant en Inde qu'ailleurs. Dans la pensée de Chakrabarty ce qui est fondamental c'est une critique du temps vide de la modernité, ou le temps des étapes à suivre vers le progrès ; comme s'il n'y avait qu'une lecture possible de l'histoire. Il veut réhabiliter une lecture de l'histoire reconnaissant des temps multiples et divers qui échappent – ou sont étrangers – au temps imposé de la modernité comme grille de lecture du temps du progrès déjà fait et encore à faire. Il y a un rejet de la référence au temps universel et linéaire de la modernité et des Lumières, dans ses versions libérale et marxienne.

Le temps du vécu du monde indien, et surtout hindou, est ailleurs, il n'est pas éliminé par celui de la modernité imposée par le colonisateur, il continue à vivre au côté de cette dernière. C'est pour cela que l'approche de Chakrabarty invoque une proximité avec Heidegger puisque pour ce dernier l'identité du sujet ne peut se construire que dans la référence à des lieux particuliers et en référence à un temps historique concret qui est celui de l'histoire passée et présente de ces lieux concrets.

Cette évolution hyper-culturaliste des études postcoloniales a rencontré un grand intérêt dans le monde universitaire anglo-saxon qui est devenu en fait le centre de cette approche et où d'ailleurs se trouvent désormais la plupart des auteurs indiens se réclamant de ce courant.

C'est dans le sillage de cette évolution que l'on trouve des références dans ces analyses aux influences ou aux polémiques autour de l'influence de Foucault et de Heidegger. La référence à Foucault est beaucoup moins importante que celle à Heidegger dans ce courant indien des études postcoloniales, mais elle est présente dans les polémiques anglo-saxonnes autour des positions de cette tendance. Elle est aussi très présente chez nombre d'auteurs majeurs des études postcoloniales africaines, dont évidemment A. Mbembe (Willaert, 2012).

Cela ouvre la question des relations entre études postcoloniales indiennes et africaines, même si elles sont restées marginales, jusqu'à ce que leurs auteurs se retrouvent, par leur pratique académique, dans les centres de production du discours postcolonial, c'est-à-dire les grandes universités nord-américaines.

4. La question de la place des études postcoloniales africaines par rapport aux études postcoloniales indiennes

Les études postcoloniales africaines sont apparues parallèlement ou postérieurement aux subaltern studies indiennes. Elles ont évidemment des points communs avec elles, mais aussi des différences importantes.

Il n'est pas question ici de faire une approche comparatiste de ces deux écoles, ce qui serait une démarche à la fois prétentieuse et oiseuse. Le seul propos est de tenter de voir ce qui a été ou est leur impact respectif, réel ou potentiel sur les études de développement.

Or de ce point de vue ce qui frappe d'emblée, c'est que si le point d'entrée des études postcoloniales indiennes a été la place de la paysannerie, en tant que telle comme acteur historique, dans les luttes anticoloniales, on ne peut certainement pas dire que la paysannerie occupe une place centrale dans les études postcoloniales africaines. Quand elle est évoquée c'est à travers le rôle médiateur d'intellectuels révolutionnaires qui ont mobilisé la paysannerie dans les luttes pour ou après l'indépendance comme dans le cas de Ruben Um Nyobe, le leader révolutionnaire camerounais, dont l'évocation a joué un rôle central dans les œuvres de A. Mbembe. (Mbembe, 2002)

D'une manière générale, on a plutôt l'impression que c'est l'intellectuel critique confronté aux contradictions de l'héritage de la modernité coloniale qui est au centre de la démarche des études postcoloniales africaines. D'où la référence importante au vécu du « sujet » dans les études postcoloniales africaines (Mbembe) au contraire d'une approche plus impersonnelle dans les études postcoloniales indiennes, centrée sur le spectacle historique réévalué ou réinventé des évolutions socio-culturelles. D'où aussi une inscription des études postcoloniales africaines plus nette dès leur émergence dans la sphère des « cultural studies », et notamment l'importance de la place de la littérature et de la philosophie. (Fraiture, 2013)

Ce qui est commun aux courants indiens et africains c'est certainement au départ une remise en cause radicale du discours colonial et sa prétention à vouloir imposer des normes culturelles importées à la société colonisée.

Parmi ces points communs, on peut souligner :

- c'est la violence absolue qui est fondatrice des régimes coloniaux. C'est un point très important dans l'œuvre de A. Mbembe. Tous les discours coloniaux ont pour objectifs de construire la légitimité de cette violence multiforme et omniprésente au nom des exigences du progrès. Les principes universalistes affirmés dans les Lumières ont été déniés par la violence des pratiques des régimes coloniaux (Mbembe, 2010).
- le modèle colonial est une des mises en œuvre de la prétention à l'universalité du modèle de modernité européenne qui trouve ses racines dans l'Antiquité gréco-romaine. Il y a une

construction essentialiste de l'identité européenne qui se renouvelle à travers les siècles et qui est basée sur l'opposition à la fois civilisationnelle et raciale entre le Moi supérieur et l'Autre inférieur. Dans l'imaginaire colonial l'Europe est la référence unique du progrès que elle doit apporter aux peuples primitifs et arriérés. Le modèle colonial est basé sur l'inégalité des races et des civilisations, et sur un rapport de domination centré sur la relation entre supérieur et inférieur dans tous les registres de la vie. (Orrells et al., 2011 ; Leonard, 2015)

- l'importance d'une relecture de l'histoire est commune aux courants africains et indiens. Ils se rejoignent dans une critique de l'ethnologie et de l'anthropologie coloniales parce que reposant sur une vision fixiste peuples colonisés, vus comme des peuples sans histoire, du moins sans histoire importante par rapport aux critères de l'historicisme universaliste européen. Ils partagent aussi la critique de l'historicisme d'inspiration marxienne, car vu comme dupliquant la version libérale : dans les deux cas il y a le refus de considérer l'héritage historique propre à chacun des peuples colonisés. D'où la convergence dans la préoccupation de reconstruire l'histoire de l'Afrique et de l'Inde en longue période en montrant la richesse et la diversité de cette histoire, et ne pas la reconstruire à partir des critères de l'histoire européenne. Et cela conduit à l'affirmation de la nécessité de s'émanciper radicalement de la référence à l'Europe. Le thème de la provincialisation de l'Europe est commun à A.Mbembe et à D. Chakrabarty. Chez A.Mbembe une place importante est consacrée à la critique et à la déconstruction de l'universalisme de type français. L'Afrique devra construire son propre temps et sortir de l'Europe, le temps de l'Europe n'est plus.

Cependant, il y a un manifestement des différences entre les courants indiens et africains des postcolonial studies.

Chez les auteurs africains on constate une certaine méfiance à l'égard de l'authenticité, notamment chez A. Mbembe et V. Mudimbe, car il y a un danger de recréer une approche essentialiste de l'identité qui ne serait que le contrepoint de l'essentialisme de la modernité imposée de l'extérieur. C'est une différence avec les études postcoloniales indiennes qui insistent sur le fait que l'Inde (surtout hindouiste) doit être fière de son authenticité parce que les valeurs de la culture indienne ont survécu et ont pu bloquer la volonté d'hégémonie du modèle colonial (Mbembe, 2013)

Dans les études africaines et notamment chez A.Mbembe, il y a une méfiance de l'indigénisme – vu comme prétexte de légitimation de régimes despotiques néocoloniaux qui ont pris le relais de la coercition coloniale – et une affirmation aussi très claire que la réinvention de l'identité africaine doit se faire dans une participation confiante au multiculturalisme (afropolitanisme) comme si le monde attendait les apports de l'Afrique pour penser une autre globalisation ; alors que dans les études postcoloniales indiennes il y a plutôt l'insistance sur la nécessité de préserver les cultures subalternes, qui ont incarné et préservé l'identité de l'Inde, et qui sont menacées concrètement par les nouvelles formes d'ouverture néo-libérales à la globalisation.

Il y a une présence beaucoup plus grande dans les études africaines de l'influence des postmodernistes français, notamment Derrida et Foucault, à cause de leur réflexion sur les fondements du pouvoir, et notamment l'importance du contrôle quasi physique des populations (biopolitique) avec chez A.Mbembe, le thème du pouvoir et de l'animalisation des populations par le pouvoir en Afrique (Syrotinski, 2012).

À ce stade, on peut donc dire que l'apport des études postcoloniales indiennes et africaines a été et est fondamental pour contribuer à déconstruire le socle de la pensée coloniale et par le fait même la conception de la modernisation qui est au cœur de cette dernière. Les tendances dites « culturalistes » des « postcolonial studies », parallèlement à celles du « post développement » apparues à la même époque ont fourni une contribution majeure aux courants critiques des

« development studies », qui grâce à leur apport se sont vues confortées dans leur tentative déjà ancienne de déconstruire la vision théorique dominante du développement.

Il faut mentionner ici qu'il y a également une composante latino-américaine très importante des tendances culturalistes des postcolonial et des post-development studies, caractérisée par des débats internes beaucoup plus intenses que dans les courants indiens et africains. Mais la complexité de ces débats et le caractère obligatoirement limité de cette contribution interdit malheureusement de les prendre ici en considération (Mabel, 2008 ; Quijano, 2007 ; Williams, 2002 ; 2016)

5. Des regards critiques sur les tendances « culturalistes » des études postcoloniales

Une évolution récente des courants « culturalistes » vers la volonté de s'émanciper de la modernité occidentale hégémonique, en s'insérant activement dans la globalisation en train de se faire pose cependant question aux courants critiques des development studies.

Ce questionnement rejoint notamment certaines positions d'auteurs qui s'identifient à un courant critique à l'intérieur même des « postcolonial studies ». Parmi ces derniers V.Kaiwar est un des plus influents (Kaiwar 2013 ; 2015)

Selon V.Kaiwar, il y a manifestement une évolution essentialiste dans les postcolonial studies récentes, en transformant des conflits de classe en opposition entre civilisations, centrée sur l'opposition Asie-Europe. C'est donc en fait un retour à l'orientalisme, à l'envers, puisque dorénavant c'est cet héritage de ce qui n'est pas l'Europe qui est vu comme la base de l'identité et de la dignité « orientale ».

Les études postcoloniales ont ainsi été absorbées comme une nouvelle variante des cultural studies. Dans le projet postcolonial de la diaspora émigrée dans les universités US, le subalterne est devenu l'intellectuel qui met en œuvre le métarécit postcolonial. Tous ceux qui contestent les codes de l'historicisme inspirés de la lecture modernisatrice libérale ou marxienne de l'histoire sont devenus des subalternes autoproclamés. Selon Kaiwar, le programme radical qui initialement visait à illustrer la manière dont l'expérience insurrectionnelle d'illettrés était organisée et menée, a été discrètement converti au service du projet d'une élite d'hyper lettrés à la recherche d'une place de choix au banquet du multiculturalisme. !

Cette critique peut sembler un peu exagérée, mais le paradoxe est que V.Kaiwar fait lui-même partie des académiques indiens établis dans les grandes universités US (il enseigne à Duke University, ou A.Mbembe lui aussi a enseigné)

Plus fondamentalement, la critique de Kaiwar est l'affirmation de la pertinence toujours actuelle d'une approche historique non culturaliste pour évaluer les dérives des études postcoloniales par rapport aux apports initiaux des subaltern studies.

Selon lui si on prend le colonialisme comme référence du découpage du temps historique, avec un avant et un après, toute l'extraordinaire histoire de l'Inde pendant des siècles devient simplement la préhistoire du colonialisme. Mais en même temps cette opposition binaire débouche sur le constat de l'incapacité de la Modernité à transformer toute la société colonisée. Son hégémonie est bloquée par la survivance de mille cultures inférieures, mais résilientes, qui offrent une résistance opiniâtre à l'avancée de la modernité universaliste. C'est selon lui à la fois le thème de la honte postcoloniale chez une partie des élites postcoloniales, nationalistes ou globalistes, confrontées elles aussi à ces résistances opiniâtres des subalternes dont elles veulent s'émanciper, et le thème de la fierté postcoloniale chez une autre partie des élites qui exaltent la résistance qui a produit finalement une autre modernité hybride.

Ces deux attitudes contradictoires démontrent pour Kaiwar l'impasse d'une approche culturaliste du temps colonial et de ses séquelles postcoloniales. On arrive au paradoxe de voir en même temps affirmer une volonté de s'intégrer à tout prix dans la globalisation économique, tout en réaffirmant de manière violente la primauté de l'identité et de l'authenticité culturelles dans la continuité des traditions. Il se réfère aux contradictions de l'Inde actuelle ou la coalition au pouvoir, dominée par le BJP hindouiste, proclame à la fois la priorité de s'insérer dans la globalisation numérique, la nécessité d'accélérer la disparition de la petite paysannerie traditionnelle arriérée, et l'interdiction légale de consommer de la viande de vache, animal sacré de la cosmologie hindoue.

Les positions de Kaiwar ont un intérêt qui dépasse largement le développement de l'Inde. Elles amènent donc à accorder une grande importance à un autre regard sur l'histoire. Une critique simpliste des avatars linéaristes de l'historicisme qu'ils soient inspirés par les variantes libérales des étapes (à la Rostow ou à la Fukuyama) ou marxiennes de la succession des modes de production mène à une autre impasse (Jameson, 2011)

On ne peut donc pas éluder la question de l'interaction entre l'histoire de la modernité et celle du capital, autant à l'époque coloniale qu'à l'époque de la globalisation de la logique du capital. Comme le dit Harvey, cité par Kaiwar :

« dans tous ses moments, la modernité a été affaire de déracinement et de bouleversements dans l'intérêt de l'accumulation du capital, au XIX^e siècle comme aujourd'hui, depuis les enclosures jusqu'aux accaparements massifs de terres, sous la bannière du progrès et de la civilisation, et ce malgré les édulcorants idéologiques dont on couvre, hier comme aujourd'hui, la brutalité et la violence des processus à l'œuvre... » (Kaiwar, 2013, p. 122)

C'est dans ce cadre que l'on peut essayer de comparer la place des subalternes dans l'histoire de la modernité et de la formation du capital à la fois dans les métropoles et dans les colonies, et la question de leurs résistances et de leurs luttes, et échapper à la tentation de les voir séparés irrémédiablement par des différences de « cultures ». (Chibber, 2013)

C'est un point très important pour le courant critique des « development studies » qui est centré depuis longtemps sur les recherches concernant la paysannerie et les économies populaires, et sur les dimensions de leurs résistances et de leur résilience (Peemans 2013 a ; 2013 b)

6. Un nouveau regard sur les rapports entre « subalternes », cultures et territoires des économies populaires.

Il est important de souligner ici que si, à partir des années 1990, la majorité des subaltern studies abandonnaient la question de la paysannerie au profit des « cultural studies », P. Chatterjee, un auteur fondateur et très influent de ce courant a cependant continué à attacher une grande importance à la place de la paysannerie dans le développement, y compris dans la situation actuelle des campagnes en Asie du Sud. Bien plus il a apporté une contribution importante à l'analyse des rapports entre paysannerie et économie populaire urbaine. (Chatterjee, 2008 ; 2011 ; 2012)

En fait il s'inscrit ainsi dans la continuité des premières recherches des « subaltern studies » pour lesquelles il fallait admettre qu'il existe un domaine autonome de la politique du peuple distinct de celui de l'élite, dont les idiomes, les normes, les valeurs sont enracinés dans l'expérience du travail et de l'exploitation sociale. Le peuple, selon le manifeste programmatique publié en tête du premier volume des Subaltern Studies, ce sont « les classes et groupes subalternes qui constituent la masse de la population laborieuse et les couches intermédiaires des villes et des campagnes »

Selon l'approche proposée par P.Chatterjee les logiques de réseaux et de territoires y sont totalement interdépendantes, et connectent les nouvelles réalités de l'urbain et du rural en expansion (Chatterjee,2008)

Selon P.Chatterjee, la petite paysannerie ne doit plus être considérée comme une population isolée de la dynamique urbaine. Elle est une composante d'un système très dense de réseaux à la fois urbains et ruraux. Il faut donc parler de l'

économie populaire urbaine et rurale, comme étant celle des acteurs du « non corporate capital », combinant logique du profit et logique de redistribution, par opposition aux acteurs dominants du « corporate capital », mus par la seule recherche du profit. Chatterjee met l'accent sur le caractère de plus en plus conflictuel des rapports entre ces acteurs dans la définition de l'avenir des espaces urbains et ruraux, et des rapports villes-campagnes.

Cette approche permet d'articuler l'héritage de l'histoire longue des rapports entre le local, le régional, le national et le global avec les questions centrales des development studies concernant les relations entre acteurs dominants et acteurs dominés dans le développement historique réel.

Les réalités territoriales de l'avenir seront sans doute de plus en plus traversées par les contradictions violentes opposant les projets et stratégies des acteurs à vocation globaliste et des populations locales, laissant donc les perspectives de l'avenir très incertaines, même dans les pays qui semblent assurés de leur avenir en termes de performance dans l'économie globale. (Peemans,2014)

L'introduction de cette contribution a évoqué les ambiguïtés et les questionnements qui ont marqué dans les dernières décennies les relations entre les études postcoloniales et les études du développement, du moins leurs courants critiques seuls pertinents.

Et cette question reste d'une actualité manifeste au moment où fleurissent les discours impérieux sur l'urgence de s'insérer dans la nième nouvelle phase de la globalisation portée par les nouvelles technologies de l'information.. On doit au moins s'interroger sur la nature de la multitude des discours culturalistes que ce soit ceux du post-modernisme, du multiculturalisme, du cosmopolitisme, dans leur version nordiste ou sudiste. Quel est leur statut face à la nouvelle panoplie discursive de la néo-modernisation globale, le langage arrogant de la « course en tête » des gagnants face à celui de la honte postcoloniale du « rattrapage » jamais accompli ? (Amatoritsero,2016 ; Gehrmann, 2016)

La question mérite d'être posée. Comment célébrer l'avènement d'une nouvelle Modernité postcoloniale et ouverte sur un universel inclusif si en fait la logique même du projet moderne est l'exaltation d'un projet civilisationnel indissociable de la reproduction de l'inégalité au nom du progrès ? Il est vrai que le vecteur de la Modernisation en train de se faire s'est déplacé vers le Tiers-Monde lui-même, à travers le rôle joué dans la globalisation économique par des pays qui autour de l'Inde et surtout la Chine représentent plus de la moitié de la croissance économique mondiale dans les années récentes.

Dès lors on peut se demander si le discours postcolonial centré sur les avatars de la Modernité coloniale n'est pas en fait décalé, voire dépassé, par ces nouvelles réalités de la Modernité portée par l'avènement des nouvelles générations d'élites modernisatrices des Suds ? En ce sens le thème de la « provincialisation » de l'Europe risque d'être un prisme déformant. Les discours des élites globalistes européennes ne doivent pas être confondus avec les bavardages de la « théorie française ». Et ces élites globalistes européennes sont bien décidées à rester compétitives dans la nouvelle Modernité néo-libérale, quitte à devoir en partager les bénéfices avec leurs émules du Sud. Au Sud comme au Nord la nouvelle Modernité globale est toujours bien indissociable d'un projet de pouvoir multiforme porté par les élites dominantes, et voué à la reproduction de la dif-

férence et de l'inégalité, à travers des techniques de contrôle désormais beaucoup plus « smart » qu'à l'époque coloniale, de tous les « subalternes » du Sud comme du Nord.

7. La question d'un champ d'études « post-globales »

Face à cette situation il n'est peut être pas incongru d'abandonner la tentation d'essayer d'humaniser, de ré-enchanter, voire d'exalter le global comme seul référent de l'innovation, de la liberté, de la créativité, de l'épanouissement de l'humain. Autrement dit il serait peut-être temps d'essayer d'échapper à la fascination du global comme point de vue sur le monde.

Évidemment ce changement de regard ne va pas supprimer la réalité du global et la prégnance de sa dynamique entropique. Changer de regard c'est cesser de penser que la seule voie pour l'amélioration des conditions de vie des milliards de paysans et petits producteurs de l'économie populaire toujours bien vivants dans les campagnes et les villes des Suds., c'est leur incorporation dans la logique de compétition du Marché global comme seul chemin de sortie de la « pauvreté » définie d'ailleurs par les seuls critères des promoteurs du « marché global ».

La question est donc de déplacer le regard vers la formidable énergie potentielle des économies populaires rurales et urbaines, en mobilisant leurs immenses ressources humaines pour construire des milliers de « territoires de bonne vie » dans les campagnes et les villes des Suds et des Nords. Cela pourrait être l'horizon d'une « révolution culturelle non culturaliste » ouvrant un champ des « études post-globales ».

Leur point commun serait de considérer que le regard postcolonial rejoint le regard du développement sur le fait que la résilience des subalternes, et surtout celle de la paysannerie, aux époques coloniale et néocoloniale se manifeste surtout par leur capacité de maintenir en vie, et malgré tout, des « territoires de vie ». Dans ces « lieux » (place) se consolident mutuellement les dimensions du lien social, de la gestion d'un écosystème local pour assurer la subsistance collective, et la permanence de l'héritage culturel pour assurer la reproduction des conditions de la sécurité, de l'identité et de la dignité de la population locale. La culture, dans cette perspective, n'est pas définie à travers un essentialisme d'origine religieuse ou cosmologique (les petits dieux de Guha), mais est indissociable de la production d'un territoire de vie et de sa protection contre les assauts de l'extérieur. On peut dire que cette vision rejoint d'une certaine façon le concept heideggerien de « heimatlichkeit », ou l'expérience de la conscience est liée à l'expérience vécue d'un lieu (Young,2016)

Mais à la différence de Heidegger et de Chakrabarty, le heimat des populations colonisées a toujours été lié à la résistance contre la domination, la soumission et l'injustice. Comme le dit V. Kaiwar : « ...on ne voit pas pourquoi la pensée intimement mêlée à des lieux ne serait pas impliquée dans des injustices et des tyrannies de toute nature, ou pourquoi la recherche d'un ordre social juste devrait évacuer le local... ».

Il est intéressant de souligner que le point de vue critique radical de Kaiwar évoque explicitement la question de l'ordre social local. Ce qui veut dire que le local n'est pas le marginal arriéré et anarchique, « hors la loi », mais surtout qu'il ne renvoie pas à l'émancipation du sujet des postmodernistes. Il renvoie plutôt à la question de la production des normes collectives du vivre ensemble des « subalternes » pour construire leur « ailleurs » qui est aussi un « dedans », leurs libertés collectives dans un territoire donné et marqué par une histoire dont ils sont les héritiers.

Cette question des normes est évoquée notamment par P.Mungwini dans un article récent sur Foucault et les modernités africaines :

« This work reflected on the question of how indigenous communities ...managed to institute mechanisms of social control and harmony in their communities. Drawing attention to the unfolding social problems defining our African modernity, this work suggests that mechanism and technologies of surveillance in contemporary society need to be augmented by re-strengthening the methods of individual self-surveillance that were inherent in indigenous cultures that are now threatened with extinction ».(Mungwini,2012)

Évidemment cette question des normes soulève un immense champ de questionnements concernant la nature du rapport des territoires locaux et à un État prédateur ou protecteur, et à un système d'éducation qui les conforte ou les détruit, et à des migrations qui les vident ou les soutiennent, et à une morphologie populaire ou élitaine des rapports villes-campagnes, ou encore aux rapports de force entre les « acteurs du bas » défendant des lieux de vie, et les acteurs dominants voyant seulement dans les ressources locales des gisements de profit. Autant de thèmes qui peuvent renvoyer soit au thème de la honte postcoloniale évoquée par Kaiwar, soit à celui de la fierté dans la construction d'un autre développement émancipé du souvenir du colonial et des contraintes du global.

De toute manière on peut dire que dans cette perspective le développement ne peut être confondu avec la performance dans l'insertion dans le marché global.

Le développement peut être vu comme le processus durable de construction et de gestion d'un territoire, à travers lequel la population de ce territoire définit son rapport à la nature et son mode de vie, et construit une identité culturelle qui a sa base matérielle dans la construction de ce territoire.

On peut espérer qu'au moins une partie des études postcoloniales peuvent se retrouver dans pareille approche du développement. À défaut elle montre au moins que, comme posé dès l'introduction de cette communication, il est vraiment injustifié de vouloir cantonner les études de développement dans l'économie, alors que les études postcoloniales auraient le monopole de la culture.

Bibliographie

Amatoritsero E. , (2016) , The politics of Afropolitanism

Journal of African Cultural Studies, 28.1 (Mar 2016): 88-100.

Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H., (2013) Postcolonial Studies: The Key Concepts , Routledge, London

Berthoud G.,, «Modernity and Development», (1990) The European Journal of Development Research, vol.2, n°1, 1990.

Chakrabarty D., (2000) , Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference ; Princeton, NJ : Princeton University Press.

Chakravorty G.S.. (1998), « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography ».in. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak ,eds., Selected Subaltern Studies, New York, Oxford University Press, 1998. 3-32

Chatterjee, Partha (1993), The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Chatterjee P. (2008). Peasant cultures of the twenty first century, Inter-Asia Cultural Studies, Volume 9, 1, p.116-126

- Chatterjee, P. (2011) *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*. New York : Columbia University Press.
- Chatterjee, P. (2012) *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Chibber, V. (2013) *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London : Verso.
- de Beistegui M. ,(2011), *The Place of Place in Heidegger's Topology*, *International Journal of Philosophical Studies* , Volume 19, 2011 - Issue 2, 277-283.
- EADI Working Group on Postcolonialism, (2016), "Postcolonial Perspectives on and within Development (Studies)" Working Group, June 2016
- Fraiture P.P., and D. Orrells (eds.), (2016), *The Mudimbe Reader*, Charlottesville: University of Virginia Press
- Fraiture P.P, V. Y. (2013) *Mudimbe : Undisciplined Africanism, 'Contemporary French and Francophone Cultures'*, 29, Liverpool: Liverpool University Press
- Gehrmann, S., (2016), *Cosmopolitanism with African roots. Afropolitanism's ambivalent mobilities* , *Journal of African Cultural Studies*. Mar2016, Vol. 28 Issue 1, p61-72
- Guha R.,(1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press
- Guha R., (1997), *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Harvard
- Guha R. and Gayatri Chakravorty Spivak.eds., (1998), *Selected Subaltern Studies*. Ed New York, Oxford University Press.
- Jameson F., (2011), *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, ENSBA
- Kaiwar V., (2013), *L'Orient postcolonial, Sur la « provincialisation » de l'Europe et la théorie postcoloniale*, Editions Syllepse, Paris
- Kaiwar V., (2015), *The Postcolonial Orient: the politics of difference and the project of provincializing Europe*, Chicago, IL: Haymarket Books
- Leonard M.,(2015), *Tragic Modernities* (Cambridge (Mass.) : Harvard University Press).
- Loomba A., (2008), *Colonialism/ Postcolonialism* , Routledge, London
- Mabel M., Dussel E. , and Jáuregui C., Eds. (2008), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham : Duke University Press.
- Mbembe A., (2010), « *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* » (La Découverte), Paris.
- Mbembe A.,(2016), *Politiques de l'inimitié*, Paris, Editions La Découverte
- Mbembe A., (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, Éditions La Découverte
- Mbembe A, (2000), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala
- Mungwini P., (2012), « *Surveillance and cultural Panopticism* » : situating Foucault in African modernities, *South African Journal of Philosophy*. 2012, 31(2),p.341-353
- Orrells, D., G. K. Bhabra and T. Roynon. (2011), *African Athena: New Agendas*. Oxford : Oxford University Press.

- Peemans J.Ph., (2002), *Le développement des peuples face à la modernisation du monde*, Academia-Bruylant et L'Harmattan, Louvain-la-Neuve et Paris
- Peemans J.Ph.,(2013 a). A political economy of rural development in South East Asia in relation with the many versions of the disappearance of the peasantry, Hanoi,Vietnam National University of Agronomy, CIRRD-GRAESE Studies, 6
- Peemans J.Ph., (2013 b). The many stakes and challenges of another look at the informal sector in Hillenkamp I., Lapeyre F., and Lemaître A. (eds.) *Securing Livelihoods, Informal Economy Practices and Institutions* , Oxford, Oxford University Press, p.274-291
- Peemans J.Ph., (2014). Land grabbing and development history: The Congolese experience , in Ansoms A. and Hilhorst T., *Losing your Land, Dispossession in the Great Lakes*, James Currey, Woodbridge, p.11-35
- Quijano A., (2007), 'Coloniality and modernity/rationality', *Cultural Studies*, 21(2–3), 2007, pp 168–178.
- Said E.W., (1978), *Orientalism* , New York,Vintage Book,2003
- Sanyal, K. (2013) *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Postcolonial Capitalism*, Delhi : Routledge.
- Sylvester C., (1999), Development studies and postcolonial studies: disparate tales of the 'Third World", *Third World Quaterly* , Vol. 20, n° 4, 1999, p.703-721
- Syrotinski M., (2012),'Genealogical Misfortunes': Achille Mbemibe's (Re)Writing of Postcolonial Africa, Paragraph 35.3 (2012): 407-420, Edinburgb University Press
- Willaert T., (2012), *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts*, Inaugural-Dissertation Justus-Liebig Universität Gießen, Giessen
- Williams G., (2002), *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham, Duke University Press.
- Williams G., (2016) ,The Subalternist Turn in Latin American Postcolonial Studies, or, Thinking in the Wake of What Went Down Yesterday, *Politica Comun*, (Vol 10, 2016), Hispanic Studies Michigan Publishing, University of Michigan
- Young J. ,(2011), Heidegger's Heimat ,*International Journal of Philosophical Studies*
Volume 19, 2011 – Issue 2, p.285-293
- Young R.C, (2003), *Postcolonialism: A Very Short Introduction* , Oxford University Press , Oxford

« Le travail au Congo belge : une histoire croisée à plusieurs voix, entre global et local » par Prof. Pierre Tilly (historien, CIRTES)

Contrairement à d'autres continents où les recherches sont plus abouties, la question du travail au sens large dans le monde colonial africain occupe encore une place marginale dans l'historiographie. Elle a retenu davantage l'attention des sociologues et des anthropologues au moment de la colonisation même et suscité de débats controversés sur l'exploitation de la main d'œuvre, le travail forcé ou sur la productivité supposée inférieure de l'Africain par exemple. Ces controverses et discussions ont connu un prolongement durant la période postcoloniale en Afrique au sud du Sahara pour bien délimiter l'espace qui nous occupe ici⁵. Cette contribution s'articule essentiellement autour de deux parties qui se veulent complémentaires.

L'une est de nature plus méthodologique et pragmatiste, dans le sens où elle aborde cette histoire du travail dans une perspective « empirique », celle de l'histoire « telle qu'elle se fait » (Noiriel, 1996), plutôt qu'épistémologique, ce qui reviendrait à privilégier les approches plus théoriques et philosophiques de l'histoire. L'autre partie se proposera d'apporter quelques éclairages en prenant l'histoire « à rebours » en établissant des liens entre des réalités du monde du travail anciennes et toujours actuelles autour de permanences, de basculements, de ruptures qui nous semblent essentielles. L'histoire du travail en Afrique ne se présente pas comme un donné cohérent, logique et qui répondrait à une évolution toute tracée marquant le passage d'une société primitive à une société évoluée caractérisée par un progrès social linéaire et permanent. Les attitudes, politiques, pratiques que cette histoire a générées révèlent au contraire de nombreuses improvisations, contestations, incertitudes, tâtonnements et suscitent des positions tranchées, intermédiaires ou changeantes, voire ambiguës qu'il faut remettre régulièrement en contexte et replacer dans une chronologie qui est par nature complexe. La connaissance du contexte ne suffit pas à résoudre l'ensemble des questions posées. Mais elle nous rappelle l'importance d'éviter les anachronismes consistant à calquer les concepts situés historiquement sur des processus et des situations relevant d'autres temps et d'autres lieux. Il faut tout autant mettre de côté les généralisations abusives qui minimisent les singularités et les différences entre les réalités analysées. Le thème de travail comme d'autres d'ailleurs bouscule le découpage en aires culturelles en invitant à des comparaisons et des analyses croisées d'une aire à l'autre. Car il s'agit bien d'aider à comprendre le présent quand il peut l'être à la lumière du passé et avoir le regard projeté vers le futur, ce qui est indispensable. En ce sens, la multiplication et la confrontation de travaux portant sur des territoires et des espaces temporels différents ne peuvent qu'être encouragées.

Nous préciserons encore en guise d'introduction que le travail a une histoire et qu'il est le fruit de l'action de la société à travers le temps. Son contenu n'est pas identique selon les aires culturelles et les époques comme va le montrer le cas spécifique du Congo belge abordé ici en le situant dans le contexte plus large de l'Afrique coloniale. En termes de chronologie, on peut retenir une période relativement courte qui est celle de la colonisation belge (1885-1960), en intégrant l'épisode de l'État indépendant du Congo (EIC) et son principal acteur, le roi Léopold II. Ceci étant, la valeur ajoutée de la longue perspective, autrement dit le concept de longue durée cher à Fernand Braudel, est tout aussi stimulante pour aborder cette question du travail pour en comprendre les fondements profonds (Braudel, 1958). Ceci nous renvoie à une histoire plus vaste liée au monde

⁵ Nous utiliserons cette expression d'Afrique au sud du Sahara plutôt qu'Afrique noire pour relativiser d'emblée le regard « eurocentré » lié à la couleur que nous pouvons porter sur l'Afrique, comme le justifie pertinemment Catherine Coquery-Vidrovitch, *Petite Histoire de l'Afrique. L'Afrique au sud du Sahara, de la préhistoire à nos jours*, Paris, La Découverte/Poche, Essai 451, 2016.

méditerranéo-asiatique musulman et à celui de l’océan Indien depuis les débuts de notre ère, en l’absence des Européens et qui prend en compte la période précoloniale (Coquery-Vidrovitch, 2016). Il y a en fait différentes sortes de passés qui se sont déroulés suivant des rythmes divers. Car le temps peut être lent et cyclique. Il n’est pas linéaire, mais est surtout relatif, souple, mouvant.

1. Renouveler les analyses du travail en situation coloniale : classes laborieuses et capacités d’agir

Sans parler d’un terrain conquis d’avance, le champ n’est pas vierge, loin de là. Si l’on prend le cas spécifique du Congo belge, certaines études socio-économiques portant sur des secteurs particuliers véhiculent dès les années 1950 des voix discordantes à l’égard de la colonisation jugée en général comme une mission civilisatrice, avec en toile de fond la problématique émergente du sous-développement. Le rôle jugé négatif ou carrément prédateur des grands groupes financiers belges et leur emprise sur l’économie coloniale fait l’objet de critiques sur la gauche de l’échiquier politique qu’il faut replacer dans le contexte politique et idéologique de la Belgique de l’époque face au capitalisme financier. Il faut épingler en particulier un ouvrage pionnier que l’on va communément appeler « le merlier » en référence son auteur, Michel Merlier, de son vrai nom Auguste Maurel. Il marque les esprits à sortie en 1962 en osant aborder un sujet alors brûlant en pleine décolonisation, et ce avec engagement comme avec une grande rigueur scientifique. Ce qui est intéressant et pertinent pour notre propos, c’est que son analyse historique est globalisante, macro-historique en quelque sorte, car elle porte sur un ensemble de sociétés et de peuples traversé par des dynamiques multiples et pluriséculaires en rendant bien la complexité de la société africaine et de la colonisation⁶. Elle se démarque clairement alors des approches très spécialisées qui caractérisent les travaux de nature scientifiques portant sur le sujet. Loin de l’idée alors dominante de « sociétés indigènes sans histoire », le Congolais apparaît au travers de la plume de Merlier comme un acteur historique, capable de résister à la colonisation au lieu de la subir passivement. Une perspective qui est aujourd’hui de plus en plus présente dans les approches historiographiques qui visent à mettre en lumière des luttes de populations de 1880 à 1960 sur le terrain, peu connues au contraire de celles de quelques grandes figures et personnages devenus célèbres comme Chaka Zoulou ou Rabah pour n’en citer que deux.

Quelques décennies plus tard, de nouvelles dynamiques de ce champ historiographique ont mis récemment en évidence la complexité et les variétés de formes prises par le travail dans les colonies, contribuant à la compréhension des évolutions de la question dans le monde globalisé que nous connaissons. La nécessité d’un dépassement du seul cadre local pour mettre à jour les influences réciproques analysées dans une perspective globale s’est imposée comme une évidence, invitant au passage à revisiter ces relations entre centres et périphéries au plan macro.

La distinction traditionnelle entre métropoles et périphéries a été dans ce cadre dépassée pour poser la focale sur les situations de contact et de rencontre de chaque côté de la frontière coloniale, afin de saisir l’ambivalence, la complexité et l’extrême diversité, individuelle et collective, des passés vécus de part et d’autre. Il reste qu’une histoire du Congo belge au travail n’est pas aisée à appréhender dans sa totalité. Le jeu d’échelles est particulièrement difficile à articuler du local au global ou l’inverse. Le mode d’articulation des dynamiques globales et des transformations observables localement en est le fil rouge. Ceci étant, les colonies ne se résument pas à de simples extensions marginales d’une histoire nationale ou à un prolongement du pouvoir et de la culture de la métropole. Les traits spécifiques de l’histoire de l’Afrique définis par des facteurs locaux doivent nécessairement être pris en compte en raison de leur impact majeur sur les entreprises coloniales, les structures économiques et sociales coloniales. Et la capacité d’agir de

⁶ Merlier, Michel, *Le Congo de la colonisation belge à l’indépendance*, Paris, Maspero, 1962 ; 2e éd., sous le nom d’Auguste Maurel, Paris, L’Harmattan, 1992.

manière autonome dans le chef des autorités locales comme des colonisés constitue une clé de compréhension supplémentaire et indispensable du système colonial comme l'ont démontré des travaux majeurs depuis deux ou trois décennies.

Les formes de résistances des travailleurs et/ou les représentations du travail occupent une place de plus en plus importante dans les travaux en cours et permettent de révéler certaines stratégies d'autonomie d'une catégorie de travailleurs locaux et les mettre en perspective avec les contraintes économiques et politiques exercées par le pouvoir colonial. À l'alternative simpliste collaboration/résistance, des travaux récents ont substitué des analyses centrées sur la capacité d'initiative et d'action des dominés (agency en anglais), proposant ainsi une appréhension beaucoup plus fine des stratégies individuelles et collectives d'accommodement et de distanciation avec une domination brutale, mais matériellement et culturellement incapable de tout contrôler. Les Colonial Studies invitent donc à une recomposition de l'histoire coloniale en insistant sur la complexité de cette histoire partagée qui doit être écrite de plusieurs points de vue et à plusieurs voix (Sibeud, E, 2004). À ce premier défi s'ajoute celui que constitue un objet historique presque expérimental : des sociétés qui ont existé pendant quelques décennies et qui se sont ensuite défaits, totalement ou partiellement.

Soulignons encore que la perspective adoptée par une « histoire globale du travail » implique un décentrement du regard, une prise de distance par rapport à un modèle de mise au travail propre à l'Occident industrialisé (Fall, Phaf-Rheinberger et Ecker, 2015). L'Europe ne constitue pas la seule arène où s'est déroulée la marche en avant de l'histoire. Le travail en contexte colonial n'en reste pas moins révélateur en partie de la condition salariale en Europe et une clé indispensable pour sa compréhension (Le Mouvement social, 2002-241). La prise en compte de la diversité des formes de travail en interdépendance et leurs modes d'articulation en constitue par ailleurs l'un des axes à privilégier. L'histoire nous apporte quelques enseignements significatifs en ce sens. L'année 1848 qui a vu abolir l'esclavage en France conduit progressivement à l'émergence d'une « question coloniale » liée à la main-d'œuvre indigène⁷. On en retrouve régulièrement la trace dès le début du XX^e siècle dans des rapports officiels sur les problèmes du travail en Afrique coloniale couvrant la plupart des pays et qui abordent particulièrement la législation du travail, les questions liées à l'impôt et à des problèmes pratiques⁸. On y développe des considérations sur l'absentéisme, sur l'instabilité géographique et professionnelle de la main d'œuvre, son offre et sa demande, sa structure, ses fluctuations, son recrutement. Le manque de ponctualité, de conscience professionnelle supposé de cette main-d'œuvre indigène, son adaptation au travail ou encore « la paresse noire » représentent des thèmes constants dans cette littérature d'époque⁹. Ces publications ne semblent pas avoir touché un large public à l'époque en dehors d'un cercle d'initiés et de spécialistes, mais elles constituent un miroir d'une pensée dominante. L'opinion métropolitaine en Belgique est à mille lieues de suivre ces débats et considérations sur la mobilisation de la main-d'œuvre indigène (MOI) d'autant qu'elle n'est guère informée des réalités de terrain. L'impression globale qui prévalait était celle d'une série de sempiternelles discussions, des polémiques et des demi-vérités pas toujours contredites portant sur le travail forcé et à propos d'une exploitation éhontée d'une main-d'œuvre réduite à un esclavage déguisé derrière une mission civilisatrice.

⁷ Un jalon important en ce sens est le Rapport de la Commission chargée de donner son avis sur un projet

⁸ Loi relative au régime du travail dans les colonies françaises du 26 juin 1876.

⁹ Remarquons que dans les colonies, le travail a été longtemps réglementé par décrets pris au niveau central de la métropole et complétés localement par les arrêtés des gouverneurs de chaque colonie. La législation en tant que telle est nettement plus tardive.

⁹ Voir par exemple les études du BIT et celles de l'Institut Interafricain du Travail, *Les facteurs humains de la productivité en Afrique Enquête préliminaire C.C.T.A.*, Genève, 1958.

Ce n'est pas seulement de l'histoire des politiques, des décisions de l'administration coloniale, le rôle et l'influence des élites qu'il faut appréhender, mais aussi de la vie de la population au travail, les réalités de terrain qui l'accompagne et sa capacité d'affecter le cours de l'histoire (Rediker, M. 2017). Cela revient à s'inscrire en ce sens dans le courant de l'histoire par en bas, initiée par Edward Thompson dans les années 1960. Cette démarche pose inévitablement la question des sources. Celles de l'histoire africaine d'avant la colonisation sont nombreuses et diverses, la relativité des données documentaires disponibles permettant une prise en compte systématique du point de vue des colonisés représente certes une réelle difficulté pour la période de la colonisation. Remises en cause par les études postcoloniales au travers de perspectives « afrocentrées » qui déconstruisent « l'héritage biaisé de cette "bibliothèque coloniale", où des concepts apparemment banals véhiculent inconsciemment des clichés séculaires ¹⁰», ces sources n'interdisent pas pour autant de privilégier une histoire ancrée dans les réalités de terrain qui aborde, au côté de la doctrine et des normes, la philosophie de l'humain, les modes de gouvernement entre l'administration et les populations locales et les pratiques de gestion liées au travail dans leur dimension quotidienne et presque banale (Mbembe, A. 2010-26). Elle accorde une place centrale aux modes de vie, de travail et de consommation loin de la société occidentale qui reposent essentiellement sur l'idée du salariat comme pierre angulaire de l'organisation du travail et des relations qui y sont associées. Tout en prenant en compte un cadre général et normatif, un travail empirique sur les sociétés et les situations coloniales, sur le fonctionnement de cet écosystème dans leurs particularités apparaît essentiel. Il passe par une analyse pointue des formes de domination du colonialisme et des mesures visant à réformer ce système dans la réalité concrète. Les oppositions classiques entre travail libre et non libre, travail rémunéré et non rémunéré, formel et informel sont désormais clairement remises en cause. En outre, les « aspects culturels du travail » sont mis au centre de l'analyse, en croisant les savoirs produits par plusieurs disciplines, histoire, études culturelles, études littéraires. Les œuvres littéraires peuvent « articuler des réalités sociales qui restent invisibles » si l'historien se limite aux sources écrites dont il dispose. Ce problème des sources est crucial en effet puisque les chercheurs se fixent pour but d'appréhender les constructions culturelles élaborées par les travailleurs à travers leurs pratiques de travail, l'ensemble des relations sociales vécues, les formes de résistances (d'autonomie) qui émergent dans un contexte de domination économique.

2. Les réalités du travail colonial à rebours

L'analyse historique par nature complexe et multiforme du travail en Afrique au sud du Sahara invite à prendre d'emblée plusieurs précautions. La première a trait au concept de travail dans cet espace qui, derrière une apparente singularité et uniformité, cache une multitude de réalités et de pratiques. Si l'on adopte un point de vue occidental, l'accent sera mis en général sur plusieurs dimensions distinctes du travail comme le fait de produire les biens nécessaires à la société. Et puis, il représente le moyen principal pour l'individu de subvenir à ses besoins vitaux grâce au salaire fourni. En Europe à tout le moins, le travail est devenu progressivement un principe dirigeant la vie de chacun avec l'industrialisation qui commence au XVIII^e siècle. Les relations sociales sont progressivement réduites à la dimension laborieuse. Le travail en tant que concept ou notion juridique n'est entré dans les discours et les pratiques que depuis le milieu du XIX^e siècle. En milieu colonial, la pratique précède et s'impose souvent face au droit et les principes, ce qui s'explique notamment par l'hétérogénéité des situations, mais aussi par la volonté des acteurs de terrain. La manière de penser et de comprendre le travail en situation coloniale est d'une tout autre exigence vu la difficulté de l'appréhender dans le contexte de pays non industrialisés. Il faut donc se munir de l'outillage méthodologique adéquat en s'appuyant sur d'autres disciplines que l'histoire. Le monde du travail colonial exige en fait une approche nuancée loin de l'idée préconçue d'une

¹⁰ Cocquery-Vidrovitch, C, *op.cit*, 2016, p. 16.

prolétarianisation progressive et linéaire de la main-d'œuvre de la colonie, conduisant à un mouvement et un combat social identiques à ce qui s'est passé en Europe. Plusieurs spécificités par rapport aux pays industrialisés ressortent de manière évidente comme l'absence d'un marché du travail du fait de la faible incitation salariale, le fait que le régime du travail est largement dominé par la question sociale ou encore la liberté du travail qui est largement absente dans les faits même si elle est affirmée sur le plan des discours.

2.1. Dépasser les clichés et stéréotypes et oser affronter la complexité

Dans l'esprit de beaucoup, l'histoire du travail en Afrique se limite à une force de travail subordonnée, sinon soumise à un degré extrêmement poussé au capital. Et l'économie africaine se caractérise par une production « traditionnelle » résiduelle condamnée à disparaître progressivement au XX^e siècle face à une modernité apportée par la colonisation et les échanges marchands. Dans les faits, la plus grande partie de l'Afrique subsaharienne est colonisée à un moment où l'industrialisation de l'Europe crée ou élargit les marchés de diverses marchandises qui peuvent être produites de manière rentable sur le continent noir. L'industrialisation du continent africain certes modeste en regard de celle du monde occidental à la même époque fait baisser les coûts de la coercition et du contrôle. Elle crée des incitants pour les pays en retard de développement suivant les standards européens comme le Portugal, qui vont chercher de nouvelles ressources outre-mer. Les empires qui dominent alors le commerce européen avec l'Afrique comme le Royaume-Uni ont de leur côté des motifs économiques de vouloir consolider leur position par des annexions. L'effondrement à l'échelle régionale des fragiles systèmes agrodémographiques indigènes en a parfois résulté, même si des précédents en la matière ont existé avant la colonisation. La rencontre coloniale a certes aussi marqué(e) par un passage brutal à une forme d'État moderne dans des sociétés d'une tout autre nature et la greffe n'a pas automatiquement pris. Les nouveaux modes d'autorité qui prennent place au travers de la loi et du droit occidental tranchent avec les coutumes et traditions locales même si celles-ci sont loin de disparaître dans leur totalité.

Dans les sociétés africaines précoloniales qui ne sont pas qu'autarciques, le panorama du travail est pour le moins différent, car l'activité agricole de subsistance dispense la population d'aller vendre sa force de travail loin de ses terres. L'héritage précolonial doit en fait entrer en ligne de compte pour comprendre les ressorts profonds du travail en Afrique. Avant l'arrivée des Européens, le continent africain n'est pas dominé exclusivement par des formes classiques si caractéristiques des pays industrialisés comme le travail salarié qui est le résultat d'un mouvement historique s'inscrivant dans le cadre du capitalisme productif. La frontière entre travail salarié et travail forcé, telle qu'elle s'est construite au siècle des Lumières et l'utopie de la libération par le travail au XIX^e siècle sont des concepts et des visions étrangers à la réalité d'une Afrique qui est alors plongée au cœur du système esclavagiste. Le cadre agraire en Afrique durant la période précoloniale fonctionne en partie sur une logique de travail non rémunéré lié aux cultures agricoles, au bétail et à la pêche, dans le sens où ce n'est pas la valeur marchande qui importe le plus, mais bien l'usage que l'on fait d'un objet ou d'une idée. Il se nourrit aussi dans certaines régions des contacts économiques et commerciaux avec l'extérieur. L'échange marchand et la rémunération du travail qui l'accompagne, vue comme une contrepartie, ne représentent qu'une facette dans un large écheveau de réciprocitys qui ne sont pas toujours économiques. L'économie informelle qui s'affirme malgré une économie coloniale prédatrice, surtout dans les milieux ruraux, va contribuer au développement d'une économie de subsistance et de résistance face à l'ordre colonial.

L'essentiel est la subsistance et l'existence du groupe et son ordre social lignager dans un contexte d'habitat dispersé. Ces groupes entretiennent entre eux d'intenses réseaux d'alliances conditionnés par la loi d'exogamie et la nécessité d'échanges économiques pour survivre. Alors que la

région des Grands Lacs est caractérisée par l'existence d'une aristocratie foncière historiquement ancienne, le travail de la collectivité rurale s'orchestre dans d'autres lieux sans une véritable appropriation privée du sol, ce qui tranche clairement avec la société occidentale. Les valeurs d'usage des objets échangés déterminent en grande partie la vie sociale. Conditionnés par les puissances de la nature et reliés au monde protecteur de l'invisible, les rapports de production ont une portée bien plus large que la seule dimension économique et renvoient au social et au politique. Les traditions ancestrales façonnent et encadrent les relations professionnelles et elles sont souvent placées sous la direction du « chef de terre » qui joue un rôle religieux plutôt que foncier (Coquery-Vidrovitch, 2016-64).

2.2. Un monde du travail d'une grande diversité

Le choc technologique apporté par les Occidentaux et l'univers industriel est parfois brutal pour l'Africain en raison de sa rationalité différente. Le changement n'est pas toujours radical. Des méthodes utilisées de production anciennes accompagnent l'instauration du capitalisme en Afrique coloniale comme dans le cas de la production paysanne avec cultures d'exportation agricoles et dans le commerce de détail. On assiste en fait à un croisement entre les sphères domestique et capitaliste et les interactions qu'il produit. Il constitue une caractéristique majeure de la période de transition précapitaliste qui se déploie sur le long XIXe siècle. Durant la période coloniale, le travail en Occident s'impose d'abord comme valeur morale. Il étend son emprise à toute une myriade d'activités humaines, passe du règne de la qualité à celui de la quantité, ce qui permet en outre, dès lors qu'il est quantifiable, de le considérer comme une marchandise échangeable.

Cette main d'œuvre africaine dont il a déjà été question est loin d'être homogène et indivisible. Il est donc essentiel d'en déterminer les contours afin de la saisir sous toutes ses facettes. Au sein de ce monde du travail en pleine construction, plusieurs catégories socioprofessionnelles que l'on risquera à considérer comme idéal type wébérien vont émerger.

Un premier groupe est constitué par des travailleurs actifs dans le mode de production capitaliste. On peut les assimiler à un prolétariat urbain à temps plein avec toutes les réserves d'usage liées au contexte particulier qui les abritent. Bien que cette forme soit la plus dominante en termes de visibilité politique et économique, elle représente une petite partie de la main-d'œuvre coloniale. Les centres urbains qui se développent avec la croissance des villes et les enclaves minières y contribuent en servant d'aimant pour les travailleurs d'une économie formelle en pleine croissance. Phelan considère qu'en 1957, seulement 4,6 % de la population active totale de l'Afrique occidentale française a un travail rémunéré (Phelan, C, 2011-7). Ceci étant, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, les autorités britanniques et françaises avaient accepté que le travail salarié soit un emploi normal pour les Africains, et pas seulement une activité secondaire saisonnière en complément de leur activité agricole. Ces emplois et ces formes de travail diverses avec rémunération en argent se retrouvent dans les secteurs administratifs, du commerce, de la construction, de la manufacture et dans les services de sécurité. Les services sociaux tels que les soins de santé et l'éducation offrent également des opportunités d'emploi salarié formel.

Une deuxième catégorie est représentée par une main-d'œuvre agricole qui est en fait très diversifiée entre celles et ceux qui sont enrôlés dans le mode de production capitaliste, soit directement à travers le système de plantation, soit indirectement par le biais des petites exploitations agricoles produisant des cultures de rente. La majorité de cette main d'œuvre est indirectement incorporée dans le mode de production capitaliste par le biais de la commercialisation et de la distribution des cultures de rente pour contrôler la qualité des produits.

Une troisième catégorie qui se dégage a une forme mixte. Elle illustre le couplage des modes de production capitaliste et précapitaliste ou « locale ». La main-d'œuvre migrante y représente une

figure centrale comme principal moyen d'échange entre ces deux modes. Ces ouvriers agricoles migrent au cours des saisons de non-production en agriculture pour travailler dans les mines. Ils retournent dans leurs communautés respectives pour effectuer les travaux agricoles une fois que la saison des pluies survient.

Mais le panorama de cette main d'œuvre ne s'arrête pas là. La vente en détail des petits produits importés des points de vente coloniaux constitue un quatrième type de main d'œuvre. En plus des activités artisanales conçues pour satisfaire les besoins des travailleurs salariés mal payés qui vivent dans les centres urbains ou dans des enclaves de production créées par les mines, cette catégorie fait office de pépinière de développement pour les activités urbaines de l'économie informelle en pleine expansion. On retrouve dans cette catégorie de nombreuses femmes comme dans le secteur agricole d'ailleurs. La femme africaine joue un rôle clé et original dans le monde précapitaliste en assumant notamment la responsabilité de la reproduction dans le cadre d'une division sexuelle des tâches. Aux hommes, les travaux de force et pour les femmes, la subsistance et l'éducation. La valeur d'une femme dépend de sa fécondité comme de sa force de travail au sein de la société agraire. Et la polygamie peut adoucir en partie la dureté de ce travail tout en faisant progressivement de la femme en Afrique centrale plus particulièrement un bien que le mari peut offrir par courtoisie (Coquery-Vidrovitch, 2016-83).

2.3. Le travail forcé, un monde d'ambiguïté

La cohabitation entre les pratiques anciennes et de nouvelles formes d'exploitation de la force de travail que produit la colonisation marque la frontière entre travail libre et forcé sous le sceau de l'ambiguïté. Depuis le XVIII^e siècle au moins, des études comparatives portant sur les institutions régissant le travail et sur l'évolution des conditions de travail elles-mêmes sont réalisées et permettent de définir au fil du temps une frontière plus ou moins stricte entre le travail libre et le travail forcé. Dans les années 1970, en se fondant sur l'étude de groupes de chasseurs-cueilleurs et d'agriculteurs sur brûlis, Marshall Sahlins reprenant à l'économiste russe A. Chayanov la notion de « mode de production domestique » défend une thèse audacieuse à savoir les sociétés les plus « primitives » vivent dans l'abondance, puisqu'elles jouissent de beaucoup de temps libre. Le travail n'est pas le moteur de l'existence et n'est pas le point cardinal du système de production (Marshall Sahlins 2017). Plus récemment, Frankema and Wayenburgh ont établi l'évolution des salaires réels des travailleurs peu qualifiés en milieu urbain de 1880 à 1965 dans neuf colonies britanniques et ils sont arrivés à la conclusion que les salaires réels se situaient au-dessus du minimum de subsistance, davantage en Afrique d'ailleurs qu'en Asie et qu'ils augmentaient significativement avec le temps. Ces travaux remettent ainsi en question les assertions selon lesquelles l'Afrique serait marquée structurellement par une croissance faible en raison de facteurs comme les conditions géographiques défavorables, la faiblesse des institutions et l'hétérogénéité ethnique.

Des recherches récentes ont remis de plus en plus en question cette dichotomie entre travail libre et forcé (Cooper, 2000-213-35). Elles ont souligné l'existence d'un système plus ou moins stable entre le milieu du XVII^e siècle et la fin du XIX^e siècle dans lequel le travail est similaire à un service. Si bien que les conditions salariales ressemblent à celles des travailleurs domestiques avec des contraintes importantes imposées aux travailleurs souvent mobiles. Ce monde du travail connaît de profondes modifications au moment de ce que l'on appelle la Belle Époque (au début du XX^e siècle) avec l'émergence de l'État social et le premier âge d'or de la mondialisation porté par la seconde révolution industrielle. Ce constat possède une validité générale sur l'ensemble des continents que ce soit l'Eurasie, la Russie, l'Europe ou l'Asie de l'Océan indien. Concernant les colonies africaines, les relations de dépendance des populations locales à l'égard du travail et les contraintes à la mobilité des travailleurs sont profondément inscrites dans la pratique de

l'esclavage et ne sont pas complètement modifiées avec la fin de celle-ci. La croissance du travail basé sur le contrat d'apprentissage dans l'Océan indien et du travail forcé en Afrique marque à la fois la diversité des pratiques en termes de contrat, mais aussi leur adéquation avec le développement d'un capitalisme basé sur le recours intensif à la main-d'œuvre.

Les intentions économiques de la colonisation clairement exprimées ne laissent pourtant planer aucun doute sur les motivations qui la soutiennent, à savoir capter les ressources existantes sans se préoccuper de les produire, ni moins encore de les reproduire, et sans associer l'ensemble de la population aux bénéfices de la production. Dans ce but, le système s'appuie sur l'impôt et la contrainte avec des résultats en sens divers. En matière de gestion de la main-d'œuvre, on s'ingénie à l'attirer à tout prix vers les pôles de mise en valeur. Le travail forcé représente à bien des égards une réponse à la pénurie de main-d'œuvre indigène existante dans de nombreuses colonies africaines jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Mais tout n'est pas si simple que les apparences semblent l'indiquer. Une forme de duplicité est en fait au cœur de ce système. Les relations de travail dans les plantations par exemple sont marquées par le passage d'une simple relation de maître à serviteur à une situation bien plus complexe de subordination et de dépendance. Plus globalement, la valeur « libératrice » du travail ou sa « vertu éducative » est portée au fronton de l'Administration coloniale belge comme base du succès de l'entreprise coloniale justifiant du même coup la pratique du travail forcé. La coexistence entre différents moyens de coercition et des tentatives de réformes sociales visant à améliorer le sort des populations placées sous le joug colonial reste une constante durant la domination des empires d'outre-mer. D'où cette ambiguïté presque immanente qui subsiste tout au long de la période coloniale dans le domaine du travail. Il faut par exemple prendre en compte le fait que les premiers textes significatifs relatifs au droit du travail ne sont adoptés que dans les années 1930. Le but est alors d'organiser le recrutement de la main-d'œuvre et, de manière subsidiaire, sa protection. Mais c'est après la Seconde Guerre mondiale que des avancées significatives sont engrangées notamment sous la pression des syndicats.

Pour mesurer la capacité d'adaptation des Africains à l'évolution de leur environnement, identifier les mutations de leurs conditions d'emploi par les firmes étrangères et l'évolution de leur perception du fait colonial sans oublier les interactions qu'elles produisent entre les acteurs, la voix des colonisés est essentielle. Il s'agit de faire du colonisé un sujet actif de cette histoire. Dès l'origine, les sociétés coloniales n'ont pu fonctionner dans la longue durée qu'avec la participation active, mais forcée et contradictoire, des colonisés. Cela ouvre une question passionnante si l'on veut précisément prendre en compte l'Africain qui est en situation de domination. Il faut en ce sens accorder une attention particulière aux réactions des populations locales face aux politiques menées qui vont de la soumission la plus totale à différents types de résistance. A priori, la réalité paraît figée. Une partie des élites traditionnelles locales instrumentalise la domination étrangère et s'occidentalise pour asseoir son propre pouvoir. Ainsi au Ruanda-Urundi, la minorité tutsie favorisée par le colonisateur belge impose ses vues à la majorité hutue. La Belgique contribue à cliver des différences socioprofessionnelles en créant une opposition entre les Tutsis de noble origine « hamitique » et les Hutus, peuple bantou, considéré comme inférieur¹¹. Pour les autres, celles et ceux que l'on appelle le monde d'en bas, il ne resterait que la soumission et la résignation comme seule issue. La fuite et l'esquive semblent constituer l'attitude la plus courante dans le chef des populations des régions en bordure d'autres colonies. Le choix de la soumission au diktat des entreprises, dans l'espoir d'acquérir des marchandises d'importation, est adopté aussi par d'autres populations, dans d'autres contextes. Mais se limiter à ce constat de la soumission revient à sous-estimer la capacité de résistance que cette histoire du travail révèle. Confrontés à la radicalisation des méthodes de collecte (travail et réquisitions forcés, prise

¹¹ *Libération*, Colons, colonisés, une histoire partagée. Interview de Pierre Singaravélou, 30 août 2013. http://www.liberation.fr/planete/2013/08/30/colons-colonises-une-histoire-partagee_928383 Site consulté le 15 février 2016.

d'otages pour non-paiement de dettes, impôt de capitation, etc.), les Africains manifestent des réactions en sens divers s'inscrivant parfois dans des dynamiques bien plus anciennes. Cette histoire de la résistance à la colonisation est ainsi parcourue de moments mobilisateurs et d'actions concrètes de masse qui marquent les esprits. Mais on découvre aussi une résistance silencieuse et des réponses inorganisées. Dans d'autres cas, qui ne sont pas uniques, les autochtones (*natives* en anglais) s'opposent aux méthodes d'exploitation développées par les Européens au travers de révoltes, de pillages et d'expéditions violentes.

Des questions centrales en découlent sur notre compréhension des rouages et mécanismes profonds du système et du rôle des acteurs. Sommes-nous en face de pratiques de nature commune, presque universelles, entre les territoires ou existe-t-il des singularités locales ? Le cas des systèmes fiscaux dans les divers empires est illustratif de ces points communs que partage le Congo belge avec les empires coloniaux voisins, français et britannique¹². Le capitalisme colonial dans son utilisation de la MOI développe des pratiques de nature identique dans les territoires concernés, à savoir l'utilisation généralisée du travail forcé dans les secteurs ferroviaire et routier, dans la construction des ports et dans les exploitations minières. Aucune de ces puissances colonisatrices ne peut se départir d'y avoir recours. Mais ces similitudes ne peuvent cacher de grandes différences de contexte et d'interactions entre les acteurs. Au-delà des similarités, les traits, la trajectoire et les phases dans leur singularité constituent tout autant les déterminants de la structure et du fonctionnement concret de l'État colonial en Afrique qui est loin d'être homogène. L'intérêt d'une approche comparative ou comparatiste est justement d'identifier également en quoi ces pratiques diffèrent ou sont similaires au-delà des frontières, d'en retracer le cheminement, d'en analyser les mécanismes profonds et les réactions en sens divers qu'elles génèrent¹³. Ils ouvrent la voie à une compréhension accrue de la logique, des contradictions et de la complexité des systèmes coloniaux sans nier la forte interpénétration qui les relie. La mise en connexion des politiques coloniales sur les relations de travail et de production, sur le rôle de l'État dans la gestion et la régulation du marché du travail et sur les questions sociales avec le cas de l'Afrique sert de toile de fond d'une approche qui ne peut être ici systématisée, ce qui serait un travail de recherche autrement plus ambitieux.

Bibliographie

Babacar Fall, Ineke Phaf-Rheinberger, Andreas Eckert (dir.). (2015), *Travail et culture dans un monde globalisé. De l'Afrique à l'Amérique latine*, Paris, Karthala.

Cooper, F., « Back to work : Categories, Boundaries and Connections in the Study of Labour », in : Peter Alexander and Rick Halpern (eds), *Racializing Class, Classifying Race*, London, Mac Millan, 2000, p.213-235.

Frankema, E and Van Waijenburg, M. (2012), "Structural Impediments to African Growth? New Evidence from Real Wages in British Africa, 1880-1965", in *Journal of Economic History*, 72, 4, p. 895-926

Mbembe, A. (2010). Faut-il provincialiser la France ? *Politique africaine*, 119,(3), 159-188

Le Mouvement social, n° 241, octobre-décembre 2012, numéro spécial « Travail et mondialisations », sous la direction de Marcel van der Linden,

Noiriel, G. (1996), *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin.

¹² Voir à ce sujet Gardner, L-A., *Taxing colonial Africa: the political economy of British imperialism*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

¹³ Bonner, Ph, Hyslop, J et Van der Walt, L., « Rethinking Worlds of Labour : Southern African Labor History in International Context, in *African Studies*, 6-2/3, 2007, p.137-168.

- Phelan, C (ed.), (2011), *Trade unions in West Africa: historical and contemporary perspectives*. Bern, Switzerland, Peter Lang, p.7.
- Rediker, M. (2017), *Les Hors-la-loi de l'Atlantique – Pirates, mutins et flibustiers*, Markus Rediker, Paris, Seuil.
- Sahlins, M. (2017), *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », Première édition 1976.
- Schler, L, Bethlehem, L and Sabar, G., « Rethinking Labour in Africa, Past and Present, », in *African Identities*, 7-3, 2007, p.287.
- Sibeud, E. (2004), « Postcolonial et Colonial Studies : enjeux et débats ». in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, no51-4bis,(5), 87-95. doi:10.3917/rhmc.515.0087.
- Steinfeld R.J., *The Invention of Free Labor : The Employment Relation in English and American Law and Culture, 1350-1870*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1991.

1.2. Sociologie clinique : Fanon et Mbembe

« Mbembe dans la pharmacie de Fanon : clinique du trauma, politique de la réparation »

par Prof. Thomas Périlleux (sociologue clinicien, CriDIS)

Dans une exposition récente au Musée municipal pour l'art actuel (SMAK) à Gand intitulée « Réparer l'invisible », Kader Attia, artiste français d'origine algérienne, a présenté un ensemble de tissus congolais de l'ethnie Kuba. Tissus déchirés, réparés avec une pièce parfois intégrée ton sur ton, parfois en vif contraste, laissant voir les traces d'une couture, les marques d'une histoire. Travail de raccommodage qui intéresse l'artiste après celui qu'il avait consacré aux « gueules cassées » de la Première Guerre mondiale.

K. Attia travaille depuis de plusieurs années sur la question de la réparation. Il écrit qu'il lui aura fallu du temps pour comprendre à quel point, dans le cas des tissus raccommodés, « la réparation est surtout une signature anonyme. Celle d'un individu à destination de son groupe social d'appartenance, montrant son rapport décomplexé à sa blessure, c'est-à-dire au temps qui passe ». Il ajoute que ces tissus signent des réparations qui se situent à l'opposé de ce que la modernité occidentale a toujours défendu : « Réparer signifie, étymologiquement, dans la culture occidentale, retourner à l'état originel, donc nier la blessure. Dans les sociétés traditionnelles, africaines, asiatiques, et même anté-modernes occidentales, réparer signifiait montrer que l'on a traité la blessure, donner une place aussi importante à cette réparation qu'à la blessure, bref, donner une seconde vie à la chose blessée » (Attia, 2017).

En évoquant la signature du temps qui passe et le relief du détail « qui recouvre la blessure pour la révéler », K. Attia nous met sur la piste d'un travail sur l'histoire et les déchirures traumatiques qui permette de vivre avec la blessure, ne pas être dans le déni, « rejouer le passé dans le futur (un futur antérieur) », en nous reliant à « cette part de nous-mêmes jamais vraiment disparue » pour lui donner une portée politique.

Ainsi le travail de réparation des tissus serait un peu comme le soin de blessures psychiques : c'est un art subtil du raccommodage, du reprisage (la reprise), du point de couture ou de suture qui peut réinscrire le fil de violences traumatiques dans la trame d'une histoire qui deviendrait enfin dicible. Mais le thème de la réparation a encore autre chose à nous dire : il interroge les frontières entre le sujet et l'objet – un sujet humain traité, réparé un peu comme un objet –, les nœuds entre le corps singulier et le corps politique, les écarts entre une clinique du trauma et une politique de la réparation.

Que veut dire « réparer » – un objet, une personne ? Est-ce le restaurer dans son état antérieur, lui rendre ses propriétés perdues si possible en effaçant les traces de la blessure ? Ou mettre en œuvre, dans un « dispositif du visible », un « renouvellement qui modifie à jamais [sa] forme première » (Attia, 2015: 29) ? Selon quelles modalités ? Avec quels outils, quel *pharmakon* ? Comment un corps meurtri dans un contexte d'oppression, corps humain et politique « infantilisé, acculturé, déshumanisé », est-il lui-même « un corps blessé qui cherche réparation » (Attia, 2015: 32) ?

Ces questions, qui ont trait à la possibilité de surmonter le déni de la blessure, l'artiste les inscrit dans une vaste réflexion sur l'occultation des traces de la colonisation européenne et la nécessité

d'un acte de « réappropriation », de l'intime au politique (Attia, 2015). Il y a là de nombreuses convergences avec l'œuvre d'A. Mbembe. Tous deux luttent pour lever le déni qui continue à maintenir les violences coloniales dans un silence mortifère. Et ils le font en nous invitant, chacun à sa manière, à entrer dans la pharmacie de Frantz Fanon, dont A. Mbembe écrit qu'il avait compris, face au pouvoir colonial, qu'il n'y avait de sujet que vivant, ouvert au monde, capable de monde (2016: 11). Même si les termes diffèrent¹⁴, toute leur œuvre est à la recherche de pratiques de resymbolisation où se joue la possibilité de la réciprocité entre humains, pour « ramener à la vie ce qui avait été abandonné à la mort » par l'oppression coloniale (Mbembe, 2016: 12, 14, 55).

Ces questions, je vais à mon tour les aborder, en oblique, à partir d'une pratique en clinique du travail. Depuis plusieurs années, j'interviens en consultation auprès de personnes qui rencontrent des difficultés professionnelles les amenant souvent à un arrêt de travail. Dans ce cadre, j'ai été confronté de façon croissante à la question de la violence, du trauma et de la réparation sur les lieux de travail. La pensée d'A. Mbembe vient relancer dans ma pratique des questions de fond sur l'histoire de travail, le trauma, la haine, la répétition, et le soin.

La violence coloniale est une force brute – sans espoir de métamorphose – exercée sur la vie mise à nu du colonisé. Elle n'est pas celle des méthodes de gestion dans les entreprises du capitalisme sophistiqué qui caractérise notre époque. Celle-ci opère souvent à bas bruit, hors des cadres conflictuels antérieurs, dans un univers apparemment pacifié. Sous couvert de le « mobiliser », le *management* néolibéral organise l'effacement subjectif du travailleur ; mais il le fait en réclamant paradoxalement une implication accrue de sa part dans les tâches, sur le modèle du sujet employeur de lui-même. Tout ceci répond à une logique qui n'est pas celle de la soumission à un bourreau qui veut détruire un « opposant » ou lui arracher l'aveu qu'il compte pour rien.

Pourtant, le rapprochement entre la violence politique héritée du colonialisme et la violence économique du management néolibéral est autorisé par la réflexion d'A. Mbembe sur ce qu'il appelle le « devenir-nègre du monde », la production de l'indifférence dans la vie de travail et le façonnement du travailleur en sujet du marché et de la dette (2015: 13, 165). Des processus anthropologiques fondamentaux sont en jeu, car ces violences touchent à la même question humaine : ce qui permet aux humains de s'instituer comme sujets d'un monde commun. La violence normalise l'intolérable, ce qui passe souvent par l'invisibilité de la destruction. Elle a pour effet premier de paralyser la pensée.

Cette paralysie, Fanon l'a combattue sa vie entière, cliniquement et politiquement. Je vais le suivre, tel qu'il est relu par A. Mbembe, dans son analyse des processus de dépersonnalisation induits par une force « qui prend la mort pour la vie et la vie pour la mort » (Mbembe, 2006: 119). J'évoquerai les formes contemporaines de l'épuisement de la vie dans le monde du travail, à travers l'exercice d'une violence invisible et même innommable, conduisant à des formes brutales d'oppression. Dans un deuxième temps, je discuterai de ce qu'il en est d'un travail de réparation dans des situations professionnelles traumatiques.

Cela m'amènera à questionner en retour la réflexion qu'A. Mbembe consacre aux fractures, aux promesses de vie déçues, à la mémoire entravée et aux possibilités de les surmonter dans une « fête de l'imagination »¹⁵. J'insisterai sur deux points de discussion : les ponts à créer, mais également les écarts à maintenir, entre une clinique du trauma et une politique de la réparation ; les modalités de la réparation et les gestes nécessaires pour défaire tant que faire se peut la haine de soi et le désir de vengeance.

¹⁴ Mbembe travaille sur la question de la réparation en l'inscrivant dans un triptyque, constitutif d'une théorie de la justice, avec la reconnaissance et la restitution, alors qu'Attia parle davantage de résistance et de réappropriation.

¹⁵ Fête comme canal privilégié de l'ambivalence, métaphore d'une histoire à venir (Mbembe, 2015 : 250), fête de l'imagination produite par la lutte (Mbembe, 2016 : 121).

1. Blessures psychiques et mort atmosphérique dans la situation coloniale

La pensée de Fanon est une référence constante dans l'œuvre d'A. Mbembe – Fanon, psychiatre d'origine antillaise engagé dans les luttes de libération nationale, médecin-chef de l'hôpital de Blida à Alger, militant du FLN, dont l'œuvre s'est forgée dans le creuset de la violence et du soin – deux termes dont la conjonction ne va pas de soi – et qui a arpenté sa vie durant des paysages humains dévastés en ne dissociant jamais sa pratique du soin de son engagement politique¹⁶. Il n'est guère de texte d'A. Mbembe où Fanon n'apparaisse dans une invitation à penser « avec et contre » lui.

D'emblée, l'interrogation porte sur des enjeux de vie et de mort hérités d'une histoire effacée par l'oppression coloniale. Fanon écrit que la survie au quotidien dans la situation coloniale fait percevoir la vie comme « une lutte permanente contre une mort atmosphérique ». À le lire, l'oppression prend trois voies (Périlleux, 2017). Elle s'exerce sur le corps de l'opprimé, chosifié, « fixé » à une image méprisée. Elle use d'une langue particulière, une langue compacte, uniforme, entretenant le déni des violences que la colonie ne cesse de produire en reconduisant au silence les sans-voix¹⁷. Et elle détruit des mondes de significations, défait les liens de transmission interhumaine et produit un individu qui « n'aspire qu'à se mettre en congé des autres » (Mbembe, 2016: 14). Corps opprimés, langue compacte, mondes défaits : l'asservissement colonial impose une partition des humains qui crée des communautés de la séparation et de la haine (*Ibid.*: 104, 107).

Fanon n'a cessé de mettre en cause politiquement et de prendre en charge cliniquement les blessures causées par le racisme. Racisme qui est le « point de fixation pathologique » d'une absence de relation (Mbembe, 2015: 58). Quand A. Mbembe entre dans la pharmacie de Fanon, c'est pour suivre les traces de cette fixation pathologique et en dénouer/réparer les effets mortifères, transmis à travers les générations jusqu'au jour présent.

La situation coloniale bafoue ce qui est au fondement des échanges interhumains : la possibilité de la réciprocité (Douvillat, 2016 : 7). Le colonisé est assigné à une image infamante du corps, il est nié en tant que sujet et rejeté par le regard de l'opresseur dans une (in)différence dont celui-ci ne veut rien savoir ni avoir à faire (Cherki, 2011). Le racisme détourne sur Autrui une haine inconsciente de soi et produit un individu dédoublé ou dissocié : celui qui est assigné à une race est « détaché de son essence » et il « habite cette séparation comme son véritable être » : « il hait celui qu'il est et cherche à être celui qu'il n'est pas » (Mbembe, 2015: 59, 67 ; 2016: 109).

Ainsi, l'assignation identitaire produit une enveloppe transformée en « coque calcifiée » et « chancre » – une « blessure vive, qui ronge, dévore et détruit celui ou celle qui en est frappé » (*Ibid.*: 67). L'investissement libidinal sur le corps est atteint : le corps – autour duquel règnent une « atmosphère d'incertitude » et le « poids d'une malédiction » (Mbembe, 2007: 43) – est transformé en objet inessentiel (*Ibid.*, 2016.: 120). Le « regard blanc » impose à l'opprimé une définition de soi dont il ne peut sortir qu'en utilisant les termes mêmes de l'opresseur. Fanon n'hésite pas à parler du « drame narcissiste où est enfermé chacun dans sa particularité ». Le sujet devient

¹⁶ Périlleux, 2017. L'idée d'une « rupture symptomatique » entre les premiers et les derniers travaux de Fanon ne tient pas : la militance dans les luttes de libération n'est pas séparable chez lui d'un engagement clinique « viscéralement proche des malades en qui il voit avant tout les victimes du système qu'il combat » (Khalfa et Young, 2015 : 7).

¹⁷ Pour Fanon, la violence dans le régime colonial a une triple dimension : elle est violence dans le quotidien, au présent, à l'encontre du colonisé, violence à l'égard de son passé qui est « vidé de toute substance », et violence vis-à-vis de l'avenir car le régime colonial se donne pour « éternel ». Ses racines profondes plongent dans « l'expérience sans réserve de la mort » (Mbembe, 2007 : 38-39).

une ombre que n'entourent que des fantômes. Il est dans un état de désaffection qui le protège paradoxalement contre les douleurs de la vie¹⁸.

La situation coloniale témoigne aussi du pouvoir de figer le devenir autochtone dans une agonie continuée. Le colonisé vit l'expérience d'une *mort dans la vie*. La dépersonnalisation qui l'affecte, c'est ne plus se reconnaître comme personne et éprouver un sentiment d'anéantissement (Renault, 2009: 133). C'est penser et agir comme si on était déjà mort, comme si le temps de la vie quotidienne ne comptait plus (Mbembe, 2016: 125). En cela elle s'assimile à une expérience *traumatique*. Toutes les relations aux autres – à la famille, à la collectivité – sont annulées, vidées, « en corps à corps avec la mort », rendant toute véritable rencontre impossible (Fanon, 2001: 22).

La pratique du soin a confronté Fanon à des gens disloqués, plongés dans la haine et la guerre, victimes de la torture ou du viol, ayant perdu la voix, ne trouvant plus « leur place chez les hommes » ; des êtres confrontés à une impression de mort imminente (Mbembe, 2016: 122-123). Sans doute est-ce plus encore que ce sentiment : un désir de mort les anime, qui s'alimente au sentiment de ne pas avoir droit à la vie ou de n'avoir droit qu'à vivre une vie diminuée, une vie-sans-vie, une « vie morte ». La mort a pénétré leur vie, elle est ce qui donne à la vie une allure de mort incomplète, « elle devient une mort partielle, de tous les instants » (Renault, 2009: 136, 137). « Je n'ai plus de voix, toute ma vie s'en va », dit un patient de Fanon¹⁹.

Dans sa pratique clinique et dans sa lecture politique, Fanon n'a cessé d'insister sur cette « mort atmosphérique » et sur la nécessité d'y résister. Car le pouvoir colonial est une force nécropolitique qui « dans un acte de réversion permanente, prend la mort pour la vie et la vie pour la mort » (Mbembe, 2006). Ce que nous montre Fanon, c'est que la vie 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 » (Mbembe, 2005: XIV), alors que sous l'oppression coloniale, l'existence politique s'identifiait à l'existence biologique. « Vivre, ce n'est pas encore construire un monde commun. Vivre, ce n'est que survivre, c'est ne pas mourir. Exister, c'est maintenir la vie » (Fanon, 1991: 366).

2. Épuisement de la vie et violence traumatique dans le travail

Quelque chose de ce travestissement de la vie est à l'œuvre dans les configurations productives actuelles. Le capitalisme de notre époque promeut lui aussi un régime de « refoulement de la vie dans les corps » ; il fait rentrer dans le corps même du travailleur la vie qui continue à sourdre du travail et qu'il ne peut éprouver (Barkat, 2008). Faisant passer l'intensification du travail pour l'intensité de la vie, il « donne à la mort le visage de la vie » (Barkat, Hamraoui, 2009: 199, 203).

Nous ne sommes plus à l'époque de Fanon, « notre monde n'est plus exactement le sien – et encore ! », écrit A. Mbembe (2015: 245). Les formes de l'oppression se sont renouvelées (alors que se mettaient en place, dans les pays occidentaux, de nouveaux arsenaux de droits) : là où Fanon associait la violence coloniale et la ségrégation asilaire dans une même critique, nous pouvons dire que les foyers de l'oppression se sont multipliés, diffractés et invisibilisés. Dans les entreprises capitalistes actuelles, la structure de pouvoir ne disparaît pas, mais elle ne prend plus le visage du Chef despotique : elle vient s'inscrire au cœur de l'individu, devenu « employeur de lui-même », qui doit se partager comme de l'intérieur en maître et exécutant de la production (Barkat, Hamraoui, 2009: 202).

¹⁸ Trauma, mort dans la vie, clivage, désaffection, honte de soi : nous retrouverons ces différents processus dans la clinique du travail.

¹⁹ Comme le souligne M. Renault, ce témoignage est décisif en ce qu'il lie la perte de la voix (de la parole) à un état de « dé-vie-dement » relevant d'une force « nécropolitique ».

Pourtant, les mécanismes et les vecteurs de l'oppression gardent des caractéristiques similaires à celles qu'avait décrites Fanon. Même dans des univers de travail apparemment « dématérialisés » et « horizontaux », l'oppression continue de s'exercer sur les corps, à travers la langue (managériale) pour défaire des mondes de significations. Elle passe par des processus de déni et d'interdiction de parole. Elle produit des effets de désubjectivation, signant une absence à soi, qui empêche l'exercice de la pensée et de la responsabilité.

C'est ce que nous pouvons entendre en clinique du travail. Un modèle de performance, promu dans l'Empire du Management²⁰, est souvent évoqué par les patients. L'activité professionnelle est comme sacralisée en tant que lieu de réalisation de soi et l'intensification du travail (faire plus en moins de temps) requiert une implication subjective croissante dans les tâches. Il n'est plus possible de se cantonner à un rôle de strict exécutant, même dans les postes non qualifiés ; chacun(e) est appelé(e) à devenir l'entrepreneur performant de ses propres tâches.

À l'envers de ce modèle de performance apparaissent de nouveaux symptômes, associés à des violences inédites. La survenue de traumatismes en clinique du travail tient à la rencontre de deux types d'épreuves qui minent la confiance entre les humains : les manœuvres de persécution et l'injonction à trahir les valeurs du métier (Lhuillier, 2014 ; Périlleux, 2017 b).

La confrontation à un accident ou à une agression n'est pas rare – c'est la source la plus directe de trauma comme approche du réel de la mort – et les modalités d'organisation du travail qui placent les salariés dans des relations de rivalité destructrice sapent les ressources partagées qui permettaient de faire face aux situations d'agression (Lhuillier, 2014 : 208). En outre, les sourdes menaces manipulées par le *management* n'ont pas disparu. La brutalité de certaines méthodes de gestion, qui privilégient le productivisme au détriment de la qualité du travail, empêche de mettre en discussion les valeurs poursuivies dans l'activité. « Il y a du mépris, du sadisme par rapport à moi, dit une patiente. Je sais que les racines, les nœuds sont dans le fait que je n'ai pas acquis de posture pour pouvoir dire : ça ne me convient pas ». « Je me sens parfois attaquée, mais je ne veux pas me défendre. Ensuite ça reste au fond de moi et ça me ronge », dit une autre patiente, qui a été la cible d'hostilités dans son équipe de travail (Périlleux, 2017 b).

La persécution fixe celui qui la subit à une identité méprisable. Elle se redouble parfois de violences liées à la manipulation de l'urgence et au maintien d'un flou dans les tâches et les attributions, sous couvert d'intensification de la production. Le travailleur concerné est alors plongé par la violence et sa « normalisation » dans une confusion qui l'empêche de retrouver ses repères entre le juste et l'injuste, le normal et l'anormal, l'ordinaire et l'insupportable.

Cependant, une autre forme de violence, plus insidieuse, se répand en provoquant des effets traumatiques graves : celle qui consiste à obliger un travailleur à réaliser du travail de mauvaise qualité et à en faire pâtir d'autres en agissant contre ses propres convictions morales. C'est là que nous pouvons toucher au plus près aux mécanismes du déni, de la honte et du clivage. J'évoquerai rapidement deux situations cliniques.

« Je t'apprendrai à mentir et à tricher » : tel est le message qu'une patiente dit avoir reçu de son supérieur, dans une entreprise du secteur industriel. Assistante administrative, elle a été engagée pour « remettre de l'ordre » dans les procédures administratives. Elle assume des fonctions de comptable sans en avoir le titre et se trouve progressivement prise dans des jeux de pouvoir opaques et destructeurs. Au flou dans les attributions et aux manœuvres manipulatoires de la direction s'ajoute une violence bien particulière, celle de l'injonction à trahir ses valeurs et ne

²⁰ L'expression « Empire du Management » est reprise à P. Legendre (2007) pour désigner l'idéologie gestionnaire qui accompagne le « nouvel esprit du capitalisme » et se formule dans les manuels de *management* et de *marketing* (voir Boltanski et Chiapello, 1999 ; de Gaulejac et Hanique, 2015).

pas « se respecter » elle-même. Elle peut le supporter pendant un certain temps, jusqu'à un point de rupture.

Quand je lui demande comment elle a fait pour tenir jusque-là, elle me répond que « quand on travaille dans un service administratif, on doit faire abstraction », et « les symptômes sont arrivés petit à petit... C'est difficile de digérer que la situation ne soit pas normale. Les autres y arrivent... » Commence à sourdre une inquiétude : elle ne peut plus supporter d'être complice, déchirée entre sa loyauté à un système pervers et son attachement au respect des règles.

A fortiori lorsque les ordres concernent des licenciements collectifs, les professionnels peuvent se trouver dans une position intenable. Plusieurs patients en ont témoigné : amenés à procéder à des licenciements selon des procédures brutales, à la limite de la légalité, dans un climat de peur et de cynisme, ils sont pris « entre le marteau et l'enclume ». Leur place sociale est souvent très ambiguë et leur position subjective, indécise : sont-ils les responsables des actes qu'ils posent, l'instrument de leur direction, les témoins impuissants de décisions qu'ils réprouvent ? Ils décrivent une confusion croissante dans les repères qui orientent leur boussole morale : où est le juste, où est l'injuste ? Aurais-je dû m'opposer à ce que je réprouve ? Les dilemmes dans lesquels ils sont plongés les prennent à la gorge, jusqu'à un point insupportable parce qu'ils sont déniés dans l'équipe de travail. Alors s'ouvre la protestation muette d'un corps qui n'en peut plus. « J'étouffe », disait un responsable des « ressources humaines ». « Est-ce normal ? »

L'injonction à trahir ses propres valeurs ou celles du métier n'est jamais anodine. Elle brise ce qui peut faire consistance pour le sujet et ce qui assure une certaine confiance dans les engagements réciproques. Elle est à l'origine d'une *souffrance éthique* contre laquelle les sujets se blindent par le cynisme et la désaffection (Dejours, 1998, 2010, 2016 ; Demaegdt, 2016). Après coup, les patients témoignent du fait qu'en consentant à ce qu'ils réprouvaient, ils ont suspendu leur sens moral (Dejours, 1998) et se sont comme absentés d'eux-mêmes (Terestchenko, 2005). « Je ne me reconnais pas, dit une patiente. Ce que je ressens, c'est de la rage mêlée à du dégoût. J'ai été habituée à faire des choses et être des choses que je ne suis pas. Je joue un rôle. J'ai toujours été en conflit avec moi-même ». Un autre patient dit : « Je ne veux pas perdre de vue ce que je suis, ni blanc ni noir, et trouver des zones d'apaisement ».

Des méthodes de gestion qui manipulent délibérément la menace et la peur obligent chacun à se demander *jusqu'où* il pourra aller dans le mensonge, la trahison de soi, l'exécution de petites tâches ignobles. « Si je descends plus bas, ce ne sera plus du tout qui je suis », dit un agent de la fonction publique, soumis à des injonctions contradictoires, en porte-à-faux par rapport aux valeurs du métier. « Les normes sont fausses », dit-il, « je ne me reconnais pas ». C'est toute l'activité professionnelle qui repose sur une banalisation de la violence et une normalisation de l'insupportable, contre lesquels le corps en arrive à faire objection par ses symptômes (crises d'angoisse, troubles du sommeil, prise ou perte de poids, épuisement...).

L'expérience de la trahison de soi conduit finalement à celle de la haine de soi. A. Mbembe a souligné à quel point Fanon l'avait mis en lumière dans l'oppression coloniale. De même dans le nouveau contexte de travail du capitalisme néolibéral. Ne pas honorer les valeurs auxquelles le sujet tient comme professionnel de métier, être le témoin silencieux d'une injustice patente, faire l'expérience de sa propre lâcheté, constater son incapacité d'être fidèle à une vérité intime : tout cela peut conduire à la haine de soi, qui représente un risque psychopathologique majeur (Dejours, 1998 ; Demaegdt, 2016: 121).

Cliniquement, on peut ajouter que la haine de soi recèle dans ses racines inconscientes une honte radicale, qui est davantage que l'intériorisation du regard méprisant de l'opresseur : une honte de vivre, une honte ontologique. Celle-ci s'assimile à un sentiment d'imposture existentielle. Le sujet n'est pas seulement atteint dans son image, il est l'objet honteux (Demoulin,

2004). C'est aussi dans ce registre qu'il faut entendre la nature de certaines blessures subies dans le monde du travail.

Les violences traumatiques comportent dès lors un double enjeu, subjectif et politique. L'enjeu subjectif est celui du clivage, allant de pair avec le déni (et sa levée) : le travailleur, en proie à l'angoisse de participer à des entreprises violentes, adopte des formes de rationalisation défensive (« Je n'avais pas le choix », « Les décisions viennent d'en haut », « Je n'étais pas responsable »...) qui se consolident au détriment de l'élaboration du conflit intérieur (Demaegdt, 2016). Le clivage reposant sur la formule « Je sais bien, mais quand même » (Mannoni, 1969), induit une sorte de double jeu où le sujet soutient à la fois une position et son contraire. En cela il est proche de la mauvaise foi sartrienne (Demoulin, 2004). L'enjeu politique est celui de la possibilité de « dé-privatiser » le déni et la question de la violence, de la maltraitance, du clivage par un processus d'élaboration et de réparation symbolisante (Lhuillier, 2014).

Inspiré par Fanon, A. Mbembe écrit que dans le système d'oppression colonial, « tout était mis en œuvre pour éliminer toute capacité pour qui que ce soit de souffrir à cause de la souffrance des indigènes, d'être affecté par celle-ci » (2016: 12, je souligne) : « De la part de ceux qui étaient chargés de les mettre en œuvre, conquête et occupation coloniales n'exigeaient pas seulement d'extraordinaires capacités à l'indifférence, mais aussi des capacités hors normes d'exécution d'actes proprement répugnants » (2016: 105). De même, l'engagement intime de travailleurs dans des actes qu'ils réprouvent suppose chez eux une forme de *désaffection* – une rupture du lien de réciprocité et de passibilité – à l'égard des victimes de la violence économique (Dejours, 1998, 2009 ; Périlleux, 2015).

Amenés à commettre des actes qu'ils réprouvent, certains professionnels s'en accommodent. D'autres le supportent à ce point difficilement qu'ils sont amenés à des « décompensations d'apparence traumatique, où la pensée est sidérée lors de rencontres avec "l'ennemi intérieur" » (Demaegdt, 2016: 68). Entre les deux, le grand piège est celui de l'attisement de la jouissance dans un contexte violent. « Je n'ai plus de voix, toute ma vie s'en va », disait un patient de Fanon. Ceux qui sont reçus en clinique du travail n'ont pas été confrontés aux violences extrêmes de la guerre et de la torture ; pourtant il arrive qu'ils disent eux aussi leur sensation d'une mort dans la vie.

3. Réparation et gestes de re-symbolisation

La violence disloque les corps et affecte la participation à un monde commun. Elle attise le désir d'ennemi, vécu en soi comme une profonde blessure narcissique (Mbembe, 2016: 69). Elle plonge victimes et bourreaux dans une « atmosphère sanglante » qui menace de les priver de tout sentiment humain (*Ibid.*: 107). Dans l'oppression coloniale comme dans la violence économique – même feutrée – du capitalisme actuel, elle déchire les relations de réciprocité constitutives de l'humanité. Une de ses dimensions essentielles est l'effacement de l'histoire : dans le cadre colonial, c'est l'éradication de la mémoire de ceux qui sont assignés à une race ; dans le contexte du capitalisme contemporain, c'est l'effacement de la mémoire des opprimés et l'occultation des traces de leurs luttes²¹. L'oppression empêche l'instauration d'une scène où puisse se dire une histoire retranchée et se réécrire une mémoire effacée (Cherki, 2011: 398).

Un soin est dès lors requis pour réparer les liens brisés et pour « écrire le vivant dans la durée », affirme A. Mbembe (2016: 15). Des humains, impuissants à trouver leur place dans des liens de

²¹ Effacement dont on peut faire l'hypothèse qu'il est désormais relayé par le sujet lui-même, appelé à devenir sa propre origine, *sans rien devoir à personne*, selon le fantasme de « l'auto-engendrement », refusant de ce fait l'inscription dans une histoire collective (cf. Rey, 2006).

transmission, incapables de faire mémoire, doivent être réaffectés à leur tâche de penser. Comment ?

Dans le contexte historique des luttes de libération nationale, Fanon a cherché une réponse en nouant le soin psychique à l'engagement politique. Il n'a cessé d'interroger la portée politique des décompensations psychiques. Pour lui, il fallait aborder l'oppression sous ses deux faces, psychique et sociale. Des pathologies mentales ont été produites par l'oppression. Le soin n'était pas seulement une prise en charge de la souffrance psychique, il devait défaire ce qui attache le sujet à des figures d'identification tyranniques. Il a d'ailleurs des pages saisissantes sur la prise en charge d'un tortionnaire français et d'un torturé algérien au même moment dans son service à Blida.

Comme F. Tosquelles, auprès duquel il s'est formé à l'hôpital de St Alban, Fanon soutenait que c'est le « champ même de la folie » qui doit être reconnu comme « événement humain » : « Sans la reconnaissance de la valeur humaine de la folie, c'est l'homme même qui disparaît » (Tosquelles, 2012: 18). Fanon s'est en outre efforcé de se tenir au « point d'intersection entre la clinique du sujet et la politique du patient » (Mbembe, 2015: 235) en prenant à bras-le-corps la difficile question de la violence : celle-ci est à la fois la manifestation clinique d'une « maladie » de type politique et le socle d'une pratique de re-symbolisation lorsqu'elle se fait refus (violent) d'une violence structurelle²² (*Ibid.*).

Pour A. Mbembe, la pharmacie de Fanon nous propose quelques remèdes encore actuels contre la production de l'indifférence, la désappropriation de soi, l'avilissement, le ressentiment, la sensation de mort dans une vie caractérisée par le déni de dignité. Il a proposé une critique de la vie en tant que critique du langage, encore nécessaire aujourd'hui. Il ne s'agissait pas pour lui, comme médecin psychiatre, de restaurer les colonisés dans leur état antérieur – comme il ne s'agit pas pour nous de mener une clinique du travail adaptative, visant à ramener sur le front du travail les blessés de la violence économique –, mais de réarpenter avec eux les traces de la défaite, dans une reconnaissance réciproque de la vulnérabilité, pour activer un élan de soulèvement et faire émerger de nouvelles options de vie.

Dans sa pratique institutionnelle, Fanon a aussi travaillé à une « décloison du monde » et soutenu ce qu'A. Mbembe appelle un projet de « montée en humanité » ; nous lui sommes redevables de l'idée selon laquelle « il y a, dans toute personne humaine, quelque chose d'indomptable, de foncièrement inapprivoisable, que la domination – peu en importent les formes – ne peut ni éliminer, ni contenir, ni réprimer totalement » (Mbembe, 2015: 245).

Une politique de la réparation peut alors s'articuler à une clinique du trauma. A. Mbembe propose de situer la réparation dans un triptyque entre restitution et justice. Pour établir une politique du semblable, où ce que nous partageons d'emblée, ce sont nos différences, quelque chose doit être réparé chez ceux qui ont subi des blessures infligées par un processus de chosification dans l'histoire. La part d'humanité qui leur a été volée doit leur être restituée, l'histoire qui a été « retranchée » (Davoine, 2006) doit être racontée et transmise, les liens brisés doivent être réparés et le jeu de réciprocité, au cœur de l'accomplissement de la justice, relancé.

Comme l'indiquait K. Attia, ce travail de réparation ne doit pas effacer les traces de la blessure, mais au contraire effacer le déni qui l'enferme dans le silence et la honte. Cela passe par un

²² « Ceux qui reprochent à Fanon d'avoir voulu transposer une donnée existentielle dans le champ du politique oublient que la violence dont il parle est une violence des sociétés faites aux individus, à l'empêchement d'être, d'advenir comme être dans un possible de soi-même » (Cherki, 2000 : 260-261). Face à la violence coloniale, une contre-violence se veut régénératrice, elle vise l'émergence de nouvelles formes de vie, elle veut convertir les affects d'impuissance en désir de vie illimitée... Mais « toute violence est-elle créatrice de quelque chose de neuf ? Qu'en est-il des violences qui ne fondent rien, sur lesquelles rien ne peut se fonder, et dont l'unique fonction est d'instituer le désordre, le chaos et la perte ? » (Mbembe, 2016 : 92).

élargissement de notre conception de la justice et de la responsabilité. Réparation pour rejouer le passé dans le futur (Attia), parce que l'histoire a laissé des entailles, des lésions qui empêchent de faire communauté ; réparation contre l'accoutumance à la mort atmosphérique de l'autre – étouffement de sa voix, tarissement des sources de sa vie – avec lequel on pensait n'avoir rien en partage. Réparation comme reconnaissance de la part d'autrui « qui n'est pas la mienne et dont je suis pourtant le garant » (Mbembe, 2015: 261).

La réparation est donc le pivot qui permet de rompre avec le déni de responsabilité, aussi bien dans les grandes fractures de l'histoire que dans les oppressions quotidiennes du travail. Elle assume une fonction de délivrance ; elle seule permet de sortir du risque de reconduire la violence subie pour assumer véritablement une double tâche de transformation et de régénération (Mbembe, 2015: 141 ; 2016: 127).

Ceci m'amène pour terminer à poser deux questions à A. Mbembe, à partir de mon expérience sur le terrain du travail : celle des conditions d'une clinique du trauma susceptible de prendre en charge toutes les dimensions d'une réparation symbolisante ; celle du nouage entre le clinique et le juridico-politique dans les pratiques réparatrices.

A. Mbembe insiste souvent sur les gestes de réparation nécessaires pour défaire la peur et la haine, échapper au cycle de la vengeance, « se libérer de l'addiction au souvenir de sa propre souffrance » (2006: 129), retrouver la capacité d'être affecté par la souffrance d'un semblable opprimé (2016: 12). Comme d'autres auteurs proches de sa pensée (F. Vergès, F. Sarr...), il affirme l'importance de maintenir la poussée de vie dans les lieux mêmes qui fonctionnent par la loi de l'oubli et de l'effacement. Contre les formes de brutalisation matérielle, sociale, qui enserrant la vie, le processus de réparation ne doit pas entretenir une disposition seulement mélancolique, dans le rappel de blessures toujours ouvertes : il consiste plutôt à « *forcer l'éclosion d'autres dispositions affectives – affirmatives et fécondantes (...) (Il) couvre une utopie qui n'a pas renoncé à prendre en charge la question des devenirs du monde* » (Kisukidi, 2017: 65).

Mais qu'en est-il du travail clinico-critique nécessaire pour s'éloigner des « fixations mélancoliques » ? (*Ibid.* : 66). Il ne suffit pas d'en appeler à une activité créatrice joyeuse pour surmonter les barrières du déni et de la honte. L'expérience clinique montre qu'il n'est pas possible de faire l'économie d'une *traversée du négatif* avec des sujets impliqués dans la violence destructrice : rencontre avec les figures tyranniques en soi, confrontation à la haine qui nous anime, éprouvé de la honte de vivre... Une telle traversée requiert un lent et patient travail d'élaboration, à travers l'engagement d'un *témoin* qui atteste de la réalité de la violence et s'y oppose (Roisin, 1995 ; Kammerer, 2014 ; Brackelaire, 2017). Elle requiert aussi un socle institutionnel suffisamment ferme pour que la violence soit dite – et d'une certaine façon jouée dans ce dire – et que l'angoisse associée à la levée du déni soit supportée dans l'adresse au clinicien (Périlleux, 2012, 2017 b).

Ainsi, la réparation se situera dans un espace clinico-politique. Le terme même le laisse entendre dans son double versant : il s'agit de « réparer » des blessures psychiques, retisser des liens de transmission brisés, laisser se déployer un travail de deuil qui transforme en présence intérieure les absents, détruits ; il s'agit aussi d'engager un travail politique qui déploie une critique des injustices subies, une imputation des responsabilités et une demande de réparation sous diverses formes : compensation, indemnisation, sanction, réhabilitation... (Barbot, 2015).

Fanon n'a jamais opéré de clivage entre ces deux versants. Il a affirmé que le soin est et doit être politique. Il a pu le soutenir dans la mesure où « le politique et le clinique ont en commun d'être des lieux psychiques par excellence », des « lieux a priori vides que la parole vient animer » (Mbembe, 2015: 235). Mais la conjonction entre la pratique clinique et l'engagement critique, comme celle qui peut réunir la violence et le soin, doit parfois se faire également disjonctive.

La thérapie est un art de la présence dans la rencontre singulière, elle mobilise un désir de ré-introduire une dimension de réciprocité dans la relation. La critique politique est un art de la mise en cause dans l'action à distance, elle fonctionne sur un désir de lutte contre un adversaire qui peut s'attiser en désir d'ennemi. Faire valoir ses droits n'a pas la même portée ni les mêmes conditions que reconnaître son désir inconscient. S'engager dans une lutte sociale ne se situe pas sur le même plan que convoquer les figures tyranniques sur la scène de la parole, pour qu'elles s'absentent. Ces deux plans ne sont pas forcément contradictoires, mais peuvent le devenir.

Nous le voyons bien en clinique du travail. C'est une clinique toujours aux prises avec une souffrance psychique singulière – celle d'un professionnel qui n'en peut plus de son travail – en même temps qu'avec des politiques d'organisation de la production. Nous sommes confrontés à un entrecroisement de problématiques relevant d'un malaise subjectif avec des phénomènes directement liés à la violence et l'oppression sur les lieux de travail.

La question de la réparation se situe à cet entrecroisement et pose de redoutables difficultés. Comment articuler un nécessaire travail de deuil – deuil des idéaux de performance qui ont conduit le sujet à l'épuisement, par exemple – à une demande de réparation en justice, qui risque de conforter le sujet dans un statut de victime ? L'écoute clinique du désir empêché n'est pas la dénonciation publique de l'oppression subie. Comment éviter de faire du problème social de l'oppression le problème personnel de l'opprimé, en entendant la singularité de son expérience, sans se trouver assujettis à sa demande immédiate de restauration voire de vengeance ?

Les recherches qui portent sur les rapports entre droit et thérapie dans le contexte de violences traumatiques extrêmes montrent la complexité des dispositifs qui cherchent à tirer des bénéfices thérapeutiques de procédures judiciaires dans une perspective de réconciliation²³. Il n'est pas certain que le travail de « réparation » psychique soit toujours compatible avec les réquisits des procédures en droit, qui exigent de formuler le tort subi dans les termes d'une équivalence alors que la blessure intime échappe à toute commune mesure. Le souci de réconciliation ne peut pas se substituer à l'exigence de justice²⁴. De même, en clinique du travail, nous pouvons accompagner certains patients dans leurs démarches en Justice ou auprès d'instances tierces (médecine du travail, instances syndicales, etc.), mais nous savons que ce parcours risque d'attiser le ressentiment et de raviver les blessures intimes. Il s'agit alors de préserver un espace d'élaboration psychique distinct des lieux de la dénonciation des injustices, sans désamorcer le potentiel de révolte que le symptôme et la plainte contiennent également.

Certes dans une société, les lieux de la cure ne se trouvent pas seulement dans les dispositifs hospitaliers classiques ; d'autres lieux mobilisant des « arts de la participation » (musique, écriture, création plastique ou pratique spirituelle) s'efforcent de permettre l'expression du non-dit, transformant en acte le groupe meurtri (Sarr, 2016: 91-92). Reste à voir comment ces lieux peuvent s'articuler avec le niveau institutionnel qui est celui des instances de réparation officielles, judiciaires ou politiques. D'importantes questions restent ici ouvertes quant à la fonction réparatrice de la parole, sur différentes scènes et sous diverses modalités (reconnaissance, pardon, sanction...) susceptibles de recoudre les blessures de l'histoire coloniale autant que celles de l'histoire du travail.

²³ À propos des juridictions *gacaca* au Rwanda, C. Uwera Kanyamanza et J. Fierens écrivent : « L'aveu et le plaidoyer de culpabilité, la demande et l'offre de pardon peuvent être libérateurs, mais leur stimulation par le jeu socio-politico-juridique et les antécédents idéologiques peuvent leur enlever une bonne part de leur vertu thérapeutique. Le sens que véhiculent les objectifs d'unité et de réconciliation s'en trouvent alors profondément contrariés » (2013 : 184). Voir l'ouvrage de Brackelaire, Cornejo, Kinable (2013).

²⁴ « Le souci de réconciliation à lui tout seul ne peut guère se substituer à l'exigence de justice. Pour que ceux qui, hier, étaient à genoux et courbés sous le poids de l'oppression puissent se lever et marcher, il faut que justice soit faite. On n'échappera donc pas à l'exigence de justice. » (Mbembe, 2006 : 128).

4. Conclusions

Au fil de son œuvre, dans sa pratique clinique, Fanon a construit une pensée de *l'entre-deux* qui cherche à recoudre dans un monde humain des parts de l'histoire qui ont été brisées et déniées. Comme l'écrit A. Mbembe, c'est une pensée de la lutte pour échapper à la mort et produire la vie, sans effacer les traces des blessures subies. Une lutte qui a une triple dimension : détruire ce qui détruit, ampute, alimente les fixations imaginaires dans le ressentiment ; soigner ceux que le pouvoir a blessés, torturés, réduits à rien ou rendus fous ; accorder une sépulture à ceux qui sont disparus et dont la mémoire a parfois été volontairement effacée (Mbembe, 2007: 48-49).

Cette pensée et cette pratique ne peuvent qu'inspirer les cliniciens aux prises aujourd'hui avec diverses formes de violences psychosociales : non seulement ceux qui sont confrontés chez les patients à des situations génératrices de lourds traumatismes (exil violent, torture, persécutions...), mais également ceux qui interviennent sur le terrain du travail et de ses pathologies contemporaines.

La violence politique qu'a connue Fanon et la violence coloniale que décrit Mbembe ne sont pas de même nature que la violence économique qu'on voit se déployer dans les entreprises capitalistes actuelles. Le mode opératoire et les visées de ces violences ne sont pas identiques, leur régime d'in/visibilité diffère. En colonie, l'opprimé est astreint à l'invisibilité dans son être même. L'humiliation, le sentiment permanent d'indignité, la violence brute menacent directement son existence et transforment sa vie en pure survie. Être astreint à l'invisibilité le conduit à être muet, contraint de se penser sinon comme un « intrus », du moins comme un « problème » dans le champ social (*Ibid.*: 44-45).

Dans l'entreprise capitaliste, la violence des méthodes de gestion se fait le plus souvent indirecte et feutrée, alors que le discours du *Management* en appelle à l'implication subjective de tous les « collaborateurs ». Les qualités personnelles et les affects des travailleurs sont intensivement exploités aux fins du profit. La promotion de soi comme sujet performant, sur la scène des réputations, est érigée au rang de valeur et vaut pour principe d'efficacité.

Une observation plus attentive nous a cependant permis de déceler, à l'envers de ce modèle de performance, de nouveaux symptômes associés à des violences rendues peu visibles. Au-delà des manœuvres persécutrices typiques du harcèlement au travail, une violence bien particulière se répand, dans l'injonction à trahir ses valeurs ou celles du métier. Chacun peut se demander jusqu'où il devra aller dans l'exécution de petites tâches ignobles. Comme dans tout système d'oppression, des mécanismes de clivage et de démenti sont adoptés pour se protéger de dilemmes moraux qui, faute d'être reconnus et discutés, sont étouffés dans le silence. De même que la colonie, le nouveau régime de production refoule alors dans les corps la vie qui sourd du travail, il fait passer la mort pour la vie, il donne à la vie une allure de mort incomplète, de vie dans la mort.

Il ne s'agit pas d'amalgamer les violences meurtrières des régimes coloniaux (ou des guerres de libération nationale) et l'insidieuse brutalité de certaines méthodes de gestion actuelles, mais de reconnaître qu'elles posent – à des degrés de gravité différents – des questions anthropologiques radicales, qu'il est nécessaire de prendre à bras-le-corps : la question de la présence de l'autre comme semblable en dignité et en vulnérabilité ; la traversée des sentiments négatifs (haine, ressentiment, désir de vengeance) dans le moment et dans l'après-coup des événements traumatisants ; le problème de la levée de la honte et du déni pour accéder à une parole qui refasse lien ; les gestes nécessaires sur différentes scènes pour recoudre la mémoire et recomposer des mondes disloqués.

La réparation des déchirures de l'histoire – celle qui laisse voir les traces de la blessure, pour rejouer le passé dans le futur, comme le propose K. Attia – pose de graves difficultés cliniques et

politiques. Elle peut se situer à l'entrecroisement entre la prise en charge du malaise subjectif et la mise en cause des mécanismes d'oppression sur les lieux de travail, mais elle requiert aussi de ménager des disjonctions entre un travail de deuil et un travail de critique sociale.

Une part du travail à la fois clinique et politique de réparation des blessures de l'histoire pourrait en définitive tenir à la possibilité de traiter, sur différentes scènes, sans amalgame ni cloisonnement, ce que les violences ont en commun dans leurs sources et leurs effets, en créant des ponts notamment entre les traumatismes de l'histoire coloniale et ceux de l'histoire de travail. Réparer, loin du retour nostalgique à un état antérieur, signifierait alors une régénération dans laquelle les lignes de faille demeurent perceptibles (Dagen, 2016). Cela supposerait une lutte active contre toutes les formes d'instrumentalisation et de refus de l'histoire, auxquelles les sujets peuvent donner eux-mêmes leur consentement. Car comme l'écrit encore K. Attia, « la pensée occidentale de la modernité et la politique qui est issue opèrent dans le déni de la blessure (...). (Or) réparation et blessure se complètent l'une l'autre et forment une boucle ; il s'agit d'un état permanent » (Attia, 2015: 33).

Bibliographie

- Attia K. (2015). « Montre tes blessures », *Multitudes*, vol.3, n°60, p. 29-33.
- Attia K. (2017). « Réparer l'invisible », texte accompagnant l'exposition au Musée municipal pour l'art actuel (S.M.A.K.) de Gand, 31.03 au 01.10.2017.
- Barbot J., Winance M., Parizot I. (2015). « Imputer, reprocher, demander réparation. Une sociologie de la plainte en matière médicale », *Sciences sociales et santé*, Vol. 33, n°2, p. 77-105.
- Barkat S.M. (2008). « L'évaluation, le travail et la vie », in F. Hubault (dir.), *Évaluation du travail, travail d'évaluation*, Toulouse, Octarès, p. 3-12.
- Barkat S.M., Hamraoui E. (2009). « Résister dans le contexte du nouveau rapport de travail », *Nouvelle revue de psychosociologie*, Vol. 1, n°7, p. 199-210.
- Boltanski L., Chiapello E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Brackelaire J.L., Cornejo M., Kinable J. (2013). *Violence politique et traumatisme. Processus d'élaboration et de création*, Louvain-la-Neuve, Académia-L'Harmattan.
- Brackelaire J.L., Cornejo M., Gishoma D. (2017). « Violence politique, traumatisme et (re)création des métiers cliniques. Pour une clinique de la responsabilité sociale à partir des traumatismes psychosociaux », in *Tétralogiques*, n°22, p. 357-381.
- Cherki A. (2000/2011). *Frantz Fanon, portrait*, Paris, Seuil.
- Cherki A. (2016). *Mémoire anachronique. Lettre à moi-même et à quelques autres*, Paris, L'aube.
- Dagen P. (2016). « Destruction et réparation », in K. Attia, *Sacrifice and Harmony*, MMK Frankfurt, Kerber.
- Davoine F., Gaudillière J.M. (2006). *Histoire et trauma. La folie des guerres*, Paris, Stock.
- de Gaulejac V., Hanique F. (2015). *Le capitalisme paradoxant : un système qui rend fou*, Paris, Seuil.
- Dejours C. (1998). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil.
- Dejours C. (2009). *Travail vivant* (2 vol.), Paris, Payot.
- Dejours C. (2010). *Observations cliniques en psychopathologie du travail*, Paris, PUF.
- Dejours C. (2016). *Situations du travail*, Paris, PUF.

- Douville O., « Y a-t-il une actualité clinique de Fanon ? », 2016.
- Demaegdt C. (2016). *Actuelles sur le traumatisme et le travail*, Paris, PUF.
- Demoulin C. (2004). « Sartre, de la mauvaise foi à l'hontologie », *L'en-je lacanien*, Vol. 1, n°2, p. 129-148.
- Fanon F. (1952). *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Fanon F. (2002). *Les damnés de la terre* [1961], Paris, La Découverte.
- Fanon F. (2015). *Écrits sur l'aliénation et la liberté. Œuvres II. Textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young*, Paris, La Découverte.
- Kammerer P. (2014). *L'enfant et ses meurtriers. Psychanalyse de la haine et de l'aveuglement. Huit récits cliniques*, Paris, Gallimard.
- Khalifa J., Young R. (2015). « Introduction générale » à F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté. Œuvres II*, Paris, La Découverte, p. 7-12.
- Legendre P. (2007). *Dominium Mundi. L'Empire du Management*, Paris, Mille et une nuits.
- Lhuiler D. (2014). « Figures du traumatisme en clinique du travail », in L.T. Tovmassian et H. Benata, *Quels traitements pour l'effraction traumatique ? Apports de la clinique de la pratique psychanalytique*, Paris, In Press Editions, p. 207-219.
- Mannoni O. (1969). « Je sais bien, mais quand même... », in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, p. 9-33.
- Mbembe A. (2000). « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n°77, p. 16-43.
- Mbembe A. (2006). « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, n°12, p. 117-133.
- Mbembe A. (2007). « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, Vol.4, n°58, p. 37-55.
- Mbembe A. (2014). « Penser par éclairs et par la foudre. Entretien avec Seloua Luste Boulbina », *Rue Descartes*, Vol. 4, n°83, p. 97-116.
- Mbembe A. (2015). *Critique de la raison nègre* [2013], Paris, La Découverte.
- Mbembe A. (2016). *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- Mbembe A., Sarr F. (dir.) (2017). *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Jimsaan.
- Périlleux T. (2012). « L'institution d'une clinique du travail », in M. Cifali, T. Périlleux (eds.), *Les métiers de la relation malmenés. Répliques cliniques*, Paris, L'Harmattan, Coll. Savoir et Formation, Série Psychanalyse et Éducation, p. 67-83.
- Périlleux T. (2015). « Pour une critique clinique », in B. Frère (dir.), *Le tournant de la critique sociale*, Paris, Desclée De Brouwer, p. 67-92.
- Périlleux T. (2017). « Paysages humains. Clinique de l'oppression, avec Tosquelles et Fanon », *Concordia. Revista internacional de filosofia*, n°72.
- Périlleux T. (2017 b). « Se faire témoin. Pour une clinique des violences au travail », *Tétralogiques*, n°22, p. 407-429.
- Renault M. (2009). « Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon », *Cahiers Sens public*, Vol. 2, n°10, p. 133-145.
- Rey O. (2006). *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme autoconstruit*, Paris, Seuil.

- Roisin J. (1995). « Considérations sur le traumatisme », *Le Bulletin freudien*, juin, n°25-26, p. 185-197.
- Roisin J. (2010). *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*, Paris, PUF.
- Sarr F. (2016). *Afrotopia*, Paris, Éd. Philippe Rey.
- Terestchenko M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du bien, banalité du mal*, Paris, La Découverte.
- Tosquelles F. (2012)., *Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval* [1948], Paris, Éd. Jérôme Millon.
- Uwera Kanyamanza C., Fierens J., « Juger après un génocide ? Dialogue entre un juriste plutôt rose et une psychologue plutôt brune », in J.L. Brackelaire, M. Cornejo, J. Kinable (2013). *Violence politique et traumatisme. Processus d'élaboration et de création*, Louvain-la-Neuve, Académia-L'Harmattan, p. 177-197.
- Yala Kisukidi N. (2017). « *Laetitia Africana*. Philosophie, décolonisation et mélancolie », in Mbembe A., Sarr F. (dir.) (2017). *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Jimsaan, p. 53-69.

1.3. Genre, théorie et pratique : un angle mort des études postcoloniales ?

**« L'autonomisation des Bayam-Sellam. Détaillantes dans
les marchés populaires de Yaoundé et de Douala,
au Cameroun »**

par Martine Ngo Nyemb Wisman (sociologue, DVLP)

[TEXTE COMMUNIQUÉ ULTÉRIEUREMENT]

« Elles : à l'ombre du “soleil des indépendances” » par Rosine Song (philosophe, ISP)

« Pour l'essentiel, l'interrogation africaine moderne sur les faits d'identité relève de la construction liturgique et de l'incantation plutôt que de la critique historique²⁵. »

La colonisation ne se comprend pas en dehors de la modernité européenne comme projet achevé de conquête sur le réel, le contrôle de l'espace servira une économie qui réalise un projet impérialiste. Si cette période de conquête semble achevée, l'Europe, comme ses colonies, est aussi soumise à la nécessité de se décoloniser pour adapter ses rapports aux autres avec la réalité actuelle qui est, comme le montre les défis du réchauffement climatique, un enjeu commun. Cependant la colonisation est-elle une organisation exclusivement pratiquée par les Européens ? Si nous parvenons à isoler quelques-unes de ses constantes à savoir, la partition de l'espace qui s'appuie sur une épistémologie de *l'hétérogénéisation*²⁶, le contrôle et la violence sur l'Autre, ce système peut-il être considéré comme révolu ?

Cette violence, qui est le socle de l'État colonial, est l'outil qui lui permet de s'imposer²⁷, mais pour autant est-ce une modalité totalement étrangère aux sociétés africaines ? Car si les systèmes ancestraux de pouvoir se sont réapproprié cette organisation, c'est peut-être parce que les conditions favorables à sa mise en œuvre préexistent dans toute communauté politique, et avec elle la violence qui accompagne l'exercice du pouvoir autocratique.

Les t à travers écisémentlitiqueise en œuvre ises en [ici problème de police, illisible dans le fichier Word et apparaît sous forme de chiffres] lumière dans l'actualité de l'« *Afrique d'avant comme d'après la colonisation le pouvoir d'État [y] augment[ait]te sa valeur en mettant en place des relations spécifiques d'assujettissement* »²⁸. Particulièrement ces excès de pouvoir se traduisent par différents obstacles à la constitution d'« *un pouvoir des sans pouvoirs* »²⁹. Le Nègre, qui jadis faisait partie des « sans pouvoirs », des indigènes dans la colonie est aujourd'hui le citoyen de ces états indépendants où l'État postcolonial donne les moyens d'un pouvoir qui règne sans partage sur les citoyens.

Dans notre examen, nous considérons la colonie, ses créations comme une invitation à explorer les enjeux du pouvoir. Ce n'est pas la colonie qui nous préoccupe, elle n'est qu'une expression de la phénoménologie du pouvoir, celui-ci s'origine dans l'indistinction entre celui qu'on peut

²⁵ A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », in *Politique africaine*, 2000/1 (N° 77), p. 16-43. (article accessible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-1-page-16.htm>).

²⁶ Nelson Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », in A. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167, p. 133, note 20.

²⁷ A. Mbembe, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique*, Karthala, Paris, 2000, p. 65.

²⁸ A. Mbembe, *De la postcolonie...*, p. 42.

²⁹ Pour S Audier une des quêtes de Marx qui entendait en donnant le pouvoir aux exploités parvenir à l'émergence d'un pouvoir qui ne fasse pas de l'oppression un de ses outils était précisément de doter afin les sans pouvoir de pouvoir. Mais la difficulté de la réalisation de ce modèle que relèvera Merleau-Ponty d'après lui, c'est cette nécessité de produire une critique marxiste du pouvoir comme système d'exploitation, sans ériger un autre qui aurait sans les privilèges de contrôle et de direction autant d'efficacité que le pouvoir dit traditionnel. Le pouvoir est donc nécessairement doté de privilèges, il s'agit de les maintenir sans qu'ils ne nuisent à ceux qui n'ont pas le pouvoir. Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Vrin, Paris, 2005, p. 164.

toucher, mais qui est intouchable, le souverain sacré. C'est le lieu, le motif de la démarcation qui importe davantage que les morcellements qu'elle génère dans l'espace politique. La colonie n'est qu'un des motifs qui permettent de créer cette distance qui institue le pouvoir du souverain en le distinguant de ceux qu'il gouverne.

La colonialité peut nous éclairer sur la colonie, la décolonialisation et la démarche de la décolonialité. C'est à partir de la colonialité, ce « *modèle de pouvoir basé sur la domination et la suprématie du sujet pensant avec sa discipline de vie sur ce qui ne pense pas ou pas assez ou moins bien* »³⁰ et dont le sommet est occupé par le *maître-blanc-modernisé*, que nous pouvons penser le partage du genre dans l'actualité des discours des critiques de la raison nègre. Précisément à travers les similitudes de ce maître colon avec celui plus ancien, et tout autant violent, *homme-mâle-dominant* qui n'a jamais perdu de sa puissance, dans l'institution patriarcale. C'est à travers cette figure que nous tenterons de franchir les remparts du harem, dans lequel des sous-colonisées, ou simplement des sous-altérités sont assignées hors du temps, protégées par une tenture opaque. Ces sous-colonisés sont en dehors de la politique des races, de la politique indigène, une émanation de la politique des genres.

1. De la colonie à la décolonialité ; un enjeu de pouvoir

La colonisation fut une réponse pratique d'une organisation qui entendait garantir l'alimentation d'une machine économique et idéologique qui devait s'assurer le contrôle et l'exercice du pouvoir sur ces zones de ravitaillement et ses satellites. Certains mouvements de décolonisation vont légitimer leurs revendications par cette nécessité, ce droit de récupérer un pouvoir dont les peuples ont été spoliés. Le pouvoir colonial n'est pas uniquement économique, mais identitaire et historique. Pour justifier sa prégnance sur les terres « vierges » de civilisation il a besoin d'un présumé naturel, l'« étatisation du biologique [par] l'ordre colonial repose sur l'idée selon laquelle l'humanité est divisée en espèces et sous espèces que l'on peut différencier séparer et classer hiérarchiquement. Tant du point de vue de la loi qu'en termes d'arrangements spatiaux, ces espèces et sous-espèces *doivent être tenues à distance les unes des autres*. »³¹ Le pouvoir dans la colonie procède aussi de l'érection de cette frontière entre l'État et l'indigène le « sans pouvoir ».

Avec la postcolonie, l'objet du commandement n'est plus l'indigène, mais le citoyen ordinaire. Car entre l'État et les détenteurs du pouvoir d'une part, et, d'autre part la société et les individus il n'y a pas l'obligation de conclure un quelconque pacte. Cependant la genèse de ce commandement, est le fruit, selon Mbembe, d'une recomposition de l'organisation coloniale et des pouvoirs ancestraux, qui génèrera cet État qui est « *une prodigieuse machine créatrice et régulatrice des inégalités* »³². Des luttes des indigènes, contre le pouvoir colonial, pour leur souveraineté, il ne subsiste que des psalmodies sur les considérations erronées de l'Occident. Particulièrement, sur la capacité de l'Afrique à exercer le pouvoir, à exprimer son identité. Ces « nouveaux » citoyens tentent d'apporter la preuve que des ombres sont encore aujourd'hui derrière des pseudo pouvoirs (africains) et qu'il n'y aurait pas de pouvoir légitime sur ces terres, puisqu'ils constituent la majorité, les sans-pouvoir, qui doit essuyer la violence de l'État qui l'empêche de s'organiser en un pouvoir.

Ce plaidoyer du pouvoir-être s'est mué en un culte de la victimisation, dans lequel se perpétue la partition de l'espace politique mondial, en nous mettant à la portée des critiques de certains

³⁰ M. Maesschalk, « Ethique décoloniale; libération et subjectivation. En dialogue avec Enrique Dussel, (article accessible en sille sur http://www.academia.edu/4082626/Ethique_d%C3%A9coloniale_lib%C3%A9ration_et_subjectivation._En_dialogue_avec_Enrique_Dussel).

³¹ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013, p. 103.

³² A. Mbembe, *Essai sur la postcolonie*, *Ibid.*, p. 72.

regards occidentaux, qui catégorisent notre pensée comme des plaintes élaborées du Sud, c'est-à-dire un agrégat des amertumes de la région pauvre du monde. Il devient ainsi possible d'expliquer toutes les carences, tous les échecs et même de trouver les responsables de tragédies locales à l'étranger.

Alors même qu'il est par exemple plus aisé d'inférer le déraillement d'un train, à partir d'un dysfonctionnement technique, d'une négligence ou encore de la malveillance mystique des oncles de M Mbembe qui habitent près des lieux de l'accident, par une démonstration rapide, le coupable qui a rang de commanditaire, va se trouver à des milliers de kilomètres. Le sujet ici se disqualifie lui-même de son propre champ historique étant donné qu'il refuse de voir son engagement dans l'action.

Sortir de ce mode de pensée qui oppose systématiquement les intérêts du « nous-les-opprimés » à ceux des autres est un préalable pour discuter notre devenir « être par soi et pour soi-même, par l'articulation de l'avoir et du faire, selon un ordre qui élimine la violence et l'arbitraire³³ ». Ce qui est premier, c'est la nécessité de « *rendre problématisable la question d'un mode de relationalité qui ne se réduit pas en un jeu de miroir, mais engagerait à la genèse d'une communauté de subjectivation des vivants*³⁴ », autrement dit, nous n'aurions d'autre possibilité que de cesser d'ignorer le bien-être où la misère qui affecte chaque partie du monde. Les « autres » sont toujours une partie de notre champ d'action. Et la globalisation est aussi une modalité qui devrait, à priori, taire tout scepticisme sur la communauté-monde ; la terreur ou le réchauffement climatique qui s'exportent aisément au mépris des frontières, apportant la preuve que celles-ci ne peuvent protéger contre ce qui est une partie de nous.

Il n'est donc guère opportun de s'interroger sur le moment où les décolonisés prendront le pouvoir, ni d'identifier les similitudes avec le colon, cette question nous conduit au mimétisme et à la pseudo-émancipation. « Nous avons le droit de nous gouverner comme vous, comme vous qui avez vendu cher votre liberté nous avons la même aspiration à la liberté » est un crédo obsolète.

La dé-colonialité est la suite qui promeut une éthique de la coresponsabilité, c'est peut-être aussi le moment d'une modernité sans couleur, sans maîtres. L'existence politique, juridique internationale et nationale sont des conquêtes louables et les artisans, les martyrs de nos nations ne sont même pas encore suffisamment salués, non pas que leurs combats sont ignorés, c'est davantage parce qu'il n'est pas achevé. Suffit-il encore aujourd'hui de plus être colonisé alors même que cette modalité gouverne les rapports au sein de nos communautés ?

2. À la périphérie le harem

Le rang de périphérie, le rôle de victimes, l'auto-interdiction de se questionner empêchent de voir que les problèmes actuels de la post colonie sont certes nés dans la colonie, mais en partie seulement. Ils partagent leur parenté avec la tradition qui a précédé le moment colonial. Les insuffisances constatées sont aussi le fruit d'une collaboration avec cette modernité qui est attribuée à l'étranger.

Toutefois nos gestes restent soumis en premier à des réponses locales, ce qui ne les rend pas pour autant uniques, pour Latour « *même le plus rationaliste des ethnographes, une fois envoyé au loin, est tout à fait capable de lier dans une même monographie les mythes, les ethnosciences, les généalogies, les formes politiques, les techniques, les religions, les épopées et les rites des*

³³ F. Eboussi, *La crise du muntu*, Karthala, Paris, 1977, p. 22

³⁴ M. Maesschalk, *La cause du Sujet*, col. « Critique sociale et pensée juridique », nr. 1, Peter Lang, Bruxelles, 2014, p. 54.

peuples qu'il étudie ³⁵». Il faut dès lors envisager tout élément à l'intérieur d'un réseau et soumis aux conditions de son contexte, sans pour autant s'étonner de le retrouver ailleurs, puisqu'il est toujours question de sociétés humaines. La colonie est en cela une construction rendue nécessaire pour le déploiement de la modernité européenne, pour autant la colonie peut à l'intérieur d'elle-même constituer un autre réseau de compréhension qui est distinct de la métropole sans être complètement coupé de celle-ci.

La colonie comme ordre symbolique est une structure qui a besoin d'être entretenue fortifiée, différents éclairages mettent en évidence cette économie comme une définition du rapport de l'homme, en l'occurrence européen, au réel. La colonie est donc aussi un système de pouvoir. Un discours sur la natalité dans le Sud notamment en Afrique vient illustrer de manière adéquate que ce pouvoir est un bio-pouvoir.

Les réactions qu'il provoque viennent rappeler cette posture schizophrène portée, par ceux qui se sont mis en branle pour voler à la rescousse de leurs sœurs, leurs filles de leurs femmes. En se lançant à l'assaut de l'obscurantisme intellectuel qui entretient cette grande nuit dans laquelle les Africains sont assignés et se complaisent, A. Mbembe sera de ceux-là, lui qui sont depuis partis en guerre contre les prophètes de la victimisation, du misérabilisme, à la place, ils nous proposent effectivement de conquérir le futur en l'inventant en lui donnant un corps, une couleur et un sens que nous aurons choisis et qui sera notre façon d'habiter l'actualité de notre monde.

Mbembe s'efforce donc de rappeler à ceux qui s'en écartent, la dynamique de l'histoire qui est circonstancielle, mais qui a toujours besoin de mains humaines pour s'écrire. Aussi grâce à lui et à ses paires point de repos pour l'intendance du temple, car à chaque fois que des hommes s'arrogeront le droit de réduire d'autres à leurs insuffisances conjoncturelles, à ignorer la légitimité et l'égalité de leurs aspirations au bien-être, les critiques de la raison nègre iront, si cela est nécessaire, jusqu'à déchirer leurs vêtements, comme le fit Caïphe lui-même, pour ainsi exprimer une saine colère devant le recul du respect de l'humain, parce qu'il s'agit d'un outrage.

Cette posture qui consiste lorsqu'on se situe en Occident de parler des Africains, de ses grands enfants en rappelant qu'ils n'ont pas encore suffisamment intégré le sens de l'histoire et de l'actualité, mobilise une énergie qui fait défaut lorsqu'il s'agit de mettre en évidence de nouveaux lieux de la colonisation. En l'occurrence celle des femmes, de leur corps, de leur volonté.

Mais aucune brise ne vient remuer les penseurs de la modernité africaine, du continent de l'avenir quand il s'agit du traitement que la société réserve aux femmes, aux Africaines en particulier, ont-elles moins droit à la dignité d'êtres critiques, avides de liberté, porteuses de rêves et de choix ? Dans cette sous-région de l'espace public, les blasphèmes ne se valent pas. Certes il faut appeler à laisser tranquille le ventre des Africaines³⁶, mais quand s'agira-t-il pour nos sociétés africaines de laisser tranquille l'expression de leurs choix sans qu'il s'agisse nécessairement d'habitudes importées ?

³⁵ La difficulté que nous tentons de relever est celle-ci ; la colonie et l'entité colonisatrice ont des rapports de production inhérente à la dépendance de la structure impérialiste. Toutefois leur évolution est différente sur le plan de l'enrichissement, et plutôt que de se limiter à un rapport d'exploitation de l'une par l'autre, il faut y lire la possibilité d'une différenciation, d'une rupture ou du moins d'une mutation des rapports. Il ne s'agit pas de se contenter de relever les problèmes d'évidement d'un réservoir, même si la colonie est à l'origine un lieu de prélèvement. Tout en gardant cette image mécanique il ne faudrait pas ignorer que l'approvisionnement peut être rompu de la même manière qu'il a été au début de la colonisation factuellement organisé. Et de la même manière toute l'organisation de ces rapports est susceptible d'être repensé. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991, p. 15.

³⁶ A. Mbembe, « Macron et l'Afrique: "Indiscipline verbale, vacuité intellectuelle ou cynisme ?" »

(Article accessible en ligne sur http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/macron-et-l-afrique_1926810.html)

Nos communautés qui subliment leur rôle de suivantes, mais non moins de subalternes, au service de l'autre ont droit à l'indulgence ou à la cécité de nos penseurs de l'authenticité africaine cette particularité construirait notre identité, car si nous admettons qu'une femme est faite pour être épouse c'est-à-dire, mère, cuisinière, femme de ménage, cultivatrice, mobilier d'alcôve ce n'est pas un blasphème c'est juste que « nous sommes africains » ce qui justifie que nos femmes sachent rester dignes et sages. De la même manière que les Africains soient plus souples quant à la notion du temps par exemple qui serait chez eux plus élastique. Au regard de Mbembe fustiger le ventre des Africaines serait du nanoracisme³⁷, qu'en est-il de leur infantilisation permanente ?

Mais qu'en est-il de cette macro-ségrégation entre les sexes en Afrique...silence.

Il ne s'agit pas ici de stéréotypes ordinaires qui sont construits à partir des expériences résiduelles de contact entre peuples différents. En mettant en exergue la surfécondité des femmes africaines, cela est vite identifié comme une intolérable infamie si l'interlocuteur vient d'ailleurs, car ce qui procèderait d'une tare civilisationnelle est un jugement qu'il faut condamner énergiquement. Et pourtant les grandes muettes ce sont les femmes africaines qui sont habituées à ce type de considérations, qu'elles n'apprécient pourtant pas. Elles ont appris à taire leur indignation, à accepter leur place dans le cosmos à respecter ce que la nature a prévu pour elles. Des épouses, des amantes plaisantes, des mères (peut-être 7 ou 8 enfants), des cuisinières, de parfaites ménagères. Comme le nègre elles sont des résignées.

Sur le continent fleurissent des initiatives pour promouvoir l'autonomie des citoyens, leurs droits. Toutefois les puissants arguments sur les apports de la démocratie pour le développement de l'Afrique vaudraient-ils seulement pour une catégorie d'anciens colonisés ? Celle de l'homme-mâle-dominant gardien du patriarcat. Pour la femme l'autodétermination ne serait pas un besoin impérieux. Mbembe défend cette indépendance politique qui légitime les ambitions économiques des peuples africains contre le grand capital qui impose sa tyrannie, ses valeurs, ses priorités aux pays pauvres, mais pourtant pourvoyeurs de matière première autrement dit d'énergie qui entretient la machine économique mondiale.

En revanche alors que délibérément nos sociétés continuent de se priver de l'apport politique de toute une partie de leurs forces, que le respect et la dignité qui leur est réservée sont toujours tronqués puisqu'elle va dépendre d'un homme, point d'offuscation. Sur celles-là le rideau du temple ne se déchire toujours pas³⁸. C'est là que se situe le miracle. La démocratie voudrait se construire en Afrique sans que la société acquière certaines « habitudes » à savoir reconnaître à tous des droits homme ou femme. Autant « il est impossible de penser l'humanité et la planète en l'absence de l'Afrique ³⁹ », autant il devrait être impossible de penser la démocratie en Afrique à l'exclusion de celle des femmes.

Nos penseurs dont vous êtes se sont insurgés de la persistance dans des discours actuels, de cette dualité du monde qui situe dans l'hémisphère occidental ceux qui seraient « à l'origine d'une idée de l'être humain possesseur de droits civils et politiques lui permettant de développer ses pouvoirs privés et publics comme personne, comme citoyen appartenant au genre humain[; et]

³⁷ A. Mbembe, « Macron et l'Afrique: » Indiscipline verbale, vacuité intellectuelle ou cynisme ? « » (Article accessible en ligne sur http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/macron-et-l-afrique_1926810.html)

³⁸ « *Marc a mis en œuvre cette image fondamentale avec tout ce qu'elle pouvait avoir de charge négative et positive ; un voile qui se déchire de haut en bas c'est en même temps la destruction irrémédiable et une ouverture décisive* ». P. Lamarche, « la mort du Christ selon Marc, (Article accessible en ligne sur <http://www.nrt.be/docs/articles/1974/96-6/1203-La+mort+du+Christ+et+le+voile+du+temple+selon+Marc.pdf>). C'est cette interprétation de P. Lamarche que nous tentons d'appliquer à la quête d'émancipation des femmes qui espèrent accéder après les autres colonisés à la une vie politiquement qualifiée, en faisant disparaître symboliquement cette frontière qui les maintient à l'écart.

³⁹ A. Mbembe, « L'Afrique doit redevenir son propre centre », 2016, interviewé par Afrique Culture (Article disponible sur <http://www.france24.com/fr/20161103-achille-mbembeafrique-forte-ateliers-pensee-Dakar>)

« le Reste », lieu de la « *manifestation par excellence de l'existence objectale*⁴⁰ ». Ce qui jadis légitimait l'entreprise coloniale, aujourd'hui justifie le paternalisme vis-à-vis des jeunes pays qu'il faut accompagner, aider, protéger et parfois réprimander. La violence peut moralement servir ce noble projet.

L'Afrique est encore le nègre du monde et elle doit s'employer à se défaire de cette tare historique de même que la question du genre dérange, si elle est posée pour remettre en question le statut de la femme comme nègre de l'homme.

La comparaison est peut-être exagérée, mais la violence physique et symbolique qui s'applique à la « négresse » s'appuie sur une justification morale similaire. Il s'agit aussi d'une catégorie éternellement subalterne, aux aspirations puériles, politiquement non qualifiée, qu'il faut aider, protéger et tout autant réprimander. C'est un nègre qui est né à l'intérieur de la catégorie du nègre, il ne s'agit pas simplement de l'autre genre, c'est une autre construction, un autre état politique dont la parenté avec le nègre sujet de race, construction politique est autorisée.

La négresse est entourée de cette opacité que nous voulons comparer à cet « énorme sarcophage où la lumière est incapable de se retourner et les membres inaptes à permettre le déplacement⁴¹ » il en est ainsi de la maturité politique et civilisationnelle de l'Afrique, comme de la majorité politique de la femme cette éternelle non adulte. Le substantif nègre quand nous ne le contestons pas nous le revendiquons c'est aussi le cas du terme « femme ».

Mais ce que nous voulons relever de tout ceci c'est qu'au-delà de la catégorie structurellement générée par un système de domination entre le colon et le colonisé ou entre le nègre et sa négresse c'est tout le rapport entre le sujet et autrui que nous devons questionner. En nous limitant au besoin d'autonomie à la quête de liberté et de reconnaissance des peuples indigènes vis-à-vis de l'administration ou à la revendication de droit des femmes auprès de la puissance écrasante de leur congénère, et bien loin de la volonté de renégocier les rapports entre les pays économiquement très avancés et ceux dits très pauvres, il ne faut pas ignorer la question principale ; c'est l'altérité qui est en jeu.

Alors que la raison nègre disqualifie moralement et instrumentalise ce qui n'est pas identique à soi⁴², la raison genrée définit ce qui est *après soi*. À travers cette épistémologie ségrégationniste, ce n'est pas seulement la femme au sein d'une société patriarcale, c'est le travailleur, l'ouvrier qui produit, mais qui vient après le patron et l'indice boursier, ce sont ceux qui sont au pouvoir, leurs familles, leurs amis, leurs alliés et les citoyens ordinaires.

Nous avons de la peine à nous convaincre que les moustiques qui perturbent le sommeil des honnêtes habitants de Douala, cet ancien comptoir colonial, soient le fait de la colonisation. Si la décolonisation entendait sonner le glas du paternalisme des métropoles sur leurs possessions, la décolonialité doit nous enjoindre à imaginer, à créer une nouvelle organisation qui instaure politiquement de nouvelles relations entre les sujets. C'est peut-être le moment de notre modernité non pas comme le processus qui pour se perpétuer devait porter un projet impérialiste, mais comme à son origine une émancipation du sujet de ce qui le précède et le constitue. Se donner l'autorisation de s'écarter de soi. Il ne s'agit pas de bannir un passé, mais d'envisager un futur avec ses attentes et ses exigences en commençant par apporter des réponses aux questions actuelles le genre est une parmi tant d'autres.

Parlons de l'impuissance des élites intellectuelles à éclairer le processus historique dans une construction abstraite de changement.

⁴⁰ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013, p. 25.

⁴¹ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 83.

⁴² *Ibid.*, p. 51.

Pourquoi en sommes-nous encore à revendiquer une vision du monde originale ? C'est peut-être parce qu'elle n'est pas parvenue à s'incarner efficacement dans ce moment de l'histoire où le langage est articulé par des démonstrations de preuves de sa puissance. Ce manque n'est pas imputable à l'absence d'agents éclairés, mais davantage à la difficulté à traduire dans le champ social, politique ou juridique des dispositifs nouveaux. C'est leur création récente qui est leur principale qualité et non le fait qu'ils soient des productions importées. Il est impossible de nier le long processus historique qui a abouti à la reconnaissance des droits des citoyens d'un état. Leur réalisation dans les états africains ne pouvait pas survenir au terme d'un simple parachutage de dispositions écrites, elles devaient aussi trouver un terrain propice.

L'approche du contexte inapproprié, ou insuffisamment préparé, mature rappelle les descriptions anciennes de la conscience des personnes de couleur comme étant dépourvue d'universalité, car encore au stade de l'enfance⁴³. Ce n'est pas le cas ici il s'agit plutôt de souligner le travail d'appropriation d'outils qui peuvent entrer dans la satisfaction de besoins locaux, ou qui apparaissent alors que les aspirations autochtones sont depuis longtemps clairement formulées.

Pour surmonter la difficulté de l'objet étranger, il nous revient au préalable de rappeler que le mouvement peut être effectué dans les deux sens, si sont prises en considération la nature des attentes sociales ou politiques humaines qui sont à même de traverser les hémisphères. La qualité de l'école en tant qu'organisation des autres, de l'occidentalité de ses produits de son inadéquation au contexte permet de formuler les critiques réactionnaires à l'endroit de la modernité africaine.

3. Pour que le geste soit une manifestation du discours...

Le legs de l'État colonial n'est pas épuisé, la violence est toujours au service de la classe gouvernante, et en l'occurrence du genre dominant. Elle n'est pas seulement physique, mais les divisions sociales économiques et juridiques viennent rappeler la démarcation entre les membres de la communauté. Jadis il y avait une partie de la ville éclairée, toujours propre à l'opposé d'une autre obscure et sale. Après la pluie des indépendances, il y a toujours deux types de citoyens ; ceux qui peuvent vivre dans un milieu décent et de manière confortable, et les autres qui se contentent des restes des premiers. Ce sont par essence ceux qui sont *après* les autres, tout comme jadis l'indigène existait après le métis, qui lui-même se situait après le colon de souche.

Les blancs sont partis, remplacés par de nouveaux blancs qui ont besoin eux aussi de leurs nègres. Sans remettre en question la spécificité du rapport entre le maître et son nègre, il est permis de montrer la persistance d'étranges similitudes de la condition de celui-ci avec la catégorie du genre féminin en tant qu'il est l'*après-soi* du genre masculin. La femme est le nègre, l'après soi de l'homme, le travailleur est le nègre, l'après soi de celui qui est le propriétaire de l'entreprise ou qui a la majorité des actions, le citoyen ordinaire est le nègre, l'après soi de la classe dirigeante dans nos jeunes républiques où on cultive la banane.

Dans le contexte camerounais le nkwa'a⁴⁴ est l'après soi, le nègre de celui qui vient des hauts plateaux, le « bamenda⁴⁵ » est l'après soi, le nègre du francophone. Dans le système de classe le moins nanti est l'après soi, le nègre de celui qui peut s'offrir ses services celui de la catégorie

⁴³ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1963, p. 75.

⁴⁴ Terme courant par lequel les communautés de l'Ouest du Cameroun désignent les étrangers. L'expression est péjorative puisqu'elle souligne leur nature d'arriérés, de fainéants ?

⁴⁵ Les populations anglophones du Nord-Ouest du Cameroun sont ainsi appelées de manière péjorative, pour les distinguer à partir de leur différence liée spécifiquement à leur culture influencée par leur héritage avec le colon anglais. Il s'agit d'une forme de Tribalisme ordinaire

sociale plus élevée, mais au sein même de nos familles et à la faveur de l'autorité et du pouvoir que confer la filiation, le cadet et l'après soi de son aîné, le nègre de celui qui est né avant lui.

Cet après soi n'est pas directement exprimé, il emprunte la médiation du respect du sacré, de l'autorité des anciens, de l'inaltérabilité des faits qui ont fondé les usages et dont les coutumes actuellement en vigueur constituent les reliques. En entreprenant une archéologie de la violence dans les espaces publics des anciennes colonies, nous pouvons mettre en évidence l'antériorité de la violence, mais davantage sa nature humaine et politique.

La première étape consiste donc à identifier cette violence celle de toute entité ayant la capacité d'agir sur une autre. Ce rapport existe de différentes manières encore faut-il parvenir à l'isoler quelque soit l'origine des acteurs et le lieu où ils se trouvent, le pouvoir s'exerce, se déploie. Il est toujours dynamique, il a toujours besoin de s'incarner même s'il a une apparence immobile. Le pouvoir agit. Dans cette configuration il y a donc la nécessité d'avoir au moins deux catégories celle qui exerce le pouvoir et le lieu où l'objet sur lequel il peut s'implémenter. Car le pouvoir même s'il se distingue du non-pouvoir n'est pas hors de lui. Il est certes « *celui qui décide de la situation exceptionnelle* ⁴⁶ », il est en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis. C'est le paradoxe de la souveraineté, qui rend celui qui a le pouvoir capable de décider de la tuabilité des autres. Mais il peut le décider, mais va-t-il pour autant tuer ceux-là mêmes qui lui ont donné ce droit ? Il est la figure du droit en tant que souverain et il a aussi le pouvoir de décider d'exclure du droit.

Cette puissance peut s'exprimer en excluant, en déshumanisant, en désubjectivant, c'est un potentiel qui doit toujours questionner les conditions du droit soumis à la responsabilité. Ce pouvoir qui est une capacité *en puissance* à agir librement est trop vite transformé en Acte dans une perspective aristotélicienne. C'est quand l'exception sort de l'imaginaire et s'incorpore dans l'espace, elle devient la colonie, le camp, le harem. Là où les individus sont juste des choses, des fonctions sociales, des numéros ou des utérus.

Le harem est un lieu de cantonnement, il rappelle sans cesse la soumission de la vie d'une femme. Sa réduction à la maternité ou à la volupté a conduit à oblitérer sa parole, sa pensée, sa capacité de choix sa nature humaine. Elle est au service d'une machine sociale qui a tout pouvoir sur elle. Elle devient aux yeux de celui qui ne voit pas en elle un autre soi-même, mais seulement une vie nue, comme l'ouvrier aux yeux de son employeur.

Ce parallèle n'est pas pour réduire en faits ordinaires des drames historiques, il nous permet d'identifier de petits espaces qui sont des interstices à travers lesquels la gangrène peut s'installer. Et il vient aussi rappeler que l'autre doit toujours être traité dans notre propre regard.

Ce qui nous intéresse c'est aussi la manière dont il se déploie, comment peut-il s'exprimer au bénéfice des deux parties ? Ou alors, comment garantir l'intégrité de chacune d'elle dans un système où le chef, le roi, le patron, le lieu de l'autorité doit avoir la prééminence sur les autres ? Si nous acceptons volontiers de le sacrifier, de le doter de qualités que la coutume, la tradition ou les ancêtres lui ont léguées, il reste à assurer qu'il ne soit pas autorisé à anéantir ses sujets. Comment créer les conditions de son existence sans qu'il soit capable d'écraser les autres ?

L'une des possibilités consiste à garantir par des dispositifs le fait qu'il a besoin de ces autres pour être. S'ils viennent à disparaître lui non plus n'est pas, mais à l'initiative d'Agamben nous allons tenter dans notre recherche de voir s'il est possible d'avoir un pouvoir qui n'a pas de prise sur la vie nue et qui demeure souverain. Cela est peut-être envisageable si « la vie naturelle en tant que telle – devient ici pour la première fois [...] le porteur immédiat de la souveraineté ⁴⁷ ».

⁴⁶ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988, p. 13.

⁴⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, Seuil, Paris, 1997, p. 139.

La condition de femme, qui n'est pas un adulte social, est un état de résignation et d'acceptation d'interdits et d'exigences dont on finit par s'accommoder. Et dans un contexte où la maternité n'est pas un choix, moins encore la vie conjugale parce qu'elle est par excellence la condition de sa réalisation, un talent qui prévaut sur tous les autres⁴⁸, il est difficile de lui donner une existence autre que celle de l'après soi, du nègre de son maître.

Même dans l'autonomie de son propre corps elle reste soumise à ce devoir d'être et de faire ce qui est attendu d'une femme, de se conformer à une image de la femme en laquelle la communauté se reconnaît. Jusqu'à la couleur sur les ongles, elle traduit parfois inconsciemment un choix qui n'est pas individuel, mais le souhait de son maître, les formes plantureuses ne sont pas une invention des publicitaires de produits occidentaux, ils reflètent les attentes du patriarcat local. Et même lorsque les critères sont formulés par d'autres femmes, il ne s'agit encore que d'une traduction des attentes des maîtres.

La part des femmes... n'est pas négligeable elles sont aussi actrices souvent malgré elles de la transmission de cette image. Si des chaînes les enserrant elles ne sont pas toujours capables de mobiliser la solidarité des ébranlés qui partagent la même condition et décident de se liguer contre un ordre qui les oppresse. Il faudrait pour cela dans le regard de Marx, parvenir au sein de ce groupe à une conscience de classe. Jusqu'ici il n'existe entre les Africaines notamment « *qu'un lien local, où l'identité de leurs intérêts n'engendre aucune communauté, aucune liaison sur le plan national et aucune organisation politique [ils] (elles) ne forment pas une classe* »⁴⁹. Cette identité de groupe n'est pas naturelle il est parfois nécessaire selon Lukacs qu'un élément extérieur soit le catalyseur de cette situation. Un discours ou un bouleversement à l'échelle mondiale peut révéler une situation qui était déjà présente, mais la mobilisation demeure la responsabilité des acteurs concernés.

Les femmes ne sont qu'un des différents lieux où la responsabilité de nos sociétés d'anciens colonisés a peu souffert de l'impérialisme occidental, elle est parfois complètement préservée ou a depuis été restaurée. Si c'est le cas de ce lieu pourquoi la violence et d'autres lieux de domination ne seraient pas d'authentiques productions de nos sociétés subsumées par le contact avec ces individus à l'apparence étrange, venus de loin ?

C'est à cela que nous consacrons notre recherche qui porte sur le caractère sacré du pouvoir et particulièrement sur le fait qu'il n'est pas suffisamment souligné que le pouvoir quelque soit la figure qui l'incarne à savoir, le chef, le roi, le président et dans le point précis des rapports genrés l'homme-maître de la femme est un rapport institué, crée, fabriqué, inventé, pensé, qu'il n'est pas naturel génétique, immuable éternel. Les présidents, père de la nation, guide aussi puissants, compétents intelligents qu'ils soient ont été à un moment de leur existence des êtres vivants ordinaires, fragiles, limités. Ils restent par ailleurs mortels et ne sont donc pas irremplaçables.

Le maître absolu (chef, roi, président, mâle dominant) autoritaire, est une figure africaine, asiatique, européenne qui s'exprime dès lors que les conditions de son instauration sont réunies

4. Le voile du temple ne s'est pas déchiré

La décolonisation est exagérément dépeinte comme le moment qui précède la destruction d'un ancien sanctuaire, lorsque le voile du temple se déchire et que s'inaugure une liaison entre le lieu de souffrance le monde imparfait et la félicité, le royaume du bien-être. Aussi nous voulons

⁴⁸ Mme Brigitte T. professeur de droit à l'université de Tchong (Cameroun) rappelait lors de son cours sur le régime matrimonial qu'à l'extérieur de la discipline qu'elle enseigne le contexte camerounais donne la prééminence à des valeurs qui invalident le contrat dont elle est pourtant en train de détailler les principes, par ailleurs son titre d'enseignante ne représente rien au village puisqu'elle n'est pas mariée et n'a pas d'enfant elle n'est pas accueillie.

⁴⁹ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de minuit, Paris, 1960, p. 84.

enfin poser ce regard sur l'après soi sur d'autres types de nègres sur lesquels tous nous avons du pouvoir.

Après le nègre et son maître blanc, après l'ouvrier et le patron, après la classe de ceux qui côtoient la misère dans leur propre pays devenu indépendant et l'élite qui gouverne et jouit de nombreux privilèges matériels, après la femme et l'homme-le-mâle-dominant, après le cadet et son aîné, dans notre contexte cette image traduit avec toute la puissance nécessaire le rapport de domination, après le « bamenda » et les francophones qui sont à en poste à Yaoundé ; il y a après nous, après moi en tant que bantou qui ai eu accès en premier au circuit de consécration, qui me permet d'utiliser le langage du capitalisme ultra libéral des sociétés industrialisées et qui ai la possibilité de passer des contrats, avec les multinationales et de leur donner le droit de manière forcée ou volontaire d'exploiter mon sol, mon sous-sol et mon littoral.

Après nous les « civilisés », les plus évolués (ou les moins sauvages) il y a les peuples autochtones, il y a les pygmées *baka* du Cameroun (qui sont d'une certaine manière nos « intouchables »), les *lencas* du Honduras, qui n'ont rien demandé, mais à qui il n'y a même pas les restes de notre pré-tention, de notre pouvoir sur le réel, sur l'autre. Cet après soi au moins nous l'avons en partage. Cet après soi subi notre pouvoir notamment de destruction, de jouissance de la nature, il n'a rien à dire, mais il est pourtant pris en compte dans le partage des conséquences du réchauffement climatique.

La posture autoritaire, du colon vis-à-vis de son nègre, de l'homme-mâle-dominant vis – vis de sa femme, du membre de la classe supérieure vis-à-vis de la classe inférieure, du patron vis-à-vis de ses employés, de l'élite dirigeante vis-à-vis de ceux qui sont exclus des arcanes du pouvoir...n'est pas un élément d'importation. C'est la modalité d'un pouvoir qui s'appuie sur la violence pour établir un ordre hiérarchique, la contrainte (le fouet, le salaire, ou la faim) scelle la relation inégalitaire entre les dominants et les autres. Le recours à la contrainte symbolique ou physique invalide le caractère naturel de l'ascendant de l'homme-dominant. Si la force devient un argument, « *c'est parce que l'autorité proprement dite a échoué*⁵⁰ ». Il pourrait renoncer à être un colon pour l'Autre et construire une relation légitime sous la forme d'un partenariat, ce qui constituerait dorénavant la nouvelle tradition, la nouvelle couleur locale.

Les rôles de puissants, d'exploiteurs, de tortionnaires ne sont pas définitifs, il est possible que la situation s'inverse, nous avons tenté ici de souligner que l'exigence du respect de l'autre était une garantie qui pouvait satisfaire le plus grand nombre. L'autre peut aussi exister sans pour autant être un après-soi synonyme de moins que soi. L'autre doit, au-delà des critiques pertinentes... être un autre soi ; un sujet. Mbembe parle de cet « *Autre qui n'est rien d'autre que nous-même*⁵¹ », mais qu'on a tendance à aller trouver toujours loin, hors de soi et qu'on en finit par oublier les similitudes que nous avons avec lui. Il devient possible de lui nier son droit au bien-être matériel, au congé payé, à l'exercice de sa liberté, à son statut d'adulte puisqu'il n'est pas comme soi-même.

Le recours à la structure qui a à son sommet un chef peut répondre à une nécessité pratique de donner un visage au pouvoir, cependant il ne peut se substituer à la collégialité qui sauvegarde le rôle de ceux qui n'ont pas le pouvoir direct, qui sont gouvernés, dans la viabilité de la sacralité du pouvoir. Parce que ce sont les autres qui sont à l'origine de la construction de l'exception, cette différence qui permet à un individu de devenir extraordinaire, *homo sacer*. Ce pouvoir-là qui est dû aux autres et qui est conféré par eux se distingue de « *la sorte de pouvoir que l'on n'exerce qu'au-delà de ses propres frontières et sur les gens avec lesquels on estime n'avoir rien en commun*⁵² », et qui par conséquent n'est pas redevable et ne connaît aucune limite, ce droit

⁵⁰ H. Arendt, « Qu'est ce que l'autorité ? » in *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 123.

⁵¹ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 82.

⁵² *Ibid.*, p. 85.

illimité est celui du despote. C'est le propre du pouvoir qui n'a pas de responsabilité en dehors de celle qu'il s'attribue.

Il s'agit, comme l'institution du monarque absolu, comme l'autorité de l'homme sur la femme, d'une construction politique.

Bibliographie

Ouvrages

Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Vrin, Paris, 2005

Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Seuil, Paris, 1997.

Hannah Arendt, « Qu'est ce que l'autorité ? » in *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972

Fabien Eboussi, *La crise du muntu*, Karthala, Paris, 1977.

Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1963.

Georg. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de minuit, Paris, 1960.

Marc Maesschalk, *La cause du Sujet*, col. « Critique sociale et pensée juridique », nr. 1, Peter Lang, Bruxelles, 2014.

Achille Mbembe, *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique*, Karthala, Paris, 2000.

Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013.

Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988.

Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Seuil, Paris, 1997.

Articles

Paul Lamarche, « la mort du Christ selon Marc », (Article accessible en ligne sur <http://www.nrt.be/docs/articles/1974/96-6/1203-La+mort+du+Christ+et+le+voile+du+temple+selon+Marc.pdf>).

Marc Maesschalk, « Ethique décoloniale ; libération et subjectivation. En dialogue avec Enrique Dussel, (article accessible en ligne sur http://www.academia.edu/4082626/Ethique_d%C3%A9coloniale_lib%C3%A9ration_et_subjectivation._En_dialogue_avec_Enrique_Dussel).

Achille Mbembe, « Macron et l'Afrique : "Indiscipline verbale, vacuité intellectuelle ou cynisme ?" »

(Article accessible en ligne sur http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/macron-et-l-afrique_1926810.html)

A. Mbembe, « L'Afrique doit redevenir son propre centre », 2016, interviewé par Afrique Culture (Article disponible sur <http://www.france24.com/fr/20161103-achille-mbembeafrique-forte-ateliers-pensee-Dakar>)

Achille Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », in *Politique africaine*, 2000/1 (N° 77), p. 16-43 (article accessible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-1-page-16.htm>).

Nelson Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », in A.Castro-Gómez et R. Grosfoguel (eds.),El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Ilesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.



Repas dans Louvain-la-Neuve, au libre choix des participants



14 h 15 – 16 h 30 : Panel 2 – Acteurs connectés du changement

Sous la responsabilité de :

Quentin Jouan (LaRHIS), Vincent Delcorps (LaRHIS), Lionel Francou (CriDIS),
Elisabeth Lagasse de Lochet (CriDIS), avec Solange Lusiku (Le Souverain) et l'AGL

La Grange

Ce panel est façonné par la rencontre de deux ambitions. La première est d'offrir à Achille Mbembe un panorama de la recherche en construction au sein de notre institut et, plus particulièrement, des mains de jeunes chercheurs. La seconde est de montrer comment cette recherche fournit un riche potentiel pour répondre aux nombreux défis intellectuels soulevés par Achille Mbembe. Plus spécialement, nous sommes soucieux de proposer une réflexion qui tente autant que possible de s'affranchir des contingences historiques et géographiques particulières, ainsi que d'un certain eurocentrisme sous-jacent. Récemment, Achille Mbembe nous invitait à ne pas tracer de frontières « entre ici et ailleurs », tout en rappelant « il n'y a jamais eu qu'un seul monde »⁵³. Comment, au sein de ce monde, des acteurs vivant à des endroits et des époques différentes se sont-ils montrés acteurs de changement ? Quels points communs et quelles différences décèle-t-on dans leur appropriation d'enjeux communs ? Quels liens et échanges établissent-ils avec des acteurs n'ayant pas été immergés dans les mêmes cultures ?

Dès les premiers jours de cette année 2017, Achille Mbembe écrivait : « Le propre de l'humanité, c'est le fait que nous sommes appelés à vivre exposés les uns aux autres, et non enfermés dans des cultures et des identités »⁵⁴. Ce panel a pour vocation de montrer qu'il est possible, par la recherche universitaire, de nous exposer les uns aux autres.

Pour établir ce dialogue diachronique entre espaces, ce deuxième panel sera découpé en trois temps :

2.1. Théologie et libération

2.2. Mobilisations urbaines

2.3. Genre, économie informelle et migrations

⁵³ Achille Mbembe, « L'identité n'est pas essentielle, nous sommes tous des passants », *Le Monde*, page consultée le 17 mars 2017 : http://www.lemonde.fr/idees/article/2017/01/24/nuits-des-idees-achille-mbembe-l-identite-n-est-pas-essentielle_5068460_3232.html

⁵⁴ *Ibid.*

2.1. Théologie et libération

« Chrétiens de gauche et paysans engagés face à la nuit néo-libérale : le messianisme révolutionnaire de la théologie de la libération »

par Luis Martinez Andrade (sociologue, CriDIS)

Je voudrais commencer ma communication en faisant miens les propos de Jean-Marc Ela (1994, p. 126) qui a écrit : « Mais dans les pays qui ont, pendant des siècles, tiré d'immenses profits de l'odieux commerce d'hommes, la question n'est en général, évoquée qu'à travers des périphrases hypocrites. Lié au génocide des Indiens au cours de l'hécatombe de la conquête de l'Amérique par les Européens, *le commerce du "bois d'ébène" est la conséquence du développement des grandes plantations coloniales qui contribuèrent à la production des richesses en Occident.* Le système dure tant qu'il ne freine pas le développement du capitalisme ». Si nous avons choisi ce passage de son *Afrique : l'irruption des pauvres* c'est parce que, dans une période où la victoire du capitalisme était célébrée comme la conséquence logique de l'Histoire, ce sociologue et théologien camerounais n'hésitait pas à pointer du doigt le rôle de l'Europe dans l'exploitation des autres peuples. Par ailleurs, il est important d'observer que, cette même année, dans les montagnes du sud-est du Mexique, une armée composée par des indigènes a vu le jour : l'Armée zapatiste de Libération nationale (EZLN).

À notre avis, pour saisir la portée des mouvements de libération de l'Amérique latine, nous devons prendre au sérieux trois éléments : 1) la reconfiguration de la triade modernité/capitalisme/colonialité ; 2) l'*ethos* anticapitaliste, anti-impérialiste et anticolonial des peuples et des communautés en lutte ; et 3) la dimension subversive de la religion. Ainsi, nous allons développer notre exposé en trois moments. *Primo*, nous aborderons les principales thèses d'un courant de pensée connu comme « décolonial » afin de montrer l'importance de la *Conquista* du « Nouveau Monde » dans la configuration d'une subjectivité moderne/coloniale. *Secundo*, nous expliquerons de quoi le christianisme de libération est le nom. *Tertio*, nous examinerons le cas de la théologie de la libération comme expression d'un messianisme révolutionnaire. Il va sans dire que nous essayerons d'établir un dialogue avec certaines propositions faites par Achille Mbembe.

1. « Sortir de la grande Nuit » de la modernité/colonialité réellement existante

Pour Achille Mbembe (2010, p. 55), la « décolonisation » est devenue un concept de juristes et d'historiens. Autrement dit, l'esprit combatif et l'épine révolutionnaire qui revêtaient ce mot furent écartés. C'est ainsi que le désir de la reconstitution du sujet, de la *décolonisation* du monde et de la montée universelle en humanité – au sens fanonien du terme –, qui portaient les luttes révolutionnaires furent effacés pour une nouvelle grammaire néocoloniale. En analysant les processus d'indépendance de l'Afrique, Mbembe observe que la décolonisation ne fut pas une rupture avec le *continuum*, mais plutôt un *non-événement* : en se reconfigurant, le patron de domination a consolidé une structure ontologique aussi bien que socio-économique qui bénéficie aux pays du Nord. De surcroît, nous dit Mbembe (2010, p. 91), « la domination coloniale fut comparable à un état de guerre. Dans bien des cas, celle-ci prit la forme d'une guerre permanente et de basse

intensité (...) De cette confrontation, les indigènes sortirent le plus souvent rompus, défaits et défigurés ». La période coloniale/moderne représente bel et bien une catastrophe pour les peuples nonoccidentaux et un holocauste permanent pour les communautés indigènes, selon le sens dégagé notamment par Todorov (1982, p. 13) et surtout par Dussel (2001). D'où la nécessité de détruire la matrice de domination et exploitation qui date de plus de cinq cents ans. Si le renversement de cette structure passe, selon Mbembe, par une sorte de « grève morale »⁵⁵, il est important aussi de prendre en considération un projet politique radical que visent à remettre en jeu les valeurs d'usage, la propriété collective, la démocratie participative et la socialisation des moyens de production. Ce projet peut être nommé « socialisme indo-américain » (José Carlos Mariátegui), « trans-moderne » (Enrique Dussel), « bio-civilisation » (Leonardo Boff) ou « Eco-socialisme » (Michael Löwy, Hugo Blanco, etc.).

Par ailleurs, nous devons mentionner que dans la première moitié du XX^e siècle, notre *maître à penser* José Carlos Mariátegui (1969, p. 58) avait souligné le fait que le problème de la terre et le problème indien possèdent « un caractère fondamentalement économique ». Ainsi, ce marxiste convaincu et avoué déclare que : « c'est surtout sur le plan de l'économie que la Conquête marque une rupture dans l'histoire du Pérou. Sur ce terrain, plus nettement qu'en aucun autre, la Conquête apparaît comme une solution de continuité » (Mariátegui, 1969, p. 58). La Conquête de l'Amérique est la toile de fond non seulement de l'émergence d'une subjectivité moderne occidentale, dont l'*ego conquiro* (je conquis) est le préalable d'un *ego cogito* (je pense), mais aussi de la constitution d'un *système-monde moderne* (Wallerstein, 2006).

Si le premier moment constitutif de la « colonialité du pouvoir » a vu le jour au XVI^e siècle dans le cadre de *La Conquista* et de l'évangélisation, elle a reçu un second souffle au début du XIX^e siècle lorsque l'élite blanche, à son tour, a pris le contrôle de l'appareil de domination : l'État. Il s'ensuivit une reconfiguration de la pyramide sociale somatiquement différenciée qui maintenait les indigènes et les noirs tout au bas de celle-ci. Ainsi, la race en tant que catégorie de pouvoir a contribué à la recomposition de la société latino-américaine. Force est de reconnaître que la « colonialité du pouvoir » a aussi bénéficié aux groupes de créoles et de métisses à la peau moins foncée. Par conséquent, les indigènes et les noirs restent dans l'extériorité ontologique du système. Il s'ensuit que la reconfiguration de la « colonialité du pouvoir » n'est pas étrangère à la logique du capital, du moins à celle qui articule le centre et la périphérie.

D'emblée, José Carlos Mariátegui soutient que les bases économiques de la République ont contribué à la consolidation entre le fossé entre l'Europe et l'Amérique latine. À ses yeux, à la suite des indépendances les gouvernements démo-libéraux n'ont pas éliminé la féodalité et l'abolition de l'esclave a été lettre morte. Ainsi, « l'obstacle, la résistance à une solution se trouve dans la structure même de l'économie péruvienne. L'économie du Pérou est une économie coloniale. Son développement est subordonné aux intérêts des marchés de Londres et de New York. Ces marchés voient dans le Pérou une réserve de matières premières et un emplacement pour leurs manufactures » (Mariátegui, 1969, p. 93). Il est donc clair que pour Mariátegui, dès la Conquête, l'économie de l'Amérique latine en général, et l'économie du Pérou en particulier, sont subordonnées à la logique du capital. Du même coup, Mariátegui va mettre en lumière le lien entre la race et la classe : « Il était possible à l'aristocratie foncière européenne d'accepter une conception et une pratique nouvelles dans ses relations avec le paysan. La conviction orgueilleuse et bien enracinée chez le blanc de l'infériorité des hommes de couleur s'est opposée, en Amérique, à cette évolution » (Mariátegui, 1969, p. 86). C'est pour cette raison que l'analyse du rôle de « la barrière de la race »⁵⁶ est incontournable.

⁵⁵ « La grève morale est une forme d'insurrection. Elle commence par une subversion des relations mentales qui soumettent le sujet à une tradition faite loi et nécessité. Son objectif est de briser les forces mortes qui limitent les capacités de vie. » Mbembe (2010, p. 242).

⁵⁶ En abordant la tension entre race, culture et nation dans l'identité française, A. Mbembe (2010, p. 67) observe que :

Depuis plus de vingt ans, un réseau de chercheurs principalement latino-américains a développé des outils analytiques à partir d'une approche interdisciplinaire et sociohistorique permettant de mieux appréhender le phénomène de la modernité. Plus présent dans les débats anglophones et hispanophones, ce réseau commence à entrer de plain-pied dans l'espace francophone. Parmi les protagonistes de la « communauté d'argumentation Modernité/Colonialité » (Restrepo et Rojas, 2010) qui apportent un éclairage nouveau sur la forme moderne, capitaliste et coloniale de l'Amérique latine, nous trouvons des penseurs tels que Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo et Enrique Dussel. En articulant leur réflexion autour du concept de « Colonialité du pouvoir », ils montrent le lien entre la modernité hégémonique et la conquête de l'Amérique, ainsi que ses implications sur la « racialisation » des sujets subalternes.

Le concept de « colonialité du pouvoir » fut proposé par Aníbal Quijano (1998) pour se référer à la structure de domination et d'exploitation imposée depuis la conquête de l'Amérique du XVI^e siècle à nos jours. Ce concept fait référence à l'imbrication dynamique des phénomènes économiques et des processus socioculturels de *racialisation* dans les rapports de pouvoir et de savoir qui se mettent en place à partir de l'époque moderne, c'est-à-dire à partir du XVI^e siècle. D'une façon générale, nous pouvons identifier trois reconfigurations de la « colonialité du pouvoir » lors de ces cinq siècles : tout d'abord la conquête de l'Amérique, puis la Construction des États-nations monopolisée par des élites blanches et certains groupes métissés et enfin l'hégémonie de l'Atlantique Nord après la Seconde Guerre mondiale.

Nous allons résumer, sans vouloir être exhaustif, les principales thèses du courant décolonial :

1. Modernité, Capitalisme et « Colonialité du pouvoir » sont des phénomènes étroitement liés. Cela dit, la race, la classe et le genre sont indissociables depuis 1492 ;
2. La Colonialité (du pouvoir, de l'être, du savoir et du faire) n'est pas une séquelle de la Modernité, elle en est l'élément constituant. Si la *colonialité* comme « face cachée » de la modernité va de pair avec le capitalisme, alors nous devons concevoir la « postcolonialité » comme étant la partie constituante et non reconnue de la postmodernité. Le postcolonialisme n'implique pas la disparition des vieux modèles de domination, mais bien leur reconfiguration formelle. Si la colonisation représentait les excès de l'accumulation primitive, la postcolonialité exprime quant à elle les symptômes les plus abjects de l'accumulation pour dépossession. En conséquence, les contradictions sont plus aiguës dans la périphérie du système ;
3. La Conquête de l'Amérique (ontologiquement exprimée dans l'*ego conquiro* des conquistadores) a configuré la subjectivité moderne, c'est-à-dire qu'à partir du XVI^e siècle, la « volonté du pouvoir » de l'européen déployée au détriment des peuples non occidentaux a créé une nouvelle toile de fond pour les relations sociales établies dans l'Amérique latine ;
4. La différence entre colonialisme et colonialité réside dans ce que le premier fait référence à la domination imposée par un pays, une nation ou un peuple sur un autre, c'est une expérience historique, tandis que la colonialité a surgi dans le contexte où le *système-monde moderne* cher à Wallerstein est déjà mis place ;
5. Impulsée par la dynamique du capitalisme, un type particulier de rationalité (économico-instrumentale) se présente comme la raison par excellence. Cette forme de rationalité a réduit les peuples et la nature à l'état de choses. C'est pourquoi, face à la rationalité económico-moderne, les peuples indigènes et les communautés paysannes opposent une rationalité environnementale, laquelle peut être nommée *Suma Qamaña* ou « buen vivir ».

« la race était à la fois le résultat et la réaffirmation de l'idée générale de l'irréductibilité des différences sociales ».

Or, ce « tournant décolonial » dans la pensée latino-américaine est redevable des apports des penseurs tels que José Carlos Mariátegui, Fausto Reinaga, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Cyril Lionel Robert James, Oliver Cox, Gloria Anzaldúa, Paulo Freire, Clóvis Moura, Silvia Rivera Cusicanqui aussi bien que des constellations intellectuelles comme la théorie de la dépendance, la pédagogie de l'opprimé, la théologie et la philosophie de la libération. Force est de reconnaître que le courant décolonial est loin d'être homogène, car, au sein de cette constellation intellectuelle se trouvent des débats très houleux qui vont de la pertinence du marxisme jusqu'à la construction du pouvoir populaire, en passant par la révolution bolivarienne.

2. Qu'est-ce que le christianisme de libération ?

On est habitué à entendre que la théologie de la libération est l'une des conséquences de l'aggiornamento de l'Église réalisé par Vatican II (1962-1965). Même si ce propos n'est pas faux, il est, par contre, un peu inexact. Certes, l'élection de Jean XXIII (1958) et la révolution cubaine (1959) ont joué un rôle important pour l'émergence, au début des années 1970, de la théologie de la libération, mais il faut rappeler que ce courant théologique est ultérieur à une pratique sociale. Pour le sociologue franco-brésilien, Michael Löwy, la théologie de la libération est « la pointe visible de l'iceberg » d'un large mouvement social et religieux encore plus profond nommé : christianisme de libération. Ainsi, M. Löwy (1998, p. 53) écrit que : « Ce mouvement comprenait des secteurs significatifs de l'Église (prêtres, ordres religieux, évêques), des mouvements religieux laïques (Action catholique, Jeunesse universitaire chrétienne, Jeunes ouvriers chrétiens), réseaux pastoraux à base populaire, et communautés ecclésiastiques de base (CEBs), ainsi que plusieurs organisations populaires créées par des activistes des CEBs : clubs de femmes, associations de voisinage, ligues paysannes ou ouvrières, etc. ». Autrement dit, la théologie de la libération est la conséquence d'une pratique des mouvements sociaux animés par les militants chrétiens entre 1950 et 1962 (Löwy, 1998). Un mouvement encore plus radical que Vatican II, car il se concevait anticapitaliste et anti-impérialiste.

En ce qui concerne l'*ethos* anticolonial et anticapitaliste des communautés indigènes et paysannes, José Carlos Mariátegui était convaincu que « ce n'est pas la civilisation, ce n'est pas l'alphabet du blanc qui exalte l'âme de l'Indien. C'est le mythe, l'idée de la révolution socialiste. L'espoir indigène est absolument révolutionnaire » (Mariátegui, 1969, p. 50). Encore une fois, Mariátegui prenait ses distances d'un certain marxisme eurocentré qui cantonne l'indigène et le paysan dans une position de passivité, voir antirévolutionnaire.

Durant les années 1970 et 1980, l'action combinée des Communautés ecclésiales de base, des militants du Parti communiste et de la Pastorale de la Terre (fondée en 1975), a fortement contribué à une prise de conscience politique dans le monde rural. De sorte qu'en 1985, le Mouvement des sans-terres du Brésil (MST) a fait irruption dans l'échiquier sociopolitique brésilien. Il est intéressant de noter que le MST a toujours su conserver son autonomie bien qu'il ait reçu un soutien non négligeable de la part de l'Église et a été fortement influencé par celle-ci, étant proche de la théologie de la libération.

Le MST devient le sujet de sa propre émancipation en pratiquant une politique offensive de réforme agraire qui consiste à créer des *assentamentos* – parcelles de terre sur lesquelles s'établissent des paysans sans terre bénéficiaires de la réforme agraire. En 2009, on en dénombrait plus de 8000 dans tout le pays. Cependant, le combat du MST ne se limite pas à la possession de la terre ; il vise aussi l'émergence d'une nouvelle société où l'agriculture paysanne, en tant que modèle opposé à celui de l'agrobusiness, sera en harmonie avec la nature. D'une façon générale, ce mouvement paysan essaie de détruire la triade latifundio-ignorance-capital, sur laquelle se fonde le système d'exclusion et de dépossession.

Il est vrai que pour effectuer une véritable réforme agraire, il faut changer les structures actuelles du pouvoir. En ce sens, le MST est conscient du rôle important du débat politique et de la lutte sociale. Contrairement à la logique capitaliste, qui est en train d'épuiser les ressources naturelles, une réforme agraire doit changer les paradigmes de production de l'énergie et des aliments en lien avec la technologie. C'est ainsi que le MST a récupéré les exigences des ligues paysannes brésiliennes des années 1950 et 1960 et œuvre en faveur de la démocratisation de la société, en prenant au sérieux les rapports de pouvoir et les conflits de classes. Ces ligues paysannes avaient pour but non seulement la réforme agraire, mais également la défense des droits des paysans, l'amélioration de leurs conditions de vie et, bien entendu, la construction d'une société démocratique. Par ailleurs, le MST a manifesté sa solidarité avec des groupes indigènes non seulement dans leur combat pour l'accès à la terre, mais aussi dans leur lutte contre l'agrobusiness et la monoculture. En appui à leurs revendications, il garde une distance très critique par rapport aux « projets pharaoniques » de construction de barrages hydroélectriques en Amazonie. Ces projets, qui bénéficient principalement aux élites du pays et aux grandes entreprises transnationales, ont des conséquences environnementales dramatiques.

À contre-courant de la pensée dominante, dans les montagnes du Sud-est mexicain, les indigènes du mouvement néozapatiste continuent eux à lutter pour une société moins oppressive. Depuis 1994, ce mouvement ne cesse d'ouvrir de nouvelles brèches dans la manière d'envisager la politique et de la comprendre. Ces indigènes cagoulés donnent une leçon de dignité dans une société aliénée où les marchandises trônent et dans laquelle la politique prend les allures d'un reality show. En ce qui concerne « la locomotive » (l'idéologie du progrès), ces indigènes soutiennent que : « Si quelqu'un nous demande pourquoi nous ne montons pas à bord de ce train, nous lui répondons « parce que les stations suivantes sont “décadence”, “guerre”, “destruction”, et la destination finale est “catastrophe”. La bonne question n'est pas pourquoi nous ne montons pas, nous, mais pourquoi vous, vous ne descendez pas ».

3. Théologie de la libération comme langage de l'insoumission

En s'appuyant sur une des thèses de Jean Servier, qui soutient que la pensée utopique d'Occident est enracinée dans l'Ancien Testament, le théologien brésilien João Batista Libanio (2006, p. 17) remarque que le peuple d'Israël naquit de l'utopie et de l'espérance. Pour cette même raison, le rôle des prophètes était crucial puisque par le biais de leur voix, la puissance du messianisme s'étendit à nouveau. Bien entendu, ce messianisme s'entend de deux façons, l'une apocalyptique et l'autre critique. La théologie de la libération se méfie avant tout de la première qui, en tant que discours, anéantit toute capacité d'action individuelle. Quant au côté critique du messianisme, celui-ci assume son élan subversif afin de transformer la réalité. En ce sens, le messianisme comme force utopique et critique devient l'un des principaux éléments herméneutiques de cette théologie.

Durant la seconde moitié du XX^e siècle, un courant de pensée à tonalité subversive a fait irruption en Amérique latine. Inspiré des mouvements populaires aussi bien que des luttes des opprimés, la théologie de la libération a développé – et développe encore aujourd'hui – une critique de la formation sociale hégémonique, c'est-à-dire, de la civilisation capitaliste, moderne, libérale et bourgeoise. Nous observons, depuis les premiers écrits des représentants de ce courant (tels que Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Hugo Assmann, entre autres), un réquisitoire de la dynamique meurtrière du capitalisme. Bien que le contexte sociopolitique et culturel dans lequel cette théologie a vu le jour n'est plus le même, il est important de noter que les structures de domination et d'exploitation n'ont pas disparu. Bien au contraire, la « colonialité du pouvoir » contribue non seulement à la consolidation du fossé existant entre le centre et la périphérie, mais aussi à la destruction de la nature.

En proposant une lecture à rebrousse-poil de l'histoire de la modernité, au sens benjaminien du terme, les théologiens et les théologiennes de la libération analysent autant les mythes que les discours qui ont justifié l'oppression de peuples et l'anéantissement des cultures. En s'appuyant sur les contributions des sciences sociales, la théologie de la libération explique les contradictions et antagonismes propres à l'actuelle formation sociale afin de montrer que tout système est historique et, en conséquence, peut être transformé. Ce n'est pas un hasard si cette théologie reconnaît le fait que les pauvres (ou victimes) sont, eux, les sujets de leur propre libération. Ainsi, la théologie de la libération souligne le rôle de la praxis dans les changements sociétaux.

Il est vrai que différents travaux des théologiens et théologiennes de la libération ont retenu l'attention du monde académique dans les décennies 1970 et 1980, mais les perspectives ouvertes (telles que la théologie *queer* de Marcella Althaus-Reid, la théologie de la houe de Joseph Comblin, la théologie de la Terre proposée par Marcelo Barros et Ivo Poletto ou la théologie écologique prônée par Leonardo Boff) sont encore méconnues, du moins au sein du monde francophone.

Il est évident que la théologie de la libération n'est pas un courant de pensée homogène, car, au sein de celui-ci, il y a des positions très variées autour des questions qui vont de la mariologie au marxisme, en passant par la critique de l'anthropocentrisme. Cependant, comme l'a déjà souligné Michael Löwy (1998), il existe certains traits propres de cette théologie, à savoir : la valorisation positive des sciences sociales et leur intégration dans la théologie, la critique du capitalisme, le refus de la privatisation de la foi, la critique de l'individualisme et la critique acharnée de l'idéologie moderne-bourgeoise représentée par le culte du progrès et par la conception quantitative du développement. À partir de cette considération, nous pouvons donc observer que la théologie de la libération est un discours, certes moderne, portant sur la foi, mais qui s'oppose à la logique sacrificielle de la *modernité/colonialité réellement existante*.

De notre part, nous sommes convaincus qu'on ne peut pas comprendre les changements socio-politiques et culturels expérimentés ces dernières cinq décennies en Amérique latine sans faire référence au rôle de cette théologie – création des communautés ecclésiales de base (CEBs), formation de cadres, participation dans les mouvements sociaux (le Mouvement de sans Terre du Brésil), contribution aux luttes de libération (révolution nicaraguayenne), etc. En effet, la théologie de la libération est devenue une référence incontournable et une source d'inspiration inépuisable pour la pensée critique universelle. Audelà des croyances personnelles, la théologie de la libération est considérée, tant par les croyants que par les militants non croyants, comme un discours d'émancipation, car elle insiste sur le fait que le clivage fondamental n'est pas celui oppose les croyants aux athées, mais plutôt celui qui oppose les oppresseurs aux opprimés.

Bibliographie

- Ela J.-M., 1994, *Afrique l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, Paris, L'Harmattan.
- Dussel E., 2001, *Filosofía de la liberación*, México, Primero Editores.
- Libanio J. B., 2006, « Teologia no limiar do século XXI: relevância e função da Soter », dans De Freitas M.C., (dir.), *Teologia e sociedade*, São Paulo, Paulinas.
- Löwy M., 1998, *La Guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Félin.
- Mariátegui J.C., 1969, *7 essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, Paris, Maspero.
- Mbembe A., 2010, *Sortir de la Grande nuit*, Paris, La découverte.

- Restrepo E. et Rojas A., 2010, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Quijano A., 1998, « La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana », dans Briceño R. et Sonntag H. (dirs.), *Pueblo, época y desarrollo. La sociología de América Latina*, Caracas, Nueva sociedad, pp. 139-155.
- Todorov T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris. Seuil.
- Wallerstein I., 2006, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte.

« L'apport de l'Église catholique congolaise aux mutations sociopolitiques sous le régime Mobutu »

par Alain Nkisi (historien, LaRHIS-DVLP)

Le 31 décembre 2016, la Majorité présidentielle et le Rassemblement de l'opposition ont signé, au siège de la Conférence épiscopale du Congo (CENCO) à Kinshasa, un Accord destiné à éviter une grave crise politique à la suite du report des élections prévues en novembre 2016. Cette intervention de la hiérarchie catholique sur la scène politique nationale n'est pas la première. Dès l'époque coloniale, l'Église catholique congolaise a eu une influence considérable sur le pouvoir politique.

Dès les origines, les circonstances ont voulu que l'Église catholique congolaise devienne une force dans l'État. Celui-ci lui confia des tâches qui lui étaient dévolues, notamment l'éducation et l'instruction des masses populaires, la formation de l'élite, le service médical, sous le contrôle et avec les subsides de l'État. Elle joua ainsi un rôle de suppléance en insérant son action dans le plan général de la politique gouvernementale du développement. À l'époque coloniale, l'Église jouait le rôle de l'État. Elle apparaissait comme un État au-dessus de l'État ou un État dans un État⁵⁷. À la longue, cela sera source de malentendus.

1. L'appui de l'Église catholique congolaise au régime Mobutu

En 1960, à peine l'indépendance acquise qu'une crise politique à nulle autre pareille frappe le jeune État jusqu'à la dislocation de la cohésion nationale. La crise fut imputée aux manœuvres du colonisateur. L'Église catholique congolaise fut prise à partie et victime d'une propagande antireligieuse de la part du pouvoir politique.

En 1965, le Haut-Commandement de l'armée prend le pouvoir. Le nouveau régime promet d'assurer le bonheur du peuple, de sauvegarder la cohésion nationale et d'engager le pays dans la voie du développement et du redressement économique⁵⁸. Voilà pourquoi l'Église catholique congolaise, après l'échec des cinq premières années de l'indépendance, apporta son soutien au régime issu du coup d'État militaire.

1.1. Le parti unique comme projet social

La situation chaotique dans laquelle avait sombré le pays nécessitait une discipline de fer pour son redressement. Le nouveau régime supprima les partis politiques et créa un rassemblement de tout le peuple en un mouvement, le Mouvement populaire de la Révolution (MPR) qui deviendra Parti unique. La pensée politique du régime fut essentiellement une philosophie du développement économique et social. Selon le Manifeste de la N'Sele, Charte du MPR, la doctrine du MPR est le nationalisme. Outre le redressement de l'économie, le MPR se veut un mouvement démocratique mettant la liberté humaine au centre de ses préoccupations. Il veut instaurer une démocratie participative où chaque individu prend part à la discussion publique des problèmes de la vie commune⁵⁹.

⁵⁷ Léon de Saint Moulin et Roger Gaise N'Ganzi, *Le discours socio-politique de l'Eglise catholique au Congo (1956-1998)*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1998, p. 31.

⁵⁸ Mobutu, Discours-programme du président Mobutu prononcé le 12 décembre 1965, à Léopoldville.

⁵⁹ Manifeste de la N'Sele publié dans *Etudes Congolaises*, volume X, n°3, pp. 66-79.

La philosophie du régime rejoignit le projet de l'Église catholique congolaise voulant une Église congolaise dans un État congolais. Le nationalisme congolais était un préalable à une Église congolaise.

Les premières réactions de l'Église catholique congolaise contre le régime apparurent lorsque le régime évolua vers une culture politique hégémonique avec des tendances visant à intégrer tous les organes de la Nation à son idéologie⁶⁰.

2. La contestation du régime

2.1. Le premier affrontement entre l'Église et le régime

L'Église catholique voulait contribuer aux efforts fournis par le nouveau régime pour restaurer la paix dans le pays et promouvoir son développement. C'est à cette condition qu'il lui apporta son soutien pour établir sa légitimité. Mais quand le régime commençait à s'éloigner de son projet, la hiérarchie catholique n'hésitait pas à l'interpeller.

À la suite des manifestations des étudiants le 4 juin 1969, le régime prit des mesures visant à briser l'autonomie du mouvement étudiant et assurer au gouvernement et au Parti le contrôle idéologique des étudiants⁶¹. La jeunesse est organisée et contrôlée conformément à l'idéologie du régime. Dès le 12 juin 1969, le régime introduisait l'enseignement de la charte du Parti, le Manifeste de la N'Sele, dans toutes les écoles et à tous les niveaux⁶². Le 30 juillet 1969, le régime décida d'enrôler toute la jeunesse dans le Parti⁶³, supprimant ainsi toutes les associations étudiantes, remplacées par la Jeunesse du Mouvement populaire de la Révolution (JMPR)⁶⁴.

Lors de sa session d'août 1969, le Comité permanent de la Conférence épiscopale dénonça les tendances dictatoriales du régime : « La tendance à la politisation (Parti unique – jeunesse unique – syndicat unique, etc.) déborde donc largement le cadre des écoles et de l'enseignement. Elle concerne toute l'évolution du pays et a des implications très concrètes dans la vie des communautés et des individus. Pareille situation est source de préoccupations et de difficultés pour les Autorités religieuses à tous les niveaux, car c'est à elles que les populations s'adressent spontanément pour obtenir aide et soutien »⁶⁵.

La réalisation du but poursuivi, éduquer la jeunesse en lui inculquant le sens de ses responsabilités pour tout ce qui concerne le développement du pays, nécessitait des cadres. La hiérarchie catholique envisagea une formation systématique de certains éléments de la jeunesse catholique pour les rendre capables d'assumer les responsabilités qui incombent aux cadres de la JMPR. L'enrôlement devait être réalisé partiellement par un engagement accru, au sein de la JMPR,

⁶⁰ Jean-Philippe PEEMANS, *Crise de la modernisation et pratiques populaires au Zaïre et en Afrique*, L'Harmattan, 1997, p. 165.

⁶¹ P. Demunter, *Analyse de la contestation estudiantine au Congo-Kinshasa-Juin 1969- et ses séquelles*, dans *Etudes Africaines du C.R.I.S.P.*, TA n° 132, p. 18.

⁶² Ministère des Affaires Etrangères à Bruxelles, Archives diplomatiques belges : Rapport de l'Ambassade de Belgique à Léopoldville, 1969.

⁶³ L'Église au service de la Nation Zaïroise. Actes de la XI^e assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972, p.113-114 ; Archives de Tervuren : Dossier « L'Affaire Malula » : « *Evolution des rapports entre la JMPR et les mouvements confessionnels. Rappel des directives données par l'épiscopat* », février 1972 : REGIME MOBUTU N°001/05.

⁶⁴ Ministère des Affaires Etrangères à Bruxelles, Archives diplomatiques belges : Rapport de l'Ambassade de Belgique à Léopoldville, 1969.

⁶⁵ L'Église au service de la Nation zaïroise. Actes de la XI^e Assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972, p. 37.

d'éléments formés dans les mouvements de jeunesse confessionnels. Le Chef de l'État approuva cette proposition⁶⁶.

À ce moment, l'autonomie des mouvements de jeunesse était maintenue par rapport au MPR. Il faudra attendre la crise de 1972 pour que soit mise à exécution la décision prise en juin 1969 de supprimer toutes les organisations de jeunesse confessionnelles⁶⁷.

2.2. La crise de 1972

La radicalisation du régime a suscité une attitude d'opposition de la hiérarchie catholique⁶⁸. À partir de 1971, le régime adopta la politique de l'authenticité en remplacement de celle du développement qui avait dominé durant les cinq premières années du nouveau régime. L'authenticité est « une prise de conscience du peuple zaïrois de recourir à ses sources propres, de rechercher les valeurs de ses ancêtres et d'en apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel »⁶⁹. L'Église catholique congolaise soutient l'importance de la lutte contre le mimétisme de l'Occident et la revalorisation de l'histoire et de la culture des sociétés africaines⁷⁰.

L'authenticité ainsi définie ne va pas heurter l'Église catholique. Ce discours rejoint en plusieurs points l'opinion catholique. L'Église et l'État parlent de l'africanisation, du développement de l'Afrique à partir de la situation spécifique de ce continent. Par ailleurs, les intellectuels catholiques du groupe de Conscience africaine auquel appartenait le cardinal Malula, prônaient, dans leur Manifeste de Conscience africaine, une démarche de réhabilitation des valeurs ancestrales⁷¹.

En 1972, une crise grave opposa l'Église catholique congolaise au régime Mobutu. La doctrine de l'authenticité devait se traduire entre autres par le changement des noms des personnes. La suppression des prénoms chrétiens fut le détonateur de la crise. Le 12 janvier 1972, Mobutu abandonna son prénom et adopta le nom d'un ancêtre. Par la suite, tous les Zaïrois durent faire de même⁷².

Alors que le Comité permanent était en réunion en janvier 1972, pour étudier la situation politique de l'heure, intervenait la décision du régime de réorganiser la JMPR en renforçant les mesures des 12 juin et 30 juillet 1969. Le Gouvernement rendit obligatoire l'implantation de la JMPR, non seulement dans tous les établissements d'enseignement, mais aussi dans toutes les institutions privées ayant pour objectif la formation religieuse et sacerdotale (Séminaires, Noviciats, Scolasticats)⁷³. Le Grand Séminaire Jean XIII de Kinshasa devait procéder à l'implantation du Parti en son sein avec élection d'un comité JMPR⁷⁴. Un triple problème se posait : il ne s'agissait pas

⁶⁶ Ibidem, p. 38-40.

⁶⁷ Les relations entre l'Eglise et l'Etat au Zaïre dans Etudes Africaines du C.R.I.S.P., T.A. 145 du 28 décembre 1972, p. 21.

⁶⁸ André Huybrechts et alii, *Du Congo au Zaïre 1960-1980. Essai de bilan*, CRISP, sd, p.155 ; Colette Braeckman et alii, *Congo-Zaïre. La colonisation- l'indépendance. Le régime Mobutu et demain ?* Bruxelles, GRIP-Informations, 1990, p.108.

⁶⁹ Mobutu, *Discours, Allocutions et messages*, tome 2, p. 362-363.

⁷⁰ Comité Zaïre, *Zaïre. Le dossier de la recolonisation*, Paris, L'Harmattan/Bruxelles, Vie ouvrière 1978, p. 90.

⁷¹ Gauthier de Villers, *Histoire du politique au Congo-Kinshasa. Les concepts à l'épreuve*, Academia-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve 2016, p. 106.

⁷² Ministère des Affaires Etrangères à Bruxelles, Archives diplomatiques belges : Entretien Général Mobutu/Ph. Elebe du 15 janvier 1972.

⁷³ L'Eglise au service de la Nation zaïroise. Actes de la XIe Assemblée plénière de l'Episcopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972 : L'Eglise au service de la nation zaïroise, p.22 ; Ngindu Mushete, Le recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre dans Cahiers des religions africaines, volume 8, n° 16, juillet 1974, p. 215.

⁷⁴ Ministère des Affaires Etrangères à Bruxelles, Archives diplomatiques belges : Ambabel Kin à belext Bru, télégramme n° 231 du 23 janvier 1972 : relations Eglise-Etat.

seulement de la formation civique, ni même de la formation politique, mais de l'engagement politique : enrôler les étudiants, organiser leur vie et la contrôler⁷⁵. Face au refus des autorités ecclésiastiques d'exécuter ces décisions, le Grand Séminaire Jean XXIII fut fermé. Les autres maisons de formation sacerdotale et religieuse (séminaires, scolasticats et noviciats) décidèrent de suivre l'exemple du Grand Séminaire Jean XXIII, de ne pas accepter l'installation de la JMPR en leur sein⁷⁶.

2.3. Réaction de l'Église catholique

Le régime et l'Église catholique avaient deux acceptions différentes du concept « d'authenticité ». C'est sur ce front de l'interprétation de la notion de l'authenticité et de son application que l'Église catholique congolaise va mener son combat.

Pour le régime, l'authenticité, recours aux valeurs ancestrales, signifiait d'abord que la personne du Chef soit sacrée. La conception autoritaire du pouvoir qui se dessine déjà trouve son assise sur l'authenticité présidentielle. Ainsi, selon le principe de l'authenticité africaine, il ne peut exister qu'un seul Parti national conforme aux traditions du continent africain, selon lesquelles le peuple obéit à l'autorité d'un seul Chef. Au nom de l'authenticité ainsi comprise, Mobutu peut détenir tous les pouvoirs d'une manière absolue.

L'authenticité est ainsi devenue le mobutisme : pensée, enseignements et actions du Président Mobutu. L'Église catholique réagit à l'authenticité telle que le régime Mobutu la concevait, dans un éditorial de la revue « Afrique chrétienne » du 12 janvier 1972, intitulé « *Authenticité* » et dans un document de 200 pages. L'éditorial, tout en manifestant de la compréhension pour la politique de l'authenticité qu'il approuvait, contenait des critiques à peine voilées à l'égard de la campagne pour l'authenticité⁷⁷. La réflexion visait à l'approfondir, en définir les contours pour qu'elle soit ancrée dans la conscience du peuple⁷⁸.

Dans le document publié en mars 1972, la hiérarchie catholique reconnut le bien-fondé du MPR-JMPR comme cadre de réflexion et d'action pour la promotion humaine du peuple zaïrois. Mais les évêques exprimèrent des réticences sur certains principes ambigus contenus dans le Manifeste de la N'Sele et, par conséquent, susceptibles de contredire son humanisme de très haute inspiration. Le MPR étant un Parti au sens plénier du terme, les évêques émirent des réserves quant à l'obligation établie d'y engager indistinctement tous les nationaux. Ils demandèrent le respect des consciences individuelles et de la mission spécifique de divers membres de la communauté nationale et des groupes sociaux⁷⁹.

L'Église catholique congolaise ne contredit pas l'idée de l'authenticité. Selon elle, l'authenticité doit être un effort de développer un sens national patriotique pour susciter la fierté nationale et la responsabilité civique. C'est un effort de réflexion sur l'avenir et les conditions d'un développement harmonieux dans le contexte africain⁸⁰.

⁷⁵ Archives de Tervuren : « L'Affaire Malula » : « Evolution des rapports entre la JMPR et les mouvements confessionnels. Rappel des directives données par l'épiscopat » : Note sur le MPR-JMPR et le clergé, février 1972, VII-BVRDC : REGIME MOBUTU N°001/05.

⁷⁶ Archives de Tervuren : « L'Affaire Malula », « Le mouvement des rapports entre l'Eglise et l'Etat de juin 1967 à février 1972, Assemblée Plénière 1972, 3e dossier n°4 ; VII-BVRDC : REGIME MOBUTU N°001/05.

⁷⁷ Ministère des Affaires Etrangères à Bruxelles, Archives diplomatiques belges : Ambabel Kin à belext Bru télégramme n°199 du 20 janvier 1972 : relations Eglise-Régime.

⁷⁸ Archives de Tervuren : « L'Affaire Malula », Interview exclusive du cardinal Malula, VII-BVRDC : REGIME MOBUTU N°001/05.

⁷⁹ L'Eglise au service de la Nation zaïroise. Actes de la XIe Assemblée plénière de l'Episcopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972 : L'Eglise au service de la nation zaïroise, p. 202-203.

⁸⁰ L'Eglise au service de la Nation zaïroise. Actes de la XIe Assemblée plénière de l'Episcopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-

Pour décanter la situation, l'Église catholique trouva un compromis. Le 16 avril 1972, le Comité permanent qui s'était réuni le 10 avril accepta l'implantation de la JMPR dans les séminaires et maisons de formation religieuse à condition que les séminaristes, les religieux et les religieuses soient exemptés du militantisme politique et que les autorités politiques respectent la finalité, le bon ordre et la spécificité des séminaires et maisons de formation religieuse. Le Grand Séminaire Jean XXIII fut rouvert dès le lendemain⁸¹.

Après sept mois d'accalmie, les relations entre l'Église catholique et le régime se détériorèrent quand ce dernier reprit les attaques contre l'Église catholique⁸². Lors d'un défilé, le 26 novembre 1972, les jeunes scouts appartenant aux organisations de la jeunesse chrétienne ne portaient pas l'uniforme Mobutu. Le 29 novembre 1972, le régime décida de supprimer toutes les organisations confessionnelles de jeunesse (le scoutisme, le Xaveri, la J.O.C., le Chiro, les guides, la pax romana, etc.) sous prétexte que, la religion étant une affaire privée, elle ne pouvait constituer un critère pour diviser la jeunesse de la grande famille du MPR. Les 20.000 jeunes des associations chrétiennes furent enrôlés d'office dans la JMPR⁸³.

Le régime n'hésita pas à prendre des mesures pour limiter l'influence grandissante de l'Église catholique, laquelle constituait un obstacle à l'épanouissement du mobutisme. Le Président Mobutu devait être le seul souverain du Zaïre. Aucune autre force susceptible de contrecarrer la réalisation de cet objectif n'était tolérée. Aucune puissance, aucun pouvoir, aucun symbole ne pouvait être son égal ou au-dessus de lui.

2.4. La laïcisation de l'espace public

En juin 1974, la fête de Noël fut rayée de la liste des jours fériés légaux. Dorénavant, le jour de Noël était un jour de travail et de classe, même dans les écoles catholiques. Les crucifix et tous les symboles religieux catholiques furent bannis des écoles, des hôpitaux, des tribunaux et des édifices publics⁸⁴. Seule la photo du Président serait affichée dans les bâtiments publics, y compris dans les écoles et hôpitaux catholiques⁸⁵.

Au terme de leur 12^e Assemblée plénière du 16 au 18 janvier 1975, à Kinshasa, les évêques catholiques du Zaïre publièrent deux déclarations retentissantes : une lettre pastorale intitulée « *Notre foi en Jésus-Christ* », proclamant leur détermination à y rester fidèles et une déclaration face à la situation actuelle, un message adressé aux fidèles. Ces deux documents rejetaient les déclarations du Commissaire d'État aux Affaires politiques qui faisait de Mobutu le messie du Zaïre, du MPR une église et de l'authenticité une religion, en affirmant avec force que le Christ était le seul Sauveur⁸⁶.

Les évêques respectaient les deux principes de base, déclarés par l'autorité politique (la laïcité et la politique de recours à l'authenticité). Mais ils notaient que laïcité ne signifiait ni laïcisme ni indifférence religieuse, émettant des réserves sur une certaine interprétation antireligieuse de ces

1972 : L'Église au service de la nation zaïroise, p. 33-34.

⁸¹ Ngindu Mushete, Le recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre dans *Cahiers des religions africaines*, volume 8, n° 16, juillet 1974, p. 216 ; Jean-Bruno Mukanya Kanyinda, op.cit. p. 149.

⁸² Ministère des Affaires Étrangères à Bruxelles, Archives diplomatiques belges : ambabel kin à belext bru 102 du 10-01-75- Crypto- P°6.91.11.

⁸³ Chomé Jules, Mobutu, guide suprême. Après l'ascension, p. 20 ; Histoire du Mouvement Populaire de la Révolution, Institut Makanda Kabobi, 1976, p. 75.

⁸⁴ Léon de Saint Moulin, s.j. et Ngaise N'Ganzi R., o.p., op.cit., 217.

⁸⁵ Ministère des Affaires Étrangères à Bruxelles, Archives diplomatiques belges : Attitude du pouvoir envers l'Église, Bruxelles, 30-12-1974.

⁸⁶ Ibidem.

concepts. Le principe de la laïcité de l'État ne posait en lui-même aucun problème à l'Église tant qu'il était entendu et pratiqué au sens de la Constitution où il signifiait que l'État ne privilégie aucune religion, qu'il n'y a aucune religion ou forme religieuse qui soit imposée à tous les citoyens en tant que religion d'État⁸⁷.

Bien plus, en vertu de cette laïcité, l'État devait respecter et protéger les convictions religieuses de tous les citoyens : « Dans la République, il n'y a pas de religion d'État. Toute personne a le droit de manifester sa religion ou ses convictions religieuses seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques, l'accomplissement de rites et l'état de vie religieuse, sous réserve de l'ordre public et des bonnes mœurs » (article 18). Quant au principe du « Recours à l'authenticité », il ne reniait ni ne rejetait en lui-même tout apport historique de l'extérieur, dans les domaines aussi bien scientifique, technique, philosophique que religieux tant qu'il contribuait positivement à la réalisation d'une société harmonieuse et intégrée.

Les évêques dénonçaient une connotation antireligieuse ou du moins d'opposition à la religion chrétienne que prenait la laïcité au Zaïre, comme en témoignaient les mesures et les déclarations visant les Églises chrétiennes : suppression des mouvements de jeunesse confessionnels, suppression des moyens d'expression, notamment de la presse chrétienne, suppression des prénoms chrétiens d'origine non africaine, suppression des crucifix et des croix dans les lieux et établissements publics, suppression des cours de religion dans les écoles, suppression des Facultés de théologie au sein de l'Université Nationale du Zaïre, et enfin, proclamation du MPR comme Église et de son fondateur comme messie⁸⁸.

Après les crises militaires de 1977 et de 1978, et le discours sur le mal zaïrois, la hiérarchie catholique publia une déclaration, « *Appel au redressement de la Nation* » (juillet 1978), dans laquelle elle dénonçait les causes du mal zaïrois et proposait des remèdes. Pour la première fois, le principe du Parti unique était mis en cause⁸⁹.

2.5. La tentative de retour à la démocratie

Les bouleversements politiques en Europe de l'Est qui ont changé la géopolitique internationale venaient alimenter les contestations qui existaient déjà avant la fin de la décennie 1980. Le malaise social des années 1980 et les grandes mutations de la fin de cette décennie amenèrent le président Mobutu à recueillir les avis de son peuple afin de dégager les lignes directrices susceptibles d'orienter les choix politiques. Il décida d'organiser un large débat national sur le fonctionnement des institutions de la Deuxième République. Ce débat prit la forme des consultations populaires que le Chef de l'État entreprit entre février et avril 1990.

L'Église catholique congolaise participa activement à ces consultations populaires. Le Comité permanent des Évêques et le Groupe Amos (un groupe composé de laïcs catholiques) remirent chacun un mémorandum au Chef de l'État, en réponse à la requête de celui-ci. Le mémorandum des évêques inspira plusieurs points du discours du Chef de l'État, le 24 avril 1990, sur l'état de la Nation. Ce discours annonçait la fin de la Deuxième République. Les évêques revinrent sur les points cruciaux de leur déclaration du 1^{er} juillet 1978 sur le mal zaïrois. Le mémorandum concernait le fonctionnement des institutions de l'État sous la Deuxième République. La conférence épiscopale du Zaïre entendait apporter sa contribution dans la recherche des solutions susceptibles d'améliorer le fonctionnement des institutions nationales paralysées par une longue et pénible crise. Le document stigmatisait les racines de la crise institutionnelle avant de proposer les remèdes prioritaires pour un changement radical. Les évêques dénonçaient les obstacles pla-

⁸⁷ Léon de Saint Moulin, s.j. et Roger Gaise N'Ganzi, o.p. *op.cit.*, p. 225.

⁸⁸ Notre foi en Jésus-Christ. Déclaration de l'épiscopat du Zaïre (15 janvier 1975).

⁸⁹ Appel au redressement de la Nation. Déclaration des évêques du Zaïre (1^{er} juillet 1978).

cés par le président Mobutu pour freiner l'essor de la pensée libre qui exigeait l'instauration d'un débat et la confrontation des idées. Cette politique fut à la base du mal zaïrois. L'épiscopat du Congo (Zaire à l'époque) exprima l'idée d'un débat public à l'échelon national au cours duquel toutes les institutions chargées du gouvernement de l'État et de la gestion de la chose publique seraient soumises à une évaluation sans complaisance et un nouvel examen. Le mémorandum des laïcs chrétiens du groupe Amos abondait dans le même sens.

Pour l'Église catholique congolaise, la gestion du pays est l'affaire de tous, d'où la nécessité d'un pluralisme politique et de sa saine reconnaissance. Le pouvoir n'est pas une fin en soi, il a pour but la recherche du bien commun, la promotion sociale et le développement intégral de la société. L'Église catholique congolaise appelle à la restauration de la dignité et du respect des droits fondamentaux de la personne humaine et des valeurs sur lesquelles repose toute société : la justice distributive ; la justice sociale qui reconnaît les droits et les obligations de chaque membre de la société ; la liberté d'opinion, la liberté religieuse, la liberté d'association, etc.

La hiérarchie catholique congolaise reconnaissait que la gestion politique de la cité terrestre est l'affaire des laïcs. Voilà pourquoi l'épiscopat congolais s'est efforcé, dès le début de l'indépendance, de promouvoir un laïcat compétent et responsable, capable de prendre en mains les destinées du pays. Pour pouvoir disposer d'un tel laïcat, la hiérarchie catholique congolaise s'est investie dans l'éducation scolaire et dans toutes les œuvres de la formation de l'élite : de l'école primaire à l'université catholique Lovanium.

2.6. L'engagement des laïcs chrétiens en politique

La spécificité de l'Église-Institution est son caractère apolitique. Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître les institutions civiles. Mais elle ne peut pas intervenir directement en politique ni se substituer aux autorités étatiques dont le premier devoir est de promouvoir le bien-être des membres en organisant la société et d'assurer sa sécurité au sens large du terme. C'est à travers les fidèles laïcs que l'Église-Institution agit directement sur la scène politique. Le temporel constitue le champ de l'apostolat et de la mission évangélisatrice des fidèles laïcs. Leur mission consiste à lutter contre les anti-valeurs et à apporter une vision chrétienne basée essentiellement sur la recherche du bien commun et du bien-être de tous. Conscients du fait que l'État n'a pas rempli son devoir de promouvoir le bien commun, les laïcs catholiques ont pris leurs responsabilités en exigeant l'instauration d'un État de droit. Des laïcs catholiques, voulant instaurer cet État de droit à travers la Conférence nationale souveraine, organisèrent une marche d'espoir, le 16 février 1992, pour réclamer la reprise des travaux de ce forum suspendu par les autorités politiques. Dans le souci de changer les institutions du pays, ces laïcs catholiques ont été à la base de l'émergence de la Société civile en RDC. L'État n'apparaît plus comme une organisation prise en otage par ceux qui sont au pouvoir ou par des partis politiques. La notion de « Société civile » a pris une acception militante. La Société civile était vue comme un ensemble d'organisations incarnant la révolte et la résistance de la société face à un État oppresseur. La Société civile représente des associations citoyennes, d'éducation civique et de développement, des syndicats travaillant et vivant avec la population sur toute l'étendue de la République Démocratique du Congo⁹⁰.

3. Conclusion

L'Église intervient dans le champ politique pour accomplir sa mission de libérer l'homme de toutes les formes d'esclavage et d'aliénation. L'Église catholique veut libérer autant l'opprimé que

⁹⁰ Gauthier de Villers, *Histoire du politique au Congo-Kinsasa. Les concepts à l'épreuve*. Académia-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 2016, p. 315.

l'opresseur. Cela apparaît clairement dans les déclarations de l'épiscopat. Certaines d'entre elles sont directement adressées aux dirigeants comme une invitation au changement du système.

En 1969, le régime renonça à sa décision d'imposer l'enseignement du Manifeste de la N'Sele dans toutes les écoles à tous les niveaux et la décision d'enrôler toute la jeunesse dans les structures du parti suite à l'intervention de l'Église catholique. Quand la crise éclata en 1972, malgré les apparences de victoire, le régime en sortit affecté. Les Grandes Puissances et pays amis dont les USA s'inquiétèrent de l'avenir du régime. Mobutu ne parla plus de retour à l'authenticité, mais du recours à l'authenticité. En 1976, la rétrocession des écoles aux Églises fut l'aveu de l'échec de la politique de sécularisation de l'enseignement. Le mémorandum des évêques de mars 1990 avait inspiré le discours de la fin de la Deuxième République et contribué au lancement du processus de démocratisation. Mobutu mentionna ce mémorandum dans son discours. La Conférence nationale souveraine acquise par l'Église catholique dépouilla le chef de l'État (Mobutu) de ses pouvoirs réels.

Bibliographie

Archives diplomatiques belges, ministère des Affaires étrangères à Bruxelles : relations Eglise-Régime.

Archives de Tervuren : « L'Affaire Malula », février 1972, VII-BVRDC : REGIME MOBUTU N°001/05.

L'Église au service de la Nation zaïroise. Actes de la XI^e assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972.

Actes de la VI^e Assemblée de l'épiscopat du Congo, 1961.

Actes de la VII^e Assemblée de l'épiscopat du Congo, 1967.

Léon de SAINT MOULIN, Les œuvres complètes du cardinal Malula volumes 1-7, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.

Léon de SAINT MOULIN, s.j. et Roger GAISE N'GANZI, o.p., Le discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo (1956-1997), Kinshasa, Faculté Catholiques de Kinshasa, 1998.

Philippe B. Kabongo Mbaya, L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature, Karthala, Paris, 1992.

Jean-Bruno MUKANYA KANINDA-MUANA, Église catholique et pouvoir au Congo-Zaïre, L'Harmattan, Paris, 2008.

Conférence épiscopale du Zaïre, Appel au redressement de la Nation. Déclaration des Évêques du 1^{er} juillet 1978, Éditions du Secrétariat général de la C.E.Z.

Notre foi en l'homme, image de Dieu. Déclaration des Évêques du 23 juin 1981, Éditions du Secrétariat général de la C.E.Z.

Conférence épiscopale du Zaïre, Mémorandum et Déclarations des Évêques du Zaïre, Kinshasa 1990, Éditions du Secrétariat général de la C.E.Z.

Tous appelés à bâtir la Nation. Déclaration des Évêques du 16 juin 1990.

Libérer la démocratie. Déclaration des Évêques du 23 février 1991.

Gauthier de VILLERS, Histoire du politique au Congo-Kinshasa. Les concepts à l'épreuve, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2016.

Les Cahiers du CEDAF, C.R.I.S.P./Bruxelles, Belgique.

2.2. Mobilisations urbaines

« Le cosmopolitisme au prisme de l'expérience urbaine quotidienne »

par Louise Carlier (sociologue, CriDIS)

On observe aujourd'hui un regain d'intérêt pour la notion de cosmopolitisme, que ce soit dans les sphères universitaires, politiques, médiatiques, voire publicitaires. À Bruxelles, le cosmopolitisme est aujourd'hui affirmé par différents acteurs comme une nouvelle identité urbaine, ou comme un projet pour la ville susceptible de répondre aux enjeux de la « diversité culturelle ». Le cosmopolitisme s'y présente à partir des notions de métissage, d'hybridation ; il s'inscrit dans un modèle qui vise le passage de la multiculturalité à l'interculturalité, et il charrie tout une sémantique qui valorise l'idée de connexion, le fait d'établir des passerelles, à la fois entre des populations, des cultures, des espaces (Carlier, 2016a).

Dans ce contexte, il peut paraître pertinent de revenir sur quelques conceptualisations dont le cosmopolitisme est l'objet en sociologie urbaine, tout en gardant à l'œil ses charges normatives – son horizon politique étant celui de reconnaissance de l'étranger comme membre à part entière de la communauté. On pourra alors interroger l'expérience urbaine quotidienne du « cosmopolitisme », tel qu'il se joue au sein d'environnements et de situations urbaines ordinaires, et considérer quelques écarts entre ses expressions empiriques et ses charges normatives – écarts qui montrent les liens ténus entre le cosmopolitisme, la ville et la question raciale.

1. Le cosmopolitisme urbain : le « passage entre les mondes » et le « droit de visite »

Pour approcher la notion du cosmopolitisme sous l'angle urbain, on prendra comme point de départ la pensée de R. E. Park – de l'École de Chicago, qui s'est développée au début du 20^e siècle – puis ses prolongements chez I. Joseph.

L'écologie humaine, paradigme développé par les sociologues de Chicago, s'intéresse aux rapports entre différentes populations dans un espace donné. Elle se représente la ville à partir de la distribution d'une diversité de groupes dans un même territoire urbain, qui se distingue selon leurs pratiques, opinions, professions, styles de vie, cultures. Cette distribution est le résultat d'un processus de ségrégation (subi ou recherché) donnant forme à différentes « aires naturelles », caractérisées par une homogénéité raciale, culturelle et/ou socio-économique, qui fonctionnent comme des « régions morales » fondées sur le partage de valeurs et de codes (Park, 2004b). L'écologie urbaine charrie une représentation du milieu urbain comme « une mosaïque de petits mondes qui se touchent sans s'interpénétrer » (2004a, p.126).

Si la ségrégation donne forme aux aires morales et introduit une distance entre les mondes, la mobilité permet quant à elle à l'individu de circuler, à son gré, d'un monde à l'autre, voire de vivre entre plusieurs mondes – et de s'embarquer, du même coup, dans des « relations d'urbanité » entre individus étrangers l'un à l'autre, caractérisées par la réserve, la superficialité, la fugacité. Cette expérience du passage entre les mondes est ce qui caractérise le cosmopolitisme de la ville (Carlier, 2016b).

Joseph, sociologue français qui traduira les premiers textes de Chicago dans les années 1980, reviendra sur l'héritage de Park et prolongera son approche du cosmopolitisme en le réorientant autour du principe d'hospitalité des espaces urbains.

Joseph reprend l'idée de « la libre circulation entre les territoires et les mondes » (1998, p.83) de R. E. Park, tout en considérant que celle-ci dépend, outre de la mobilité de l'individu, d'une qualité écologique (spatiale) spécifique : l'accessibilité. Celle-ci se définit comme la qualité d'un espace ouvert à tout un chacun et à une pluralité d'usages ; elle est à ce titre au cœur des espaces publics urbains. Selon Joseph, cette qualité garantit un « droit de visite », qui réfère au principe d'hospitalité au cœur du cosmopolitisme kantien : « L'hospitalité universelle, hospitalité minimale en deçà du droit d'accueil, c'est précisément ce droit de visite sur le territoire de l'autre qui découle du simple fait de la mitoyenneté des hommes vivant sur une même planète. Avant d'être citoyens, nous sommes mitoyens et c'est dans cette proximité distante avec l'étranger que nous apprenons à donner un sens commun à la notion de monde. » (2007, p.216).

Si cette approche de l'hospitalité est « minimaliste », comme l'indique Joseph, ce « droit de visite » n'en a pas moins une portée politique : il instaure une mise en visibilité qui serait une condition à la reconnaissance politique. La ville serait à ce titre le point d'ancrage d'une ouverture politique de la communauté : « c'est là que se pose, concrètement cette fois et non dans l'abstraction des principes, la question de la communauté élargie susceptible d'intégrer le pauvre, le sans-abri, le marginal dans son espace de visibilité d'abord (saura-t-elle "tolérer de le voir"), dans son espace de droits et de citoyenneté ensuite » (2005, p.138).

Ce lien entre l'hospitalité et l'appartenance a ensuite été mis en évidence par J. Stavo-Debaugé, qui s'est attaché à proposer une sociologie de l'hospitalité, en dégagant différents modèles envisagés comme des réponses variées à une même question : « celle de l'étrangeté, de la considération qu'il faut lui porter, de la place qu'il convient de lui donner, de la façon dont elle peut se livrer et être proposée à une mise en commun » (2009, p.383). L'hospitalité accordée à l'étranger pose la question du « vivre avec » c'est-à-dire de ceux qu'il s'agit de prendre en compte et des choses qu'il s'agit de partager et de mettre en commun, au regard des écarts et des asymétries que l'étranger éprouve. Elle rejoint alors la question de « l'appartenance commune, égale et pleinement partagée » (p.35), qui fournit un accès égal aux choses et aux biens de la communauté.

2. L'expérience urbaine du cosmopolitisme

Pour approcher comment différentes figures de citoyens éprouvent l'hospitalité des espaces urbains – le « droit de visite » sur le territoire d'autrui –, on s'appuie sur deux enquêtes réalisées à Bruxelles et relatives à l'expérience spatiale du vivre-ensemble. L'une est fondée sur des groupes de discussion focalisés sur « l'expérience urbaine du vivre-ensemble » réalisée avec différents types de publics – que l'on peut différencier sous un angle socio-économique, « ethnique », confessionnel, géographique... La seconde enquête consiste en la réalisation d'ateliers cartographiques sur la perception d'un quartier par ses habitants. On interrogera quelques différentiels d'hospitalité en se focalisant sur la manière dont ils sont éprouvés par différentes figures de l'étranger. Notons que celles-ci ne réfèrent pas à un statut juridique : ces « figures » – qui sont toujours considérées sous la forme d'un groupe présent en nombre – peuvent renvoyer à des personnes ayant la nationalité belge ou non. Nous nous intéressons au caractère d'étrangeté en tant qu'il est subjectivement attribué, par hétéro – ou auto-identification.

2.1. Le poids des catégorisations raciales

Avant même de considérer l'hospitalité éprouvée des espaces urbains, arrêtons-nous sur les opérations de catégorisation par lesquelles les citoyens appréhendent l'hétérogénéité urbaine.

Pour Simmel (1999), l'œil a une fonction sociologique fondamentale. Les relations entre inconnus procèdent non d'une interconnaissance, mais d'une connaissance « catégorielle », par le fait de rattacher ce que l'on voit de l'individu à une catégorie : on a tendance à le percevoir comme membre d'un groupe plus large plutôt qu'à considérer sa singularité ; et on adapte notre comportement, notre attitude, en fonction de la position que l'on nourrit à l'égard de ce groupe. Cela a souvent été mis en évidence par la sociologie urbaine : l'autre se perçoit à partir d'une opération de typification, de catégorisation : « nous ne saisissons non pas l'individualité d'un être, d'un événement ou d'une action singuliers, mais leur affiliation à une catégorie : nous les percevons comme membres d'une catégorie » (Quéré, Brezger, 1992, p.92). Lofland (1998) a également défini les relations entre individus mutuellement étrangers dans la ville comme des « relations catégorielles », qui sont le propre des relations dans le domaine public.

Ce que nous observons dans ces enquêtes, c'est l'importance des catégories raciales pour différencier tant les espaces que les groupes cohabitant dans la ville : Blancs (souvent euphémisés sous le terme de « Belges »), Arabes, Noirs. La première manière de qualifier l'Autre que l'on croise dans la ville s'appuie donc sur un phénotype – la couleur de peau. Ces catégories sont utilisées par une grande majorité de participants, que ce soit dans le cadre de formes d'hétéro-identification ou d'auto-identification ; et souvent, avec un certain malaise, quel que soit le public concerné : « je m'excuse un peu pour cette maudite expression, de souche blanche on va dire » (Martin⁹¹) ; « c'est pas le bon mot, merde, c'est pas le bon mot, mais cette originalité qui est reliée que à la couleur de la peau, blanche » (Laëtitia). Si ces catégories ne conviennent pas aux participants, elles sont largement convoquées et paraissent nécessaires à la mise en récit de leurs expériences urbaines – que ce soit sous une forme descriptive ou normative.

2.2. Une ville de bulles

Si la métaphore de la mosaïque correspond, selon Joseph, à une réalité historique limitée – la ville américaine – il n'en reste pas moins qu'elle fonctionne largement dans l'imaginaire des citadins et des différents participants pour se représenter la ville. Bruxelles est perçue comme une ville où « chacun vit dans sa bulle », dans son « petit quant-à-soi », dans des « microcosmes », « des mondes différents » ou « parallèles », où chacun reste « cloisonné » dans son environnement. On retrouve l'image d'une ville mosaïque définie par la juxtaposition de différents types de groupes et d'espaces, fonctionnant comme des « aires morales » : « Chacun des quartiers a sa personnalité, par le type de personnes qui y vivent, je pense. » (Catherine). Ces espaces sont perçus comme des « territoires » à travers différents signes, indices d'appropriation spécifique – via le phénotype des habitants, les signes visibles d'appartenance à une communauté religieuse, les commerces et la langue de leur devanture, la langue entendue dans les conversations ordinaires.

Ces bulles sont parfois considérées comme l'expression spatiale naturelle de la multiculturalité de la ville, où le « vivre-ensemble » se conçoit plus comme vivre les uns à côté des autres. « À chaque communauté sa place » (Anne), « c'est un peu normal que différents groupes se mélangent pas automatiquement » (Paul). Il ne s'agit alors nullement de rechercher plus de mélange ou d'appropriation de l'espace différemment. Elles peuvent aussi être considérées sous un angle plus normatif. Soit elles sont perçues comme l'expression spatiale d'une volonté d'entre-soi – « Bruxelles c'est un conglomérat de petits ghettos où on ne sort pas. Alors on est dans son milieu on est dans son quartier et on ne va pas ailleurs » (Xavier). Cette dernière ne regarde pas un milieu en particulier : elle concerne des riches ou des pauvres, de Blancs ou des Arabes... « on trouve des ghettos dans un sens et dans l'autre » (Marco). Lorsque cet entre-soi est relié à la présence de figures d'étrangers dans la ville, il est alors perçu comme une « mauvaise intégration » des populations concernées – la critique de la « vie en bulle » regarde autant les « expats » que les descendants

⁹¹ Les différents prénoms cités dans ce texte ont été anonymisés par respect pour les enquêtés.

d'une immigration plus populaire ; « ils [les Français] sont venus ici, et n'ont pas forcément eu la... l'idée de complètement s'intégrer. » (Anne). Soit ces différentes bulles peuvent être le support d'un plaisir esthétique lié à la multiculturalité de la ville – « Il y a cette culture euh... enfin cette diversité qui apporte la couleur, les marchés, les habits. Donc ça, c'est super-vivant. Dans le tram aussi. Puis la... la couleur, pour moi, c'est aussi la... la diversité. Quand je m'assieds dans le tram dans certains quartiers, euh c'est l'impression de voyager, et ça, j'adore. C'est un aspect que j'adore de Bruxelles. » (Emma).

Les participants ne sont pas « dupes » du fait qu'ils vivent dans une bulle, et reconnaissent, parfois avec ironie, l'aspect cloisonné de leur environnement – « à Uccle on est que des Français, c'est ridicule ! » (Martin) ; « Moi je trouve que Bruxelles, enfin ça commence à être un peu communautaire, les Arméniens à Jette t'as les Turcs à Saint-Gilles tout le bazar, t'as Molenbeek pour les Marocains, les Albanais pour Anderlecht, Schaerbeek pour les Turcs, enfin je sais, je trouve que c'est un peu, on est trop concentrés » (Naïri). De nombreux participants, de différents milieux, expriment sans retenue la difficulté à fréquenter une pluralité de milieux – qu'ils soient différenciés sous l'angle socio-économique ou ethnique/racial.

On s'inquiétera, pour cet exposé, de la manière dont l'hospitalité urbaine est éprouvée par les figures de l'altérité dans ces « bulles », qui fonctionnent comme « territoires » appropriés par un groupe spécifique (sur une base ethnique, raciale ou économique). Si ces espaces sont perçus comme « homogènes », ils intègrent pourtant, statistiquement, une relative hétérogénéité ; de même que l'on peut observer la présence d'altérités au sein de ces espaces, plus ou moins marquées (que ce soit en termes de niveaux de vie, de phénotypes, de langue...).

2.3. L'hospitalité des bulles

Comment les citoyens éprouvent-ils l'hospitalité de ces bulles, qui supporte l'expérience du « passage entre les mondes » ? Dans quelle mesure ces bulles font-elles preuve d'hospitalité, d'un « droit de visite » garant de leur accessibilité, et de la présence de l'altérité en leur sein ?

On observe un même sentiment de malaise à traverser des espaces marqués par une catégorie spécifique de citoyens, lorsqu'on y représente la figure de l'altérité (que ce soit comme « Blanc », comme « Arabe », comme « Noir »). On ne s'y sent « pas chez soi », « pas à sa place » : ces communes sont donc perçues comme le territoire d'une communauté dont on ne fait pas partie. On s'y sent « malvenu » : l'environnement paraît plus hostile qu'hospitalier. Ce malaise dissuade la venue et le passage. Ce manque d'hospitalité s'éprouve par différentes modalités. Le fait d'être dévisagé, le regard de l'autre, intervient tout d'abord : « À Uccle je ne me sens pas du tout chez moi [...] si t'es Noir, à Uccle, ils font attention direct » (Issa) : « j'aurais peur qu'on me regarde, qu'on me juge » (Assan). Si le poids du regard se fait ressentir pour ceux qui portent les traits d'une immigration antérieure, il ne concerne pas que ceux-là – de nombreuses femmes évoquent leur difficulté à traverser des espaces où domine largement une présence masculine. On retrouve l'inattention civile comme principe d'hospitalité urbaine, tel que le concevait Joseph. Le malaise peut aussi reposer aussi sur le caractère non familier de ce qui fait l'environnement – la langue, les commerces... : « J'suis pas à l'aise, heu, parce que souvent les gens, ben déjà parlent une langue que je comprends pas » (Adrien). Ce « malaise » ou l'impression « de ne pas être chez soi » regarde de manière égalitaire des personnes que l'on peut rattacher aux différentes catégories raciales.

Il n'en reste pas moins qu'on observe une asymétrie forte dans l'accessibilité de ces espaces « autres » et dans les épreuves qui attendent celui qui s'y aventure. Cette asymétrie regarde directement la question du « droit de visite », et met en miroir deux cas limites qui permettent de souligner le poids de la question raciale dans la question de l'hospitalité urbaine.

Pour les participants qui n'appartiennent pas à des minorités visibles, les lieux associés à des cultures étrangères peuvent susciter une certaine attraction : certains participants prennent plaisir à « visiter » ces lieux, parce qu'ils permettent de « voyager » au sein de la ville : « alors qu'on est en plein Bruxelles, ça dépend du quartier où on est, on voyage, on est dans le même endroit, mais on voyage dans d'autres pays, je trouve ça sympa, ce mélange. » (Sarah).

Ces quartiers représentent alors des formes d'exotisme au sein de la ville : « J'adore aller me promener à Matongé ou bien rue de Brabant. [...] on trouve des trucs extraordinaires. (*Tu y vivrais ?*) Pas y vivre, mais y passer, moi, au lieu de Ryanair ou aller voir Rabbat... en plus ce sont des Bruxellois, ce sont des gens de chez nous quoi ! » (Philippe). La « visite » prend donc les contours du voyage, au sein d'espaces exotiques, des lieux d'évasions. Le passage au sein de ce monde se vit sur le mode du touriste ou du visiteur. À la fois, on reconnaît que ces espaces sont habités par des gens de « chez nous » ; à la fois, si ces lieux invitent au voyage et suscitent une certaine curiosité, c'est bien parce qu'ils manifestent une forme d'exotisme et d'étrangeté. Un rapport d'extranéité est maintenu quant à ces lieux et à ceux qui les habitent. Cette modalité d'expérience représente une hypertrophie du droit de visite – qui ne s'accompagne nullement d'une indifférence civile : celui qui visite les lieux en touriste éprouve le plaisir esthétique de traverser ces espaces justement à travers un regard qui semble plus soutenu qu'indifférent – certains participants se refusent d'ailleurs d'aller dans ces quartiers parce qu'ils auraient l'impression de faire preuve de « voyeurisme ».

À l'inverse, une modalité d'expérience renvoie quant à elle à l'atrophie de ce droit de visite : il s'agit de figures d'étrangers, juridiquement belges, mais portant les marques visibles d'une migration familiale antérieure, qui ne peuvent quant à elles jouir d'un droit de visite dans certains quartiers privilégiés du sud-est de la ville, pour des raisons qui tiennent moins à une « impression » ou à des codes informels qu'à des dynamiques institutionnelles : la répétition des contrôles policiers visant le jeune d'ascendance africaine (Afrique du Nord, Afrique subsaharienne), de sexe masculin, au nom de la sécurité. Ces contrôles s'opèrent sur base de phénotypes (couleur de peau, tenue vestimentaire, etc.) : « c'est la tête, hein, mon copain avec qui, je vous dis, je me suis fait contrôler plusieurs fois, déjà au moins deux-trois fois, il a les longs cheveux, casquette, donc vous voyez, parfois ça inquiète aussi et ils regardent et contrôlent plus facilement » (Jamal). Ces contrôles induisent ce qu'un participant nommera une « exclusion physique » (Mohammed) : ils marquent l'interdiction de fréquenter certains espaces et certains mondes – « [les flics disaient] qu'est-ce que vous faites ici, vous êtes de Molenbeek vous n'avez pas le droit d'être ici » (Farid) – en même temps qu'ils assignent certaines populations à leur quartiers d'habitation, leur ôtant la liberté de circuler dans certains espaces urbains. Ces contrôles – craints ou éprouvés – y garantissent l'absence d'une figure de l'altérité, qu'on s'y refuserait de voir, de croiser, de « côtoyer » : « Le problème aujourd'hui c'est que ces espaces-là, ils ne veulent plus qu'on les côtoie. » (Yasser). Cela donne aux participants concernés l'impression que dans certains quartiers, les habitants se « préservent » de la diversité : « on veut bien de la diversité, mais dans certains quartiers, y a d'autres quartiers où on veut garder le... ce... c'est pas le bon mot, merde, c'est pas le bon mot, mais cette originalité qui est reliée que à la couleur de la peau, blanche » (Laëtitia). Pour reprendre Joseph (2005), la communauté ne « tolère » pas de les voir, leur refuserait un droit de visite et donc une visibilité dans l'espace qui pourtant est au cœur de la définition de l'hospitalité. Cette impossibilité d'« apparaître » – ou la crainte d'être expulsé – barre le passage dans certains mondes, freine l'expérience du cosmopolitisme urbain, que ce soit pour les uns comme pour les autres.

Ce déni du droit de visite se présente comme l'expression spatiale d'un défaut de reconnaissance de l'appartenance à la communauté politique basée sur un « tort racial » (Stavo-Debaugé, 2007) – communauté dont ils sont pourtant membres juridiquement. À Bruxelles, nombreux sont les « Arabes » et les « Noirs » ayant la nationalité belge dont l'appartenance à la communauté

politique, bien qu'elle soit juridiquement attestée, n'est nullement reconnue dans les rapports sociaux urbains. En deçà du statut juridique, il s'agit de la reconnaissance réciproque par les différents groupes cohabitant dans la ville. Le poids du regard joue à cet égard un rôle majeur : « même si j'étais née ici, je ne me serais jamais faite aux Belges parce que même le regard des gens, déjà les gens, ils me regardent pas comme une Belge, même si je serais née ici » (Aïssa). Cette remarque renvoie plus largement au « problème de ceux qui, tout en étant avec nous, parmi nous ou à côté de nous, ne sont finalement pas des nôtres » (Mbembe, 2005, p.160). Tandis que pour la plupart des étrangers – au sens juridique du mot cette fois – qui ne portent pas les marques, visibles, d'une « origine » ou d'une étrangeté, la ville se révèle comme un lieu où « on ne se sent jamais étranger » ; à l'inverse, pour les personnes, Belges, qui portent les traits d'une migration familiale antérieure, la ville est un lieu où l'on éprouve constamment son étrangeté par le regard de l'autre – expérience phénoménale, à laquelle se surajoute celle des conversations ordinaires – « tu es de quelle origine ? », expression qui sonne comme le signe de la non-reconnaissance d'une pleine appartenance.

3. Retour sur la question du cosmopolitisme

Si le « passage entre les mondes », qui s'appuie sur un « droit de visite dans le territoire d'autrui », semble particulièrement éprouvant, et plus encore dans certains cas policés, les ressorts de la ville comme support d'une ouverture cosmopolitique paraissent particulièrement fragiles et limités. Et la manière dont les pouvoirs publics, autant que la société civile, tendent à traiter de ces territoires et du « cosmopolitisme » en lui-même, posent question à cet égard.

À Bruxelles, les politiques urbaines, autant que différents acteurs de la société civile, s'inquiètent de construire des « ponts », des « passerelles » entre des « bulles » qui paraissent déconnectées, pour permettre l'échange ou du moins le passage au tout-venant. Ils s'attardent sur les espaces dits « communautarisés », c'est-à-dire marqués par la présence des descendants de l'immigration nord-africaine. Pourtant, les espaces qui font le moins de place à l'expérience du passage entre les mondes ou à la possibilité d'une coprésence ne semblent pas tant ces espaces dits « communautarisés » que les espaces « policés » où le « droit de visite » est interdit pour certaines figures d'étranger et, du même coup, où certaines coprésences sont empêchées. On peut se demander, à cet égard, dans quelle mesure soustraire certains habitants et citoyens de l'épreuve de la coprésence et des relations catégorielles et publiques freine le mouvement vers une ouverture cosmopolitique de la communauté.

Par ailleurs, ces quartiers où la présence est policée – ou du moins où la présence est empêchée par la crainte d'un contrôle – sont des lieux qui accueillent une forme de multiculturalité importante : ce sont les quartiers d'implantation privilégiés des expatriés travaillant au sein des institutions européennes et des organisations internationales à Bruxelles. Ces quartiers se caractérisent moins par une « homogénéité culturelle » que par une homogénéité socio-économique et raciale. Alors que le cosmopolitisme se pense à Bruxelles à partir du référentiel de l'interculturalité, il semble que le véritable enjeu soit plutôt celui des relations interraciales et interclasses. En considérant ces catégories en propres – plutôt que d'euphémiser les premières au travers les catégories de « jeunes issus de l'immigration » ou « personnes d'origine étrangère » ; et de dissocier les secondes de la question du cosmopolitisme – un espace serait ouvert pour problématiser l'écart entre la reconnaissance de ces figures et leur place dans l'ordre social et urbain. Le cosmopolitisme ne semble pas pouvoir se problématiser aujourd'hui autrement qu'en prenant à bras le corps la question de la race, dont le rôle dans la catégorisation ordinaire est pourtant fondamental.

Bibliographie

- Carlier L., 2016a, *Le cosmopolitisme, de la ville au politique. Enquête sur les mobilisations urbaines à Bruxelles*, Bruxelles, Peter Lang.
- Carlier L., 2016 b, « Les apports de R. E. Park pour une approche sociologique du cosmopolitisme », *EspacesTemps.net*.
- Joseph I., 1998, *La ville sans qualité*, Paris, Éditions de l'Aube.
- Joseph I., 2005, « Aspects cosmopolitiques de l'errance urbaine : l'ethnographie des SDF », *Tumultes*, vol. 24, n° 1, p. 111-143.
- Joseph I., 2007 [1997], « Le migrant comme tout venant », in *L'athlète moral et l'enquêteur modeste*, recueil de textes d'Isaac Joseph édité et préfacé par Daniel Cefaï, Paris, Economica, p. 211-220.
- Lofland L. H., 1998, *The Public Realm. Exploring the City's Quintessential Social Territory*, New York, De Gruyter.
- Mbembe A., 2005, « La république désœuvrée. La France à l'ère postcoloniale », *Le Débat*, vol. 137, n° 5, p. 159-175.
- Park R. E., 2004a [1925], « La ville : propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain », in Grafmeyer Y., Joseph I. (dir.), *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Aubier, Flammarion, p. 83-130.
- Park R. E., 2004 b, [1926], « La communauté urbaine : un modèle spatial et un ordre moral », in Grafmeyer Y., Joseph I. (dir.), *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Aubier, Flammarion, p. 197-212.
- Quéré L., Brezger D., 1992, « L'étrangeté mutuelle des passants : le mode de coexistence du public urbain », *Les annales de la recherche urbaine*, n° 57-58, p. 89-100.
- Simmel G., 1999 [1894-1908], *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses universitaires de France.
- Stavo-Debaugé J., 2007, « L'invisibilité du tort et le tort de l'invisibilité », *EspaceTemps.net*.

« Chrétiens et musulmans dans Le Caire contemporain, où passent les frontières ? »

par Gaétan du Roy de Blicquy (historien, LaRHIS)

Je souhaite dans ce court texte, poser la question des relations entre chrétiens et musulmans dans la ville du Caire en abordant quelques aspects liés à la diversité religieuse au sein de la mégapole. La confession est l'une des divisions structurantes de la société égyptienne, mais elle est pourtant loin de constituer le seul clivage traversant le plus grand pays arabe. On peut tenter de distinguer de manière analytique diverses facettes de l'analyse des relations entre individus de religions différentes selon que l'on se situe à un niveau structurel (politique, discours public, économie), ou que l'on se concentre davantage sur le niveau des interactions quotidiennes ; selon que l'on prenne en compte les aspects internes (la « communauté » copte) ou externes (le groupe minoritaire face au groupe majoritaire) de la relation ethnique (Juteau, 1996 ; Bastenier, 2004, 138-142) ; en fonction également de la thématique mise en avant par l'analyse : occupation de l'espace, piété, relations politiques ou clientélistes, rapports commerciaux. Être copte ou musulman en Égypte n'a pas signifié la même chose à toutes les époques dans tous les lieux, en toutes circonstances. Il faut garder à l'esprit la leçon de Fredrik Barth qui nous apprend que les divisions entre ethnies ne sont pas intangibles : elles se négocient en permanence dans le cours des interactions (Barth, 2011).

1. La diversité au Caire

Commençons par quelques données structurelles concernant Le Caire et sa population. La capitale égyptienne, dans son extension naturelle qui progresse chaque année sur les terres du Delta et le désert, est une mégapole de 20 millions d'habitants. Elle concentre une énorme part de la production nationale et abrite près du quart de la population du pays. La ville a cru au gré de l'exode rural et de l'énorme taux de croissance qu'a connu l'Égypte au XXe siècle. Ce taux a depuis largement diminué et l'exode rural s'est tari dès les années 1970, n'empêchant pas Le Caire d'atteindre un taux moyen de 35.000 habitants au kilomètre carré en 2007 (Confavreux, Romano, 2007, 29). Ainsi, de très nombreux habitants de la cité sont originaires de Haute-Égypte (les *Saïdis*) ou du Delta. C'est l'un des premiers facteurs de diversité dans la capitale égyptienne qui est également source de solidarités, de réseaux et d'allégeances – on appelle ces relations à base géographique, *baladiyyât* (balad = pays, région). L'énorme croissance démographique qu'a connue la ville a modifié la répartition sociale de sa population. Le bâti informel s'est développé depuis les années 1970 pour absorber les nouvelles générations de Cairotes, grâce à l'argent récolté par les migrants égyptiens partis travailler dans le Golfe. Les « *ashwa'yyât*, comme on appelle en arabe les quartiers informels, abritent aujourd'hui plus de 60 % de la population du Caire. On reconnaît ces espaces à l'usage de la brique rouge à nu, au tracé irrégulier des rues et bien souvent au mauvais état de la voirie et à l'absence de services publics. Il reste pourtant difficile de déterminer de manière précise ce qui appartient au Caire formel ou à la ville informelle. Il s'agirait plutôt d'une gradation du plus au moins planifié. Même des quartiers anciens et prospères abritent souvent des poches d'informalité ou d'habitat dégradé.

Les distinctions entre riches et pauvres s'avèrent également complexes si l'on excepte les deux extrêmes, à savoir une petite et richissime élite et les plus pauvres des pauvres qui représentent tout de même une part importante de la population de la capitale. Certes, les habitants des quartiers légaux sont, en moyenne, beaucoup plus riches que ceux des « *ashwa'yyât* mais lorsqu'on observe la réalité dans le détail, on se rend compte que des commerçants vivant au cœur des

quartiers populaires accumulent parfois des richesses considérables, alors que des habitants de vieux appartements du centre-ville peuvent vivre extrêmement modestement, parvenant à se maintenir dans leur quartier uniquement grâce à une loi qui bloque le prix de certains loyers depuis l'époque nassérienne.

Au niveau linguistique la diversité est limitée. Tous les Égyptiens parlent arabe même si ce n'est pas leur langue maternelle (il existe une langue nubienne, des dialectes berbères dans l'oasis de Siwa ou une langue tsigane), mais ce que l'on désigne souvent comme le dialecte égyptien est en réalité celui que parlent les Cairotes et diffère en bien des points des dialectes de Haute-Égypte. Les différences physiques sont également mineures même si les Nubiens se sentent souvent discriminés pour leur teint plus sombre et que les Noirs subissent le racisme au quotidien. Le principal élément d'hétérogénéité ethnique entre Égyptiens réside dans la religion. Autrefois, le Caire était peuplé de chrétiens, de musulmans et de juifs. Après le départ de la plupart des juifs, on compte une très forte majorité musulmane (94 % de la population, avec une petite minorité chiite) et des chrétiens (une écrasante majorité copte orthodoxe avec une faible minorité de protestants et de catholiques), sans oublier une petite communauté bahaïe non reconnue par l'État.

À l'échelle du pays, la part des chrétiens vivant dans la capitale est en effet passée de 11,9 % à 27,2 % de 1897 à 1996, date après laquelle nous ne disposons plus de statistiques confessionnelles. Comme le note Éric Denis, « 146.000 chrétiens, chiffre de 1937, ne s'affichent pas à l'échelle de la rue de la même façon que près d'un million aujourd'hui (en 1997) (Denis, 1999, 8) ». Tout n'est pas affaire de proportion, mais aussi de nombre absolu. Cette présence chrétienne n'est pas uniforme au Caire, car les Coptes ont dû faire face aux mêmes difficultés que l'ensemble des Égyptiens pour trouver à se loger : rareté des logements, promotion immobilière spéculative, explosion des prix. Le Caire n'a jamais connu historiquement de véritable ghetto même si les chrétiens avaient tendance à se regrouper dans certains quartiers⁹². De telles concentrations s'observent d'ailleurs toujours dans plusieurs zones de la capitale. Certaines de ces implantations sont liées à l'origine régionale et professionnelle, comme pour les divers quartiers de chiffonniers dont les habitants sont pour la plupart coptes et issus de la même région de Moyenne-Égypte. Dans d'autres cas, on observe des espaces où des coptes se sont progressivement agrégés au début du XXe siècle dans des territoires où vivait une forte proportion de chrétiens étrangers (grecs, levantins ou italiens) et marqués par la présence d'institutions missionnaires. Cette relative dispersion des coptes se remarque aussi dans la distribution socioprofessionnelle. Ils appartiennent en effet à toutes les couches socioéconomiques de la société, même s'ils bénéficient d'un léger avantage éducatif dans les villes par rapport aux musulmans, ce qui leur vaut d'être bien représentés dans les emplois qualifiés. Depuis l'époque de Nasser par contre, on constate une marginalisation des chrétiens dans les hautes fonctions publiques et militaires.

2. Être copte au quotidien

Au quotidien, les relations entre coptes et musulmans sont le plus souvent cordiales, voire amicales, mais peuvent tourner à la dispute, celle-ci menant parfois jusqu'à la violence. Bien qu'au Caire la politesse et les civilités soient importantes, les interactions n'en sont pas moins émaillées d'agressions symboliques, plus rarement physiques. Une part de ces agressions est due à l'environnement sensoriel particulièrement riche en décibels de cette « ville amplifiée » (Puig, 2017). Les sens du Cairote sont constamment sollicités, entre autres *stimuli*, par des sons liés à l'islam, à travers l'appel à la prière que les nombreux haut-parleurs diffusent à très haut volume ou les enregistrements du Coran que l'on peut souvent entendre dans les transports collectifs. De manière générale l'espace public s'est fortement islamisé depuis les années 1970, un phénomène que les

⁹² Les Juifs vivaient par contre jusqu'au milieu du XXe siècle, presque exclusivement dans un seul quartier du Caire. (Alleaume G., Fargues Ph., 1998).

analystes ont souvent qualifié de réislamisation. Les Égyptiens furent de plus en plus obligés de se plier au rythme islamique de la ville, singulièrement durant le ramadan où il est devenu difficile de trouver un endroit où se restaurer pendant le jeûne. Cette islamisation des espaces s'est accompagnée d'une islamisation des manières de se présenter en public qui s'est souvent jouée sur les corps féminins. Une majorité de musulmanes adopta progressivement un habillement considéré comme islamique, à une époque, pourtant, où les femmes participaient de plus en plus à la vie publique et entraient en masse à l'université. On peut de la sorte distinguer plus facilement qu'il y a quarante ans, une femme copte d'une musulmane dans la rue. Il est plus difficile par contre de connaître l'identité religieuse des hommes : l'une des préoccupations entre inconnus consistant, dès lors, souvent à situer son interlocuteur en cherchant notamment à identifier sa religion. Parmi les signes distinctifs de la religion des hommes, on notera que les coptes se tatouent une croix au poignet droit, que certains hommes musulmans ont une *zebiba* (une callosité au front provoqué par le frottement du tapis de prière), et d'autres une barbe. Dans le domaine des salutations, de plus en plus de musulmans répondent au traditionnel *salam* « *aleykum*, par la formule à rallonge, « *aleykum salam, rahmatullah wi barakathu* (sur Lui la paix, la clémence de Dieu et Sa grâce) alors que les chrétiens préfèrent souvent utiliser *sabah al-khayr* (littéralement : matin de bien), jugé plus neutre. Il faut encore souligner le fait que les prénoms se sont confessionnalisés ces dernières années : les jeunes coptes portent de plus en plus des noms chrétiens tels Guirguis, Murqus et Bishuy ou à consonance étrangère comme Michael, Peter ou Angie, alors que leurs parents et grands-parents répondaient souvent à des prénoms religieusement neutres.

Tout cela ne signifie pas pour autant que les coptes soient systématiquement victimes de brimades quotidiennes. Au Caire on peut se sentir stigmatisé pour diverses raisons : parce que l'on est pauvre, *saïdi* – les habitants de la Haute-Égypte font l'objet de nombreuses railleries –, de couleur noire (d'origine nubienne, ou d'origine africaine), parce que l'on est une femme qui doit subir un pesant harcèlement ou encore en tant que chrétien. Aucune de ces causes ne mène pourtant à coup sûr à des vexations et des discriminations. Tout est fonction des circonstances et de la manière dont se combinent les différentes caractéristiques sociales des individus. Le riche homme d'affaires copte, Naguib Sawiris, n'aura pas à supporter de remarques déplaisantes dans la rue, tout simplement parce qu'il ne s'y promène pas. Il pourrait par contre essuyer des commentaires désagréables dans les médias, en tant qu'homme d'affaires et surtout pour son implication en politique⁹³. De la même manière un chrétien de la classe moyenne de Shubra se sentira plus à l'aise dans son quartier où la présence chrétienne est forte et la convivialité valorisée, que le copte vivant dans le quartier informel de « Ayn Shams (au nord-est) ou celui d'Imbaba (à l'ouest) où les salafistes sont très présents. La frontière confessionnelle est donc mouvante, et les individus, dans le contexte d'un État autoritaire, mais faible, doivent jouer des différents atouts qu'ils possèdent pour se construire des réseaux de soutien et accéder aux ressources étatiques. Cela permet de conclure qu'« aucun trait de l'identité sociale ne reste central dans toutes les situations (Valensi, 1986, 829) ». Il faut pourtant souligner le fait que l'identité religieuse est ascriptive dans le contexte égyptien, c'est-à-dire héritée et « entraîne moins, pour l'individu, l'adhésion à des croyances que sa participation à des pratiques sociales spécifiques : habitudes alimentaires, endogamie de groupe, recours à un calendrier particulier, accès différent aux ressources économiques et politiques locales, et enfin, modalités particulières de l'interaction avec les autres groupes (Valensi, 1986, 829) ».

Les groupes religieux sont donc endogames et les relations amoureuses entre chrétiens et musulmans, sans parler du mariage, constituent une limite rarement franchie. De telles relations, ou des rumeurs les évoquant, furent souvent la cause de violences confessionnelles. La loi ne reconnaît cependant qu'une endogamie asymétrique, car les hommes chrétiens ne peuvent pas épouser des femmes musulmanes alors que l'inverse est possible, ce qui est ressenti comme une menace

⁹³ Il a fondé un parti politique en 2011 : les « Égyptiens libres ».

par le groupe minoritaire. Le cinéma et les séries télévisées ont plusieurs fois abordé le thème des amours interreligieuses mais toujours en présentant le cas d'un musulman nouant une relation avec une chrétienne. L'Église copte proteste donc énergiquement à chaque fois que l'on évoque ces amours interdites. Dans la réalité cependant, même une union de ce type pose d'énormes problèmes, car l'Église copte veille à les empêcher autant qu'elle le peut et obtient souvent gain de cause. Lorsque la femme d'un prêtre décida de fuir avec son patron musulman en 2004, les services de sécurité finirent par restituer la femme à l'Église qui la garda un temps au secret avant que celle-ci n'apparaisse publiquement pour expliquer qu'elle ne s'était jamais convertie à l'islam⁹⁴. On le voit, la tutelle de l'institution copte peut s'avérer très contraignante. Le principal ressort de cette tutelle réside dans la maîtrise des corps à travers un droit du statut personnel qui reste régi en Égypte par des règlements religieux alors que le « droit commun », empreint de droit musulman, n'encourage pas les chrétiens à se prononcer en faveur de l'adoption du mariage civil. Cela signifie que le clergé possède une influence considérable dans les affaires de mariage et surtout de divorce, lequel n'est autorisé, depuis le patriarcat de Shenouda (1971-2012), qu'en cas d'adultère ou d'apostasie de l'un des époux. Or des cas problématiques de couples coptes souhaitant divorcer et, surtout, se remarier les ont amenés à franchir la barrière confessionnelle en devenant musulmans afin d'obtenir la séparation légale. Ils ont ensuite souhaité retourner à leur religion d'origine et ont finalement obtenu gain de cause après de longues années de procès.

3. L'Église et l'État

L'Église copte bénéficie d'une importante marge de manœuvre depuis l'époque de Nasser dans la gestion interne de la communauté. Après que le président égyptien eut marginalisé les élites coptes qui tenaient jusqu'alors le rôle principal dans l'organisation d'une vie communautaire, l'institution cléricale eut tout le loisir d'œuvrer au développement d'une symbolique religieuse liée à la tradition qui contribua à renforcer l'allégeance des fidèles envers le clergé. Au sein d'un espace communautaire de plus en plus enveloppant, émergea un contre-discours mettant en avant l'autochtonie de coptes, en tant que véritables descendants de la civilisation pharaonique. L'Église copte réinventait largement sa tradition – puisant il est vrai dans un riche répertoire légué par l'histoire –, en se plaçant sous le patronage de l'évangéliste Marc et la protection des martyrs de l'époque romaine. Ce réformisme s'inspirait beaucoup des écrits orientalistes européens et du contact avec les missionnaires auxquels il emprunta de nombreux modèles. Depuis les années 1960, un vaste mouvement de renouveau hagiographique s'est ainsi développé formulant à travers les vies de saints une nouvelle pédagogie de l'intercession adaptée aux classes moyennes urbaines et à leur religiosité empreinte de modernisme (Voile, 2004). Ces récits constituaient aussi une manière discrète de se plaindre de la pression islamiste grandissante à travers les vies de martyrs faisant signe vers les expériences contemporaines. Le patriarche Shenouda œuvra au long de ses 40 ans de règne à la centralisation autoritaire de son Église. Le dispositif paroissial en vint à inclure de plus en plus d'aspects de la vie des coptes (éducatif, ludiques, sociaux, économiques) sous le contrôle d'un clergé plus nombreux et mieux formé. Les prêtres sont devenus, de cette manière, un maillon reliant les coptes aux appareils de l'État. Ils participent ainsi largement aux relations politiques de leurs ouailles, notamment à l'occasion des élections.

Au niveau de la scène politique nationale, on retrouve un discours nationaliste qui proclame l'unité des chrétiens et des musulmans. Il n'y aurait, selon cette rhétorique, pas de minorités en Égypte et ceux qui soutiennent le contraire nourrirait la sédition confessionnelle (*fitna ta'ifiyya*) au profit de puissances hostiles. La part islamique de l'identité nationale a pourtant pris de plus en plus de place dans le discours public venant concurrencer le thème de l'union de la croix et du croissant. Reste que la célébration de l'union des musulmans et des coptes reste un thème

⁹⁴ Voir sur cette affaire Guirguis L., 2012, 112-114.

extrêmement prégnant, ce qui empêche ces derniers de se plaindre publiquement des discriminations dont ils sont pourtant victimes.

4. Une Égypte en pleine mutation

La révolution de 2011 a vu ressurgir sur la place Tahrir du Caire les proclamations d'unité entre coptes et musulmans face au régime honni. Des chrétiens se sont rendus sur la place à titre individuel, d'autres s'y sont rendus en tant que membres d'associations religieuses se positionnant pour le changement, alors que leurs chefs religieux prônaient la fidélité à Moubarak. Les membres d'une église évangélique sont par exemple venus participer aux manifestations sur la place Tahrir en tant que membres de la classe moyenne supérieure défendant une forme de libéralisme politique, mais également portés par un imaginaire millénariste affirmant que la révolution était le résultat de leurs prières. Un groupe d'activistes coptes, La Légion Thébaine, s'engouffra également dans le mouvement en partie par conviction, mais aussi pour contester l'hégémonie de l'Église sur la représentation politique des coptes. Malheureusement, si la révolution a libéré des énergies, elle n'a guère fait le tri, et des courants islamistes radicaux profitèrent également de ce moment de liberté pour exprimer leurs revendications. L'année 2011 connut ainsi de nombreux épisodes de violences à l'encontre des coptes.

Une part importante des Égyptiens, et donc aussi des coptes, fut soulagée de voir l'armée reprendre la main après l'échec du président Morsi, issu de la confrérie de Frères musulmans. Cela ne veut pas dire que la communauté copte dans son ensemble soutienne aujourd'hui le président Sissi. D'autres clivages que ceux liés à la confession peuvent en effet prendre le dessus, parmi lesquels on notera une importante fracture générationnelle. Beaucoup de jeunes coptes ne soutiennent guère le nouveau régime et ne voient dans la présidence de Sissi qu'un retour à l'autoritarisme. La révolution n'a clairement pas abouti à l'instauration d'une démocratie, mais la société change de manière de plus en plus visible. On perçoit par exemple des signes, encore timides, de désaffiliation religieuse, aussi bien chez les coptes que chez les musulmans. De nouveaux courants religieux chrétiens et musulmans prospèrent qui prônent l'adoption d'une identification de type *born again*, souhaitant dépasser l'identification religieuse comme un héritage légué par la naissance. La parole contre l'extrémisme religieux s'est également libérée, et des jeunes filles commencent à se dévoiler. Plusieurs interlocuteurs coptes, âgés d'une trentaine d'années, m'ont expliqué avoir renoncé à s'impliquer dans la vie paroissiale après y avoir servi durant de longues années : ils ne se reconnaissent plus dans le discours des prêtres qu'ils jugent rétrograde et intolérant. Bishoy expliquait par exemple qu'il se sentait assez peu discriminé en tant que copte, mais davantage en tant qu'Égyptien. Il confiait étouffer sous le poids des coutumes et des traditions conservatrices de son quartier et de sa famille.

5. Conclusion

L'étude de la minorité copte et de ses relations avec les musulmans doit donc rester attentive à toutes ces dimensions simultanément. L'analyse doit combiner les échelles de l'observation pour espérer saisir une réalité changeante qu'il faut bien se garder de vouloir appréhender par des catégories trop rigides. Les coptes ne sont pas des victimes éternelles ou des étrangers à leur société. Ils y agissent au quotidien dans un environnement certes difficile, mais où ils jouent un rôle qui n'est pas dicté uniquement par leur affiliation religieuse. Une variation des niveaux d'observation entre les pôles structurels et interactionnels, et la prise en considération de la dialectique entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté permettent d'affiner la compréhension des relations interconfessionnelles en Égypte. De cette manière, on peut considérer qu'étudier les coptes, revient en réalité à étudier l'Égypte et la manière dont s'y articulent, au quotidien, les échelles de la vie sociale.

Bibliographie

- Barth F., 2011, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF (Quadrige).
- Bastienier A., 2004, *Qu'est-ce qu'une société ethnique. Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, PUF.
- Confavreux J., Romano A., 2007, *Égypte, Histoire, Société, Culture*, Paris, La Découverte.
- Denis É., 1999, « Cent ans de localisation de la population chrétienne égyptienne : les éléments d'une distanciation entre citadins et villageois », *L'Astrolabe*, n° 2.
- Guirguis L., 2012, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, IISMM-Karthala.
- Juteau D., 1996, « L'ethnicité comme rapport social », *Mots*, n°49.
- Puig N., 2017, « La ville amplifiée », *Techniques et Culture*, n°67.
- Valensi L., 1986, « La tour de Babel. Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°4.

2.3. Genre, économie informelle et migrations

« “Cherche amie pour nettoyer maison de trois étages”. Le travail émotionnel dans les services domestiques » *par Ana Safuta (sociologue, CIRFASE)*

Contrairement aux prévisions des sociologues de la modernité, les services domestiques n’ont pas disparu avec le développement des technologies et de la robotique. Au contraire, un nombre croissant de ménages à travers le monde fait aujourd’hui appel aux services de travailleuses domestiques⁹⁵. En Belgique, le nombre de personnes ayant recours aux titres-services ne cesse d’augmenter, surtout en Région bruxelloise⁹⁶, avoisinant le million de client·e·s pour l’ensemble du pays (Federgon, 2015). Les trois quarts des travailleuses de ce secteur sont des migrantes, dont une majorité originaire de Pologne (IDEA Consult, 2014, p. 38). Au même moment, dans les grandes villes de Pologne, un phénomène similaire se développe : un nombre croissant de ménages fait appel à des travailleuses domestiques (femmes de ménage et pourvoyeuses de soins à domicile aux personnes âgées) originaires d’Ukraine (Safuta, Koradasiewicz, Urbańska, 2016).

Qu’elles soient employées formellement (au sein du système « titres-services » ou par un organisme pourvoyeur de services à domicile en Belgique, et déclarées à la Caisse des assurances sociales en Pologne) ou informellement, « au noir », les travailleuses domestiques effectuent des tâches physiques comme passer l’aspirateur, récurer les cuvettes des toilettes ou laver des personnes âgées. Cependant, en plus de ces tâches et du travail mental nécessaire pour les planifier et les réaliser, les travailleuses domestiques assurent une quantité importante de travail émotionnel.

Basée sur 44 entretiens approfondis avec des travailleuses domestiques migrantes⁹⁷ et 15 personnes privées qui font appel à leurs services (12 en Belgique et 3 dans la capitale polonaise), cette contribution se penche sur le travail émotionnel inhérent aux services domestiques⁹⁸ – celui des travailleuses, déjà étudié dans d’autres contextes nationaux (Borgeaud-Garciandía, 2012 ; Stacey, 2011), et celui, jusque-là jamais mis en lumière, des bénéficiaires de leurs services. Comme démontré ailleurs, les travailleuses s’appuient sur le travail émotionnel attendu d’elles pour améliorer leurs conditions de travail et d’emploi et devenir difficilement remplaçables, mais se retrouvent prisonnières des liens affectifs développés par ce biais (Safuta, 2017). Mais qu’en est-il des bénéficiaires – sont-ils et elles similairement ballotté·e·s entre les attentes d’investissement affectif des travailleuses et la charge mentale que cela représente ?

⁹⁵ Appellation générale qui englobe une multiplicité de professions, qualifiées ou non, mais toujours assurées au domicile de l’usager – aides ménagères, aides familiales ou pourvoyeuses de soins aux personnes âgées.

⁹⁶ <http://www.lalibre.be/regions/bruxelles/le-titres-services-ont-la-cote-58e14ffdc70e80512a088dd>, consulté le 28 juillet 2017.

⁹⁷ Parmi les travailleuses domestiques interrogées, 24 étaient actives dans les trois régions belges et 20 à Varsovie, en Pologne. Parmi les 24 travailleuses domestiques migrantes de première génération interrogées en Belgique (dont certaines à deux reprises), 11 venaient de Pologne, 7 des Philippines (dont 2 étaient des hommes), une du Cameroun, une du Chili, une d’Équateur, une du Maroc, une du Pérou et une du Rwanda. Les 20 migrantes interrogées actives à Varsovie étaient originaires d’Ukraine.

⁹⁸ Les situations de travail étudiées ici sont très diverses. En Belgique, la majorité des travailleuses et employeuses interrogées évoquent leurs expériences de nettoyage d’habitations, au sein du système des titres-services ou en-dehors de celui-ci. En ce qui concerne les personnes interrogées à Varsovie, il s’agit à peu près pour moitié de travail ménager assuré pour des personnes valides et, pour l’autre, de *care* à domicile destiné à des personnes âgées.

1. Qu'est-ce que le travail émotionnel ? Sur le terrain et en théorie

Le travail émotionnel concerne à la fois les services domestiques s'apparentant au *care* (soins non médicaux), qui est l'activité emblématique des recherches sur l'investissement affectif au travail⁹⁹, mais aussi ceux concernant l'autre versant du travail domestique – le nettoyage. En effet, il est généralement attendu des travailleuses domestiques qu'elles accomplissent leurs tâches sans grand effort ou, plus précisément, en dissimulant l'effort physique que le travail demande. Ainsi, quelques années avant de passer aux titres-services, la Bruxelloise Violaine « n'a pas rappelé » Agathe, une travailleuse camerounaise employée de manière informelle, parce que celle-ci montrait des signes de fatigue quand elle nettoyait la maison de Violaine. La Bruxelloise et son mari ont décidé de faire appel aux services d'une femme de ménage en déménageant dans leur maison actuelle. Au début, Violaine a bien essayé de s'« en sortir toute seule », mais elle a vite réalisé l'effort considérable que représentait, « à son âge », l'entretien d'une maison de plusieurs étages.

Dans son récit, Violaine contraste l'éreintement manifeste d'Agathe avec l'enthousiasme de la travailleuse titres-services polonaise employée actuellement, qui a le même âge qu'Agathe à l'époque. La comparaison effectuée par Violaine montre clairement que celle-ci n'était nullement préoccupée par la pénibilité de la tâche assignée, mais plutôt irritée qu'Agathe ne dissimule pas ce dont Violaine avait déjà fait l'expérience elle-même – nettoyer une maison de trois étages, la quarantaine bien avancée, est une tâche physiquement éreintante.

De manière empirique, le travail émotionnel dans les services domestiques consiste aussi, pour les travailleuses, à comprendre les envies et besoins des bénéficiaires, en décodant pour cela des signaux le plus souvent largement implicites, et à adapter leur travail en conséquence. Par exemple, la personne âgée polonaise dont s'occupait à Varsovie mon interlocutrice Larysa¹⁰⁰ n'appréciait pas quand celle-ci allait trop vite et la pressait. La migrante ukrainienne habitait chez la dame âgée, où elle était chargée de la cuisine, des courses, de la lessive et du nettoyage, tout en effectuant des « ménages » supplémentaires pendant la journée aux quatre coins de la capitale. Peu familière avec la topographie de cette grande ville et le fonctionnement de ses transports publics, la travailleuse courait entre ses différents lieux de travail, sous pression, pour honorer ses engagements et respecter les horaires convenus. La charge de Larysa était aggravée par les consignes très détaillées dispensées par l'employeuse âgée quant à son régime alimentaire (ce qu'elle pouvait manger) ainsi qu'aux marques spécifiques et commerces particuliers où acheter chaque aliment aux meilleurs prix.

Larysa a dû adapter son attitude aux préférences de l'employeuse âgée, qui exigeait qu'elle ralentisse et fasse preuve de patience dans leurs interactions, mais sans jamais s'intéresser aux raisons qui poussaient la travailleuse à multiplier sa charge de travail et qui la rendaient pressée et nerveuse. En effet, bien que pour la plupart elles disent apprécier les liens affectifs avec les travailleuses, les bénéficiaires demeurent généralement inconscientes et peu soucieuses du travail émotionnel que nécessite la satisfaction de leurs attentes.

Les travailleuses domestiques doivent donc pouvoir gouverner leurs affects, manifester des émotions positives et les générer chez les bénéficiaires de leurs services (Wharton, 2009, p. 149), en étroite ligne avec la définition du « travail émotionnel » avancée par la pionnière des études en la matière, la sociologue américaine Arlie Russell Hochschild. Selon Hochschild (1983), la gestion des émotions dans le cadre privé et professionnel est influencée par les « règles de sentiments », c'est-à-dire les normes sociales qui définissent ce qu'il est approprié de ressentir et de manifester dans un contexte donné. Ainsi, les normes émotionnelles en place dans le monde

⁹⁹ Voir notamment les travaux de Borgeaud-Garciandía (2012), Safuta (2017) et Stacey (2011) sur le travail émotionnel des pourvoyeuses de *care* à domicile.

¹⁰⁰ Les prénoms des personnes interrogées ont été modifiés pour respecter leur anonymat.

occidental demandent de nous tristesse et recueillement aux enterrements, mais joie et enthousiasme lors de mariages.

Cette gestion des émotions devient du « travail émotionnel » lorsqu'elle est directement régulée par des supérieurs hiérarchiques au sein d'une organisation (Wharton, 2009, p. 149) et/ou lorsqu'elle est vendue contre rémunération (commodifiée) (Hochschild, 1983). D'après Hochschild, similairement à la manière dont ils sont aliénés des produits de leur travail physique et mental, les travailleurs et travailleuses sont désormais dépossédés non seulement du produit de leurs émotions, mais aussi du pouvoir de susciter et de contrôler celles-ci (Bolton, 2005, p. 9 ; Brook, 2009, p. 3–4), ce qui a des conséquences néfastes pour leur santé physique et mentale (Stets, 2012, p. 331).

Le travail émotionnel est genré. Hommes et femmes sont contraints de gouverner leurs affects au travail, mais ces dernières sont surreprésentées dans les secteurs et aux postes où le travail émotionnel consiste en plus à générer un bien-être émotionnel chez les autres. Les femmes effectuent également un surplus de travail émotionnel lié à la nécessité de gérer le harcèlement sexuel dont elles sont victimes. Une étude du syndicat chrétien belge CSC a montré que près d'une travailleuse titres-services sur trois en Belgique (32 % des 51.000 travailleuses interrogées) a été victime de violence sexuelle au travail¹⁰¹.

2. Une altérité confortable

La théorie hochschildienne est d'abord une théorie de la gestion émotionnelle au sein d'organisations¹⁰². Comme mentionné ci-dessus, Hochschild admet cependant que le monde du travail n'est pas le seul contexte dans lequel les individus sont soumis à des règles de sentiments qui les contraignent à gérer leurs émotions (Hochschild, 1983, p. 68). Certaines études s'inspirent donc du cadre théorique hochschildien pour étudier la gestion émotionnelle dans le contexte privé (*emotion work*) (Gottschalk, 2003 ; Lois, 2006 ; 2013). Cette contribution se positionne à l'intersection de ces deux approches, pour deux raisons principales.

D'une part, la plupart des analyses du travail émotionnel dans le cadre professionnel mettent en scène le « triangle des services » composé des employé·e·s (produisant le travail émotionnel), des client·e·s (bénéficiaires du travail émotionnel des employé·e·s) et de supérieur·e·s hiérarchiques (encadrant le travail émotionnel selon les règles en vigueur au sein du secteur et de l'entreprise) (Lopez, 2010 ; McCammon, Griffin, 2000). Le travail émotionnel des migrantes interrogées dans cette étude échappe à ce triangle de services, y compris en ce qui concerne les travailleuses employées par une agence titres-services¹⁰³. Dans le « triangle émotionnel » des services domestiques, les bénéficiaires et leurs proches sont à la fois client·e·s-récepteurs du travail émotionnel des travailleuses, manager·e·s édictant les règles de sentiments en vigueur au sein du ménage et supérieur·e·s hiérarchiques veillant au respect de ces règles.

Deuxièmement, pour décrire non seulement les relations qui les lient à l'autre partie, mais aussi les tâches, rôles et compétences impliquées, les migrantes interrogées, ainsi que certaines em-

¹⁰¹ <http://www.lalibre.be/actu/belgique/une-aide-menagere-sur-trois-victime-d-agression-sexuelle-bisous-attouchements-propositions-temoignages-594931bacd70e30bb26f9b51>, consulté le 21 juillet 2017.

¹⁰² Hochschild et ses successeur·e·s ont étudié le travail émotionnel (*emotional labour*) du personnel de cabine (Bolton, Boyd, 2003 ; Hochschild, 1983), d'agents de recouvrement de dettes (Hochschild, 1983), d'infirmières hospitalières (Bolton, 2005), d'aides-soignantes en maison de repos pour personnes âgées (Lopez, 2006), de stylistes d'ongles coréennes employées dans des salons new-yorkais (Kang, 2003), d'assistant·e·s juridiques (Lively, 2000 ; 2002) ou de conducteurs de train (Fortino, 2015).

¹⁰³ Comme il l'a été démontré par ailleurs, les entreprises à but lucratif employant des travailleuses titres-services jouent rarement un véritable rôle managérial, se contentant pour la plupart d'assurer le rôle de « secrétariat social » sans réellement intervenir dans les relations bilatérales entre travailleuses et client·e·s (Safuta, Camargo, 2019).

ployeuses, font appel à des catégories propres à la sphère privée, en particulier aux relations amicales ou familiales. Les travailleuses disent nettoyer chez tel client, célibataire et plus jeune, « comme une mère le ferait pour son fils » ou assurer des soins à une femme plus âgée « comme s'il s'agissait de ma propre mère ». Les bénéficiaires, quant à elles, n'hésitent pas à dire qu'une des travailleuses qui est intervenue chez elles « fait partie de la famille » ou est « devenue une amie ».

La « familialisation » du travail, des rôles et des compétences dans les services domestiques est une adaptation aux règles de sentiments imposées par les bénéficiaires et leurs proches. Les travailleuses domestiques n'ont le plus souvent pas le choix de relations distanciées, en tous cas en ce qui concerne les bénéficiaires âgé·e·s, qui attendent bien plus que du travail physique – quelqu'un à qui parler, de l'attention et de l'affection. La familialisation est dès lors une stratégie plus ou moins consciente visant à accorder ce que les travailleuses ressentent avec ce que les bénéficiaires et leurs proches attendent d'elles, similairement aux stratégies de réduction de dissonances émotionnelles observées par Hochschild auprès de ses enquêté·e·s (Hochschild, 1983, p. 90).

Il s'agit néanmoins de souligner le caractère « quasi-familial » (et non « familial ») des règles de sentiment auxquelles les travailleuses domestiques sont confrontées – il est attendu d'elles qu'elles fournissent du travail émotionnel à intensité de celui propre aux relations amicales, voire familiales, mais sans que cet investissement émotionnel ne leur confère les mêmes droits que ceux dont disposent les proches. Il est généralement implicite qu'elles ne peuvent pas manifester la fatigue, l'agacement ou la colère que leur inspirent les bénéficiaires sans durablement endommager la relation. Lorsque de telles manifestations sont tolérées, généralement dans le cas de bénéficiaires fortement dépendants (atteints de démence, porteurs d'un handicap physique lourd ou de maladie mentale), ce n'est que dans le seul but de s'assurer la continuité du *care* assuré par la travailleuse.

Du fait de leur rôle simultané de créateurs·trices des règles de sentiments en vigueur au sein du ménage et de « supérieur·e·s hiérarchiques » chargés de les faire respecter, le bénéficiaire et leurs proches effectuent également du travail émotionnel. Les bénéficiaires apprécient la hiérarchie implicite entre elles et la travailleuse, qui est la reproduction au niveau interindividuel de rapports sociaux inégalitaires liés à la classe, à la racisation et aux relations centre-périphérie. En effet, cela les libère d'une grande partie du travail émotionnel lié à la construction et à la réaffirmation constante de la hiérarchie et du pouvoir de contrôle, inhérents au rôle de patron·ne.

À l'inverse des travailleuses domestiques, les bénéficiaires ont bien plus de pouvoir pour minimiser la quantité de travail émotionnel nécessaire de leur part. D'où leur aspiration à une « altérité confortable » qui réduit fortement l'ampleur du travail émotionnel demandé par les relations de travail. Ainsi, l'identité ethnique des travailleuses ne peut être trop proche de celle des bénéficiaires, sans non plus en être trop éloignée. Trop de proximité, comme lorsque les deux parties sont belges ou polonaises, peut mettre en danger la hiérarchie, ce que les bénéficiaires n'apprécient généralement pas. En effet, cela les force à réaffirmer le rapport de pouvoir en jouant explicitement le rôle de patron·ne·s (et donc à intensifier leur travail émotionnel). À l'inverse, une trop grande distance entre travailleuses et bénéficiaires oblige ces dernier·ère·s à « domestiquer » des différences ethniques et de classe qui les mettent souvent mal à l'aise.

3. Conclusions

Cette contribution se penche sur le travail émotionnel inhérent aux services domestiques. Celui des travailleuses, déjà étudié dans d'autres contextes, et celui, jusque-là jamais mis en lumière, des membres des ménages employeurs. Arlie Russell Hochschild a défini celui-ci comme la né-

cessité, pour les employé·e·s du secteur des services, de gouverner leurs affects, de manifester des émotions positives et de les générer chez les bénéficiaires de leurs services (Wharton, 2009, p. 149).

Les migrantes interrogées, ainsi que certaines employeuses, décrivent les relations qui les lient à l'autre partie, mais aussi les tâches, rôles et compétences des travailleuses en puisant dans des catégories propres à la sphère privée, en particulier les relations amicales ou familiales. La « familialisation » du travail, des rôles et des compétences dans les services domestiques est une adaptation aux règles de sentiments imposées par les bénéficiaires. Les travailleuses domestiques n'ont la plupart du temps pas le choix de relations plus distanciées, en tous cas en ce qui concerne le travail avec des clientes plus âgé·e·s. La familialisation est dans cette perspective une stratégie plus ou moins consciente visant à aligner ce que les travailleuses ressentent sur ce que les bénéficiaires et leurs proches attendent d'elles.

Les bénéficiaires effectuent également du travail émotionnel, du fait de leur rôle simultané de créateurs·trices des règles de sentiments en vigueur au sein du ménage et de « supérieur·e·s hiérarchiques » chargés de les faire respecter. À l'inverse des travailleuses domestiques, les bénéficiaires ont néanmoins bien plus de pouvoir pour minimiser la quantité de travail émotionnel nécessaire de leur part, notamment en privilégiant l'« altérité confortable ».

Le titre de cet article fait référence au récit de la Russe Lena qui a grandi en Ukraine et travaille maintenant comme femme de ménage à Varsovie. Lorsqu'elle arrive dans la maison de l'une de ses employeuses, Lena commence par manger le petit déjeuner festif que la maîtresse de maison prépare pour elles deux : *On parle, elle a trois étages [dans sa maison], elle me dit « Tu ne dois pas nettoyer là, tu vas juste faire ici et là-bas » [...]. On parle de musique, de films que nous avons vus, de nos enfants et petits-enfants. C'est toujours un repas sympa, comme avec une amie.* Lena rend compte de cette habitude avec la fierté et il est clair qu'il s'agit d'un rituel de reconnaissance important pour cette ancienne ingénieure forcée de nettoyer des appartements en Pologne.

On est cependant en droit de se poser la question du temps que Lena passe chaque semaine à donner satisfaction aux attentes émotionnelles des bénéficiaires de ses services. Est-elle rémunérée pour le temps passé à parler de « musique, de films et de progéniture » avec ses client·e·s ? Pourrait-elle refuser s'il s'avère un jour que ces habitudes lui pèsent ? Est-il vraiment si facile que ça de concilier les repas « comme avec une amie » et le nettoyage rémunéré de la maison de l'« amie » en question ? Est-il judicieux pour les bénéficiaires de se tourner vers les travailleuses domestiques pour la satisfaction de certains besoins affectifs traditionnellement réservés aux proches ?

Dans ce cas précis, les attentes de la cliente de Lena peuvent paraître anodines, comparées au travail émotionnel des pourvoyeuses de soins à demeure à des personnes démentes ou atteintes de maladies mentales lourdes. Le cas de Lena illustre néanmoins très bien la difficulté à penser des services domestiques qui ne soient ni dépersonnalisés, ce qu'aucune des parties ne désire visiblement, ni exploitateurs pour les travailleuses concernées.

Bibliographie

- Ariza, M. (2017). Honte, fierté, humiliation : contrepoints émotionnels des domestiques dominicaines à Madrid. *Migrations Société*, 2017/2(168), 51–66.
- Boccagni, P., & Baldassar, L. (2015). Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration. *Emotion, Space and Society*, 16, 73–80.
- Bolton, S. C. (2005). *Emotion Management in the Workplace*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Bolton, S. C., & Boyd, C. (2003). Trolley dolly or skilled emotion manager? Moving on from Hochschild's managed heart. *Work, Employment and Society*, 17(2), 289–308.
- Borgeaud-Garciandía, N. (2012). Le care à demeure : Le travail des cuidadoras migrantes à Buenos Aires. *Travailler*, 28(2), 75.
- Brook, P. (2009). In critical defence of 'emotional labour': Refuting Bolton's critique of Hochschild's concept. *Work, Employment and Society*, 23(3), 531–548.
- Federgon. (2015). *Les Labour Market Markers, balises sur un marché du travail de plus en plus complexe* (Rapport annuel de Federgon, Fédération des prestataires de services de RH). Retrieved from http://www.federgon.be/fileadmin/MEDIA/pdf-fr/publications/Federgon_-_Rapport_annuel_2015_LR.pdf
- Fortino, S. (2015). La mise au travail des émotions : Travail émotionnel des conducteurs de train et émergence de nouvelles actions revendicatrices. *Terrains/Théories*, (2). Retrieved from <http://teth.revues.org/279>
- Glorieux, I., & Vantienoven, T.-P. (2009). *Genre et emploi du temps : Différences et évolution dans l'emploi du temps des femmes et des hommes belges (2005, 1999 et 1966)*. Bruxelles : Institut pour l'Égalité des Femmes et des Hommes.
- Gottschalk, S. (2003). Reli(e)ving the past: Emotion work in the Holocaust's second generation. *Symbolic Interaction*, 26(3), 355–380.
- Hochschild, A. R. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* (3rd Ed.). Berkeley : University of California Press.
- IDEA Consult. (2014). *Évaluation du système des titres-services pour les emplois et services de proximité 2013*. Brussels : IDEA Consult. Retrieved from <http://www.ideaconsult.be/images/stories/Downloads/ASB/2013%20fr.pdf>
- Kang, M. (2003). The managed hand: The commercialization of bodies and emotions in Korean immigrant-owned nail salons. *Gender & Society*, 17(6), 820–839.
- Lively, K. J. (2000). Reciprocal emotion management: Working together to maintain stratification in private law firms. *Work and Occupations*, 27(1), 32–63.
- Lively, K. J. (2002). Client contact and emotional labor: Upsetting the balance and evening the field. *Work and Occupations*, 29(2), 198–225.
- Lois, J. (2006). Role strain, emotion management, and burnout: Homeschooling mothers' adjustment to the teacher role. *Symbolic Interaction*, 29(4), 507–529.
- Lois, J. (2013). *Home Is Where the School Is: The Logic of Homeschooling and the Emotional Labor of Mothering*. New York: NYU Press.
- Lopez, S. H. (2006). Emotional labor and organized emotional care: Conceptualizing nursing home care work. *Work and Occupations*, 33(2), 133–160.
- Lopez, S. H. (2010). Workers, managers, and customers: Triangles of power in work communities. *Work and Occupations*, 37(3), 251–271.
- Marx, I., & Vandelanoot, D. (2014). *Matthew Runs Amok : The Belgian Service Voucher Scheme* (IZA Discussion Paper No. 8717) (p. 20). Bonn : Institute for the Study of Labour (IZA). Retrieved from <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/107500/1/dp8717.pdf>
- McCammon, H. J., & Griffin, L. J. (2000). Workers and their customers and clients: An editorial introduction. *Work and Occupations*, 27(3), 278–293.

- Safuta, A. (2017). *Personalization in domestic services provided informally by migrant workers in two diverging policy contexts (Belgium and Warsaw)* (PhD manuscript). Université catholique de Louvain/Goethe-Universität Frankfurt-am-Main.
- Safuta, A., Koradasiewicz, A., & Urbańska, S. (2016). Verpasste Kreuzung: Polen als Herkunfts- und Zielland für migrantische Pflege- und Haushaltskräfte. In B. Weicht & A. Österle (Eds.), *Im Ausland zu Hause pflegen: Die Beschäftigung von MigrantInnen in der 24-Stunden-Betreuung* (pp. 221–244). Vienna: LIT Verlag.
- Sansoni, A. M. (2009). *Limits and Potential of the Use of Vouchers for Personal Services: An Evaluation of Titres-Services in Belgium and the CESU in France* (Working Paper No. 2009.06). Brussels. Retrieved from http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2264194
- Stacey, C. L. (2011). *The caring self: The work experiences of home care aides*. Cornell University Press.
- Stets, J. E. (2012). Current emotion research in sociology: Advances in the discipline. *Emotion Review*, 4(3), 326–334.
- Wharton, A. S. (2009). The sociology of emotional labor. *Annual Review of Sociology*, 35, 147–165.

« “Vamos a progresar”. Migrations campagnes-villes au Pérou : adaptation des stratégies des organisations féminines des quartiers marginaux de Lima face aux fluctuations des politiques étatiques »

par Christine Dubois-Grard (sociologue, DVLP)

Cet article se base sur un travail de terrain puis d'anthropologie impliquée et d'enquêtes réalisées selon le mode inductif, entre 1985 et 2017, à La Tablada de Lurin, quartier marginal, à une vingtaine de kilomètres au sud du centre de Lima capitale du Pérou. Son objectif est de relever et d'analyser les modes d'action mis en place par les habitants des quartiers marginaux, depuis leur fondation, avec un focus particulier sur les organisations féminines. Il montrera l'évolution de ces actions sous l'influence des politiques étatiques et de la pression du néolibéralisme alors que les illusions d'accès à un mieux vivre s'entrecroisent avec l'apparition de nouveaux idéaux types de la « personne respectable » dans un monde de plus en plus globalisé¹⁰⁴ (Mbembe, 2016 et Tonda, 2012). Il relèvera comment ces nouveaux quartiers fondés par des migrants venus des campagnes, bousculent l'hégémonie politique, économique et culturelle de l'élite traditionnelle et dans quelle mesure ils participent aux transformations des logiques sociales.

1. Contexte de l'explosion démographique de la ville

En Amérique latine, de nombreuses villes sont devenues des mégapoles et ont vu en même temps s'envoler leur taux de pauvreté¹⁰⁵. Les contrastes sociaux y sont les plus profonds du sous-continent latino-américain. Ces inégalités sont héritées d'un contexte historique de discrimination et sont en lien avec les processus actuels de globalisation et d'économie néo-libérale (Ziccardi in Delcourt, 2008 : 115). C'est le cas, entre autres, à Lima.

Suite à la crise qui affecte les provinces dès les années 1940 au Pérou, des grandes migrations campagnes-villes se déclenchent. La relative explosion démographique dans les campagnes, faisant suite à la diminution de la mortalité entre autres par la vaccination, a pour conséquence un manque de terres¹⁰⁶ et la précarisation d'une partie des nouvelles générations. Mais ce n'est pas la seule raison expliquant ces migrations. En effet, les programmes de développement des organisations non gouvernementales nationales et internationales, et l'accès aux médias radiophoniques favorisent la prise de conscience de situations d'injustices sociales et du fait d'être « pauvre ». Ils révèlent en même temps de nouvelles opportunités de travail et d'accès aux moyens financiers, entre autres dans les industries, le commerce et plus globalement dans les villes qu'ils font miroiter comme des lieux de « futur » et de « tous les possibles ».

¹⁰⁴ A ce sujet : TONDA Joseph, 2005, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

¹⁰⁵ Laurent Delcourt (2008 : 12) cite les prévisions de l'ONU : 55 % de la population urbaine mondiale est urbaine. Elle sera probablement de 66 % d'ici 2050.

Note : le terme même de « pauvre » pourrait être largement discuté. Nous l'envisagerons ici comme une difficulté d'accéder aux services de base (eau, alimentation, santé, éducation, habillement, logement) dans un contexte de grandes inégalités socio-économiques et culturelles. A ce sujet : ZICCARDI A., 2008, *Pobreza urbana y políticas sociales en América latina*, In DELCOURT I. Cheru f; ZICCARDI A., 2008, *Explosión urbana y globalización*, Madrid, ed. Popular, pp; 116-149.

¹⁰⁶ Le Pérou est un pays peu peuplé, mais, d'une part, l'accaparement des terres par de grands propriétaires a pour conséquence que de nombreux paysans pauvres n'ont souvent que de petites exploitations qui suffisent à peine pour survivre et d'autre part, de nombreuses terres ne sont pas exploitables.

Les paysans touchés par la crise décident alors de migrer et d'intégrer ce « monde urbain moderne ». Ils espèrent obtenir une vie moins dure et un accès aux services tels que l'éducation, les soins, l'eau courante, l'électricité, les transports, etc., symboles de cette modernité citadine (Matos Mar, 2009 : 17). Des mouvements migratoires, d'une ampleur imprévue, se déclenchent vers les grandes villes de la côte et particulièrement vers la capitale. Ils seront encore amplifiés durant la période de guerre interne (1980-2000) par l'arrivée massive de personnes fuyant le terrorisme et la répression.

Lima, ville moyenne de moins d'un million d'habitants jusque dans les années 1950, devient, en quelques décennies, une mégapole de plus de dix millions d'habitants, la capitale de l'élite indienne¹⁰⁷. Le Pérou, pays qui était essentiellement rural, devient majoritairement urbain dès les années 1960. L'État péruvien est débordé, dépassé par les événements qu'il est incapable de contrôler (Matos Mar, 2012).

La fondation de la Tablada, lieu de mes enquêtes, en tant que quartier marginal à une vingtaine de kilomètres du centre de Lima, commence en 1971 par l'occupation massive de terres anciennement cultivées jouxtant un village. Son expansion n'a jamais cessé depuis. De nouvelles cabanes apparaissent continuellement, de-ci de-là, de plus en plus haut, sur des terrasses taillées dans des pentes escarpées, de plus en plus éloignées des axes routiers et des services, et difficilement accessibles.

2. Quartiers marginaux, révolution par le nombre

Lors de sa fondation, ce quartier n'était qu'un pseudopode des marges de la ville dans le désert au sud de celle-ci. Quarante ans plus tard, c'est un faubourg au centre des quartiers marginaux du sud de la ville. Ceux-ci s'étalent au-delà de la Tablada, sur plus de dix kilomètres, marquant dans l'espace l'explosion démographique de la ville.

Si les nouveaux arrivés sont simplement des familles et des groupes plus ou moins importants qui s'organisent en bordure de la ville, d'abord pour survivre puis à la recherche d'un mieux vivre, attirés par les « lumières de la modernité », la transformation rapide de la ville traduit bien plus qu'une simple fuite de la misère. Ces migrations, en effet, s'inscrivent aussi dans un contexte de hors-jeu social, politique et économique dans lequel se trouvent la population autochtone et, plus largement, le monde populaire depuis la conquête espagnole (Wachtel, 1971). Elles sont aussi une façon de revendiquer une place à part entière de citoyen du pays et l'obtention de droits jusque-là refusés. Comme le postule José Matos Mar, anthropologue péruvien, ces invasions massives des marges de la capitale, par une population essentiellement paysanne, et les transformations qu'elles imposent peuvent donc être vues comme une forme de révolution, non par les armes, mais par le nombre (Matos Mar, 2012).

Ce qui fait aussi révolution c'est encore le fait que, si cette recherche d'accès à la modernité correspond à des projets individuels, les moyens d'y parvenir sont communautaires. Les organisations entre voisins sont présentes dès les premières implantations dans le désert. Elles ont pour but d'améliorer les conditions de vie. Ces organisations locales s'articulent progressivement en réseaux plus larges capables de fédérer des dizaines, voire des centaines de milliers de personnes. Peu à peu, elles vont être des lieux de prise de conscience de la possibilité d'agir sur les

¹⁰⁷ La population officielle de Lima, capitale du Pérou, s'est multipliée par plus de dix-huit entre 1940 et 2014. Au 30 juin 2014, elle était estimée à 9.752.000 habitants, (INEI 2014). Ce qui correspond à 28,4 % de la population nationale estimée à 30.814.175 habitants. Cette population est particulièrement jeune. Elle représente plus d'un tiers de la population du pays ayant entre 15-35 ans. Ceci n'est pas dû à un taux de natalité élevé, il y est en effet plus bas que dans de nombreuses autres régions du pays, mais bien aux migrations importantes des jeunes vers les villes, pour y étudier ou pour y travailler (INEI 2014).

inégalités sociales. Elles vont être dès lors aussi à la base de mouvements de revendications¹⁰⁸ pour réclamer les mêmes droits que ceux des habitants officiels de la ville. L'anthropologue José Matos Mar (2012) parle d'un basculement de l'histoire, de reconquête.

Ces organisations sont encouragées au départ par la politique du Général Velasco¹⁰⁹ (1968-1975). Celui-ci marque une rupture avec les structures clientélistes traditionnelles. Il crée des institutions dont le but est d'associer l'État et les habitants pour le développement de l'habitat, mais aussi de contrôler et canaliser les mobilisations populaires. Il favorise le développement d'organisations représentatives basées sur l'élection de délégués des quartiers (Burgos-Vigna, 2016). Le gouvernement qui va suivre, celui du Général Velasco, supprime ces instructions étatiques d'aide et d'organisation des quartiers marginaux. La gestion du quotidien et du développement local va se faire désormais via la débrouille, hors du cadre de l'État, et par le biais des organisations populaires qui restent fortes. Dès la fin des années 1970 et durant les années 1980, des vagues importantes de mobilisation et de revendications citoyennes sont présentes. Ces mobilisations ne sont plus organisées par l'État (comme sous Velasco), mais bien contre l'État. Tout au long de leur histoire, ces organisations subissent et profitent à la fois des pressions et de l'aide de partis politiques de gauche et populistes, de nombreuses organisations non gouvernementales locales, nationales et étrangères. Elles reçoivent aussi l'appui de la branche de l'Église Catholique inscrite dans la mouvance de la théologie de la libération¹¹⁰ (Ramirez Corzo et Riofrio, 2006 ; Caria, 2008). Elles vont avoir pour résultat la création d'un tissu social dense et dynamique, capable de dénonciation, de revendication, mais aussi de ruse en fonction des contextes politiques plus ouverts ou au contraire plus autoritaires (Burgos-Vigna, 2016). En réalité, cette ruse n'est pas nouvelle. Elle est présente dès la colonisation au XVI^e siècle en réponse au « tous pouvoirs » et au paternalisme des colonisateurs espagnols et de leurs descendants. Il s'agit alors pour les colonisés d'adopter l'attitude qui offre le meilleur rapport coût/bénéfice, de mimer la soumission sans que cela ne corresponde réellement à l'adhésion à l'ordre imposé, en contexte de non-droit¹¹¹.

L'évolution politique du Pérou, au cours des XX^e et XXI^e siècles, est marquée par une alternance rapprochée de périodes d'ouverture et de périodes autoritaires, de stratégies populistes cherchant à récupérer les organisations sociales et de criminalisation des mouvements de revendication. Je m'arrêterai ici sur l'une de ces organisations, qui a particulièrement été l'objet de tentative de récupération de la part du politique : l'association des cantines populaires. Je montrerai, à partir de cette étude particulière, à la fois les perturbations que le politique peut avoir sur des organisations apparemment solides et la plasticité adaptative de ces mêmes organisations.

¹⁰⁸ Droit à l'eau potable en suffisance, droit à l'alimentation, à l'éducation, aux soins, revendication d'être pris en compte dans les décisions politiques, etc.

¹⁰⁹ Dictature militaire de tendance socialiste instaurée suite à un coup d'Etat militaire.

¹¹⁰ Le terme théologie de la Libération a été utilisé par le théologien Gustavo Gutierrez pour la première fois en 1968 à Medellin pour relever l'urgence d'agir, en tant que chrétien, pour mettre fin aux injustices sociales, politiques et économiques systématiques, faites au monde populaire des campagnes et des villes (Gutierrez, 1972). Cette vision théologique, d'inspiration marxiste, s'est rapidement étendue à toute l'Amérique latine et en dehors du continent. C'est la réalité des luttes sociales et l'engagement des chrétiens, en faveur de la justice, qui forment la base de l'élaboration de la pensée et du discours (Houtart, 2006).

¹¹¹ La ruse ici prise dans cette partie de la définition donnée dans Anthopocen : « La ruse, en tant que concept analytique, rompt avec une épistémologie quantitative. Face aux approches statistiques et sociologiques de sociétés aux facettes supposées quantifiables, la ruse introduit le détournement, rompt la verticalité définissant l'axe de propagation d'une "culture" sur des individus. Si la ruse paraît comme l'opposé et l'opposant de la rationalité, c'est que là où cette dernière veut encadrer les phénomènes, la première s'en joue et les déjoue. Elle introduit dans l'analyse le contextuel, le local, le particulier, la déclinaison. Elle focalise sur la manière dont les individus usent "d'arts de faire" au quotidien, détournent, se dérobent, se jouent, bricolent avec ce qui semble s'imposer à eux. Elle s'intéresse à toutes les distorsions que les locaux, en sourdine, font subir à tout ce qui leur échappe en apparence. La ruse rattache ainsi chaque phénomène au local, focalise l'attention sur les déclinaisons particulières ; elle se concentre sur le contexte, sur la vitalité et la créativité d'un détournement. La ruse enclenche une approche pragmatique des manières de faire et de dire (ou de ne pas faire et de ne pas dire) », in : <https://www.anthropen.org/definition/imprimable/48/416/1>.

3. Rôles des femmes dans la revendication de citoyenneté

Au cours des années 1970, les femmes, au départ peu visibles sur la place publique, passent peu à peu d'observatrices et d'aidantes dans l'ombre, à initiatrices de mouvements de revendication sur des thèmes touchant essentiellement la vie quotidienne. Pour faire face au manque récurrent de moyens financiers pour couvrir les besoins alimentaires des leurs, les mères de famille fondent des cantines populaires¹¹². Cela leur permet d'abaisser le coût des rations en achetant chez des grossistes et en diminuant la quantité de combustibles utilisés. Mais ce « cuisiner ensemble » va aussi les sortir de leurs maisons et de leur solitude. Autour des casseroles, des débats ont lieu sur les problèmes individuels, familiaux et collectifs de la vie quotidienne. Des solutions sont recherchées¹¹³. Peu à peu ces cantines populaires autogérées s'articulent entre elles pour leur approvisionnement et pour l'organisation de formations¹¹⁴. Elles développent des réseaux locaux, régionaux et métropolitains regroupant plus d'un million de femmes.

Le développement des cantines populaires autogérées de Lima et leur capacité de mise en réseau est un phénomène sans précédent en Amérique latine et sans doute au niveau mondial (Blondet y Montero, 1995). Ces femmes, explique, Jacqueline Minaya Rodriguez (2015), ont relevé le défi, en tant que migrantes, pauvres et souvent peu scolarisées, de pouvoir faire preuve d'une grande capacité créatrice et de lutte pour affronter la crise économique des années 1980 et 1990. Par leurs revendications et l'ampleur de leur organisation, elles ont imposé leurs problèmes domestiques (alimentation, eau, logement) comme thèmes politiques (Minaya Rodriguez, 2015).

Les mobilisations des femmes émergent dès les années 1970 « mais restent alors largement invisibles et non valorisées socialement » (Marques-Pereira et Garibay, 2011 : 242). Plusieurs raisons peuvent l'expliquer : le caractère domestique de leurs revendications, mais aussi leur exposition au clientélisme et à l'instrumentalisation et les divisions qui apparaissent entre les cantines autogérées dites apolitiques et celles qui sont ouvertement liées à un parti. Ces dernières reçoivent des aides beaucoup plus conséquentes des partis auxquels elles adhèrent et de l'État lorsque ce parti est au pouvoir (Burgos Vignas, 2016 : 7-9). Pourtant, dit Cécilia Trivelli, malgré les pressions subies, il s'agit bien d'un mouvement social de grande ampleur (Blondet et Trivelli, 2004).

Dès leur fondation, les cantines populaires suscitent l'intérêt de divers acteurs politiques qui cherchent à les contrôler. Elles présentent un intérêt stratégique pour les gouvernements populistes qui voient en elles une clientèle électorale facilement mobilisable. Dans les années 1990, sous les gouvernements d'Alan Garcia puis d'Alberto Fujimori, elles sont cadennassées dans leurs choix et leurs décisions via un programme d'assistance alimentaire national (PRONAA). Ce programme est un outil de contrôle stratégique du gouvernement central. La distribution de vivres qui se faisait via des associations de cantines se réalise désormais par une distribution directe des vivres aux dirigeantes de chaque cantine. Les programmes d'aide deviennent des instruments de

¹¹² D'autres mouvements portés par des femmes voient le jour en même temps : l'organisation du « vaso de leche » qui vise la distribution d'un verre de lait par jour à chaque enfant, et les clubs de « madres ».

¹¹³ La existencia de los comedores populares autogestionarios (CPA) ha significado un fenómeno social sin precedentes a escala latinoamericana y, posiblemente, mundial (Blondet y Montero, 1995). Las mujeres organizadas en los comedores populares autogestionarios demostraron, en las primeras décadas de su creación, fortaleza para enfrentar, no una, sino muchas luchas, desde el reto de ser mujeres migrantes, pobres y, en la gran mayoría, sin educación básica completa. Son mujeres que hicieron de temas caseros políticas públicas y lograron sostener en gran medida la crisis económica a fines de la década de 1980 e inicios de la de 1990 (Córdova, 1996) a través de soluciones prácticas hogareñas: la cocina y la solidaridad, dando así muestras de organización a gran escala en un contexto sumamente difícil (Minaya Rodriguez Jacqueline, 2015). No mataras ni con hambre ni con balas. Las mujeres de los comedores populares autogestionarios en el Agustino durante la violencia política", in *Antropologica*: dossier « memoria y violencia política vol 33 N°34, Lima, PUCP

¹¹⁴ Formations souvent proposées par des organisations non gouvernementales péruviennes financées par des organisations internationales. Elles abordent des thèmes comme l'alimentation, la santé, la gestion. Ces formations comprennent souvent une partie d'analyse des contextes socio-économiques (de la dénutrition, des maladies, etc.).

pression sur les femmes. Elles sont tenues de manifester leur soutien au pouvoir en place en participant à des manifestations en faveur du président, en posant des affiches dans leurs cantines, en portant les tabliers aux couleurs du parti. Par cette stratégie, l'État contrôle et institutionnalise de plus en plus ces cantines. Celles qui refusent de marquer leur soutien au pouvoir en place cessent de recevoir l'aide de l'État. L'organisation qui les regroupait perd une bonne partie de sa raison d'être, de sa force et de son ampleur. Les anciennes associées sont mises en concurrence.

À partir des années 1990, les formes massives d'actions collectives visibles sur la place publique disparaissent progressivement. Plusieurs facteurs en sont la cause : outre les politiques sociales clientélistes, les mouvements de protestation sont criminalisés et réprimés. À ces facteurs étatiques s'ajoutent les actions des groupes terroristes, en particulier le Sentier Lumineux. Celui-ci désigne les cantines populaires comme contre-révolutionnaires, car, pour cette organisation terroriste, en participant à la survie des familles et en négociant avec l'État, elles empêchent la contestation de l'ordre étatique. Ces femmes sont dès lors désignées « traîtres au peuple ». Elles sont menacées de mort et plusieurs d'entre elles sont assassinées (Burgos-Vigna, 2014). À ces deux facteurs politiques s'ajoutent encore la crise économique qui dure plusieurs années et l'hyperinflation (jusque 5000%/an) qui entraîne une précarisation de tous. La recherche familiale de moyens financiers pour survivre devient cruciale. En effet, dans le désert rien ne pousse, celui qui n'a pas d'argent ne mange pas.

Les femmes et surtout les mères de famille sont liées aux rêves de leurs enfants. Au fil des ans et des générations en contexte néolibéral, les imaginaires de réussite se modifient, surtout parmi les jeunes. Ils deviennent plus individuels et liés à la consommation. Ces miroirs déformants (Tonda, 2012) de la mondialisation croisés avec l'augmentation du PIB du Pérou, devenu « pays émergent », font miroiter d'autres possibles. Mais en réalité l'abondance économique ne profite qu'à certains secteurs. Il n'y a pas de redistribution vers les secteurs plus pauvres et populaires. Dans sa logique néolibérale, l'État ne cherche pas à résoudre les problèmes qui affectent la majorité de la population. Si la faim a diminué, s'il y a plus de possibilités de travail, les salaires restent bas, les inégalités sociales ont augmenté et les droits des travailleurs, supprimés durant la période de dictature de Fujimori, n'ont pas été rétablis. Les partis politiques et les secteurs dynamiques de la société civile restent faibles et divisés.

La jeune génération est en difficulté : elle manque de moyens financiers pour couvrir les besoins du quotidien. Les besoins considérés comme essentiels ont considérablement augmenté sous la pression des clichés mondialisés, entre autres via les séries télévisées de ce que serait « avoir une bonne vie ». Pour faire face ou plus exactement garder la face, les jeunes jouent avec les masques pour s'adapter à des réalités et des logiques concomitantes souvent contradictoires. Tirailés entre cette « modernité » presque accessible, suggérant la consommation comme moyen « de s'affirmer » et de « devenir libre » (codes du « donner à voir »), et une réalité de pauvreté dure rendant impossible toute autonomisation réelle, les obligeant à penser aussi selon les codes « anciens », basés sur les normes de subordination à la collectivité et aux parents (Golte et Léon Gabriel, 2011 : 214-216). Ils ne peuvent en effet souvent pas s'émanciper de l'autorité parentale, comme le suggèrent pourtant les clichés mondialisés de « jeunes modernisés ».

Les mères de famille sont prises dans ce tiraillement qui affecte leurs enfants. Elles multiplient les travaux en vue de gagner un peu plus d'argent. L'engagement bénévole devient plus difficile, trouver du temps pour discuter et débattre aussi. Globalement, nous assistons à une diminution de la participation active dans les cantines populaires même si la participation passive (acheter des rations alimentaires) reste importante. Certaines femmes cependant gardent l'objectif communautaire comme une priorité. Elles vont alors utiliser la voie politique pour tenter d'améliorer le quotidien.

Dès les années 2000, les organisations de femmes s’institutionnalisent de plus en plus. Leur répertoire d’actions se modifie, car des canaux de participations formalisés sont développés par les municipalités. Les dirigeantes des organisations y sont de plus en plus présentes pour y négocier et y revendiquer leur droit de parole. Cette participation les amène à traiter avec des fonctionnaires du gouvernement. Elles apprennent ainsi les manières de « faire de la politique » pour obtenir ce dont elles ont besoin. Il s’agit, comme le disent Marie-Hélène Bacqué et Carole Biewener, d’un processus articulant la prise de conscience individuelle, l’analyse du contexte et le développement de stratégie de changement (Burgos-Vigna, 2016). Dans ces lieux de concertation, elles imposent dans les agendas politiques des sujets qui les concernent. Ces sujets sont ceux qui sont discutés au sein des cantines jusque dans les lieux les plus reculés de Lima : les grossesses précoces, les violences faites aux femmes, les féminicides, le statut des employées de maison, le besoin d’instituts supérieurs plus proches de chez elles, etc.

4. Conclusion

De lieux de la débrouille, puis d’organisations fortes revendicatrices et de démocratie microlocale en contexte d’autoritarisme politique, les cantines populaires sont aujourd’hui devenues des lieux d’apprentissages d’une démocratie officielle, du rôle des institutions, de sondage des limites de l’État, de ses capacités d’agir et de ses arbitrages. Elles permettent d’amener sur la place publique des dénonciations de malversation et de corruption par exemple. Elles restent porteuses de changement social. Au-delà de leur capacité à améliorer l’alimentation, elles articulent encore et toujours une recherche d’émancipation individuelle et un projet collectif qui n’a jamais cessé d’être politique.

L’hyper débrouille et la placidité d’adaptation en contexte politique et économique mouvant montre la continuité des logiques d’informalité et de bricolage comme moyen d’affronter le présent, de trouver les moyens de subsistance nécessaires et d’envisager le futur. L’informalité dénoncée par Hernando de Soto comme un frein « au progrès » me semble être au contraire le moteur qui, depuis la fondation de ces quartiers, a permis que le « vamos a progresar » (nous allons progresser) ne soit pas seulement un souhait, mais bien un projet toujours en construction.

Bibliographie

- BLONDET C., TRIVELLI P., 2004, *Cucharas en alto*, Lima, IEP.
- BLONDET Cecilia, 2002, *El encanto del dictador: mujeres y política en la década de Fujimori*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- BLONDET C., MONTERO C., 1995, *Hoy: menú popular*, Lima, IEP.
- BURGOS-VIGNA Diana, 2014, « Les guerres du Sentier lumineux dans les quartiers populaires de Lima : stratégies symboliques, démobilisation et imposition d’un ordre nouveau », in Florence Belmonte, Karim Benmiloud et Sylvie Imparato-Prieur (dir.), *Guerres dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Peter Lang, pp. 165-172.
- GOLTE J., LEON GABRIEL D., 2011, *Polifacéticos. Jovenes limeños del siglo XXI*, Lima, IEP.
- MARQUES-PEREIRA Bérengère et garibay David, 2011, *La Politique en Amérique latine : histoire, institutions et citoyennetés*, Paris, Armand Colin.
- MATOS MAR J., 2012, *Perú. Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Lima, Universidad Ricardo Palma, Universitaria.
- MBEMBE Achille, 2016, *politiques de l’inimitié*, Paris, La Découverte, 184 p.

- MINAYA RODRIGUEZ Jacqueline, 2015, No mataras ni con hambre ni con balas. Las mujeres de los comedores populares autogestionarios en el Agustino durante la violencia política”, in *Antropologica: dossier «memoria y violencia política* vol 33 N°34, Lima, PUCP.
- RAMÍREZ CORZO N. D., RIOFRÍO B. G., 2006, « Formalización de la propiedad y mejoramiento de barrios: bien légal, bien marginal », in: *Observatorio Urbano: Estudios Urbanos*, n° 1, Lima, Desco.
- TONDA J., 2007, « Entre communautarisme et individualisme : la “tuée tuée”, une figure-miroir de la déparentélisation au Gabon », in *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2, pp. 79-99.
- TONDA J., 2005, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- TONDA Joseph, 2012, « Globalisation et imaginaires africains », Chaire Jacques Leclercq, UCL, Louvain-la-Neuve, Octobre 2012.
- WACHTEL N., 1971, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Paris, Gallimard.



16 h 45-19 h 00 : Art(s) et postcolonie(s)

Drink, exposition et concert organisés par Louvain Coopération

*Cet événement est ouvert à tous. Il est directement accessible aux participants au colloque.
Pour les extérieurs, venus exclusivement pour cela, les conditions d'entrée sont identiques à celles de la soirée DHC (cf. <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/iacchos/mbembe.html>).*

Le Fénil et la Grange



- 16 h 45-17 h 45 – Cet événement commencera par un drink autour de l'exposition du photographe **Nganji Mutiri**...

Nganji Mutiri est un photographe, réalisateur, acteur né au Congo et vivant en Belgique. Également passionné d'écriture, il a créé le site de partage de poésie L'Art d'être humain (LAEH), car « c'est entre les lignes que résident nos points communs », rappelle celui qui a utilisé l'écriture comme thérapie contre l'exil.

- 17 h 30-19 h 00 – ... puis se prolongera par un concert de la slameuse **Joy**.

Joy, qui participa notamment à l'ouverture du dernier Sommet de la Francophonie en septembre 2016, viendra partager avec nous ses rythmes et ses rimes, mise en musique de ses profondes considérations sur la recherche des racines, ses origines africaines, le voyage, l'exil, mais aussi la Belgique et la société dans laquelle elle a grandi.

MARDI 24 OCTOBRE

12 h 00 – 14 h 00 : Repas/Conférence étudiants

Sous la responsabilité de l'AGL.

Les étudiants invitent Achille Mbembe à partager un repas au cours duquel ils échangent avec lui sur les sujets d'actualité et/ou des préoccupations de la vie étudiante.

Le Fénil



14 h 15 – 16 h 30 : Panel 3 – Épistémologies critiques

Sous la responsabilité de :

Prof. Jacinthe Mazzochetti (LAAP) et Jérémie Piolat (LAAP),
avec Sabine Kakunga (CNCD 11.11.11) et l'AGL.

Le Fénil

Comme le suggère l'anthropologue indien Arjun Appadurai, l'une des grandes questions pour les sciences sociales aujourd'hui ne consiste pas à penser l'après-colonialisme, mais à penser après le colonialisme¹¹⁵. Ainsi, ce panel a pour ambition d'interroger l'influence des pensées *post*-coloniales et, à leur suite, des pensées *dé*coloniales sur les épistémologies en sciences sociales. À partir de différents ancrages disciplinaires, seront interrogées les conditions de possibilité et les incidences d'une rencontre entre paradigmes non hégémoniques. Si la pensée du commun comporte le danger de la suprématie (qui définit le commun et avec quels objectifs ?), l'impensé du commun mène à l'exclusion de l'autre, enfermé dans une altérité supposée radicale qui ne dit rien ou si peu de lui, mais énonce en miroir les peurs de pertes – symbolique et économique – cristallisées à travers lui. « Comment fonder une relation avec les autres basée sur la reconnaissance réciproque de nos communes vulnérabilités et finitude ? », s'interroge encore Achille Mbembe dans son dernier ouvrage¹¹⁶.

En discussion avec Mbembe, les conférenciers interrogeront ici les ressorts de cette pensée du vivant, cette « pensée-globale » du « Tout-Monde », cette « pensée des complémentarités plutôt que de la différence »¹¹⁷ à laquelle il nous invite, à la suite de Fanon et de Glissant.

Quelques grandes questions guideront nos échanges : quelles ouvertures au monde, qui ne serait ni de perte ni de repli ni de guerre, se dégagent de cette pensée *dé*coloniale radicale ? Comment transiter d'un monde de frontières, de murs, de barbelés à une « pensée du passant, du passeur,

¹¹⁵ Appadurai Arjun. 2005. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot [1996].

¹¹⁶ Mbembe, Achille. 2016, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, p. 9.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 168.

du passage, du passager »¹¹⁸, à une « pensée-frontalière » qui permettrait « une reprise/redéfinition des notions de citoyenneté, de démocratie, de droits de l'homme, d'économie, de politique, au-delà des définitions étroites imposées par la modernité eurocentrée¹¹⁹ » et où serait « possible une réelle communication et un dialogue horizontal entre les peuples du monde »¹²⁰ ? Comment mettre en pratique cette épistémologie du vivant dans nos travaux de recherche ? Comment, par nos écrits « ramener à la vie ce qui avait été abandonné aux puissances de la mort »¹²¹ ?

Dans ce contexte, ce panel sera découpé en deux temps :

3.1. Dés-hégémonies ?

3.2. Pensées frontalières

¹¹⁸ *Ibid.* p. 175-176.

¹¹⁹ Grosfoguel R., 2006, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Trans-modernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, vol. 26, n°3, p. 51-74 (p. 65).

¹²⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹²¹ Mbembe, Achille. 2016, *Politiques de l'inimitié*, *op. cit.*, p. 15.

3.1. Dés-hégémonies ?

« La relation Union européenne – Afrique, au début du XXI^e siècle : quand les discours réformateurs butent sur des pratiques séculaires. Une analyse des foyers d'incohérence »

par Anne-Sophie Gijs (historienne, LaRHIS)

Dans son dernier essai, *Politiques de l'inimitié*, Achille Mbembe dépeint le tableau sombre d'un monde ayant vacillé dans la séparation, la « déliaison ». Il aborde l'évolution de nos démocraties libérales qui, dans le contexte de la mondialisation, éprouvent des difficultés à opérer une différenciation entre ceux qu'elles unissent et ceux dont elles croient devoir se distinguer pour mieux affirmer leur spécificité ontologique et politique. Tandis qu'il semble aujourd'hui ne plus y avoir de « dedans » ni de « dehors » et que les repères identitaires traditionnels s'estompent, nos sociétés sont selon lui tentées de retrouver un ennemi contre lequel la lutte serait fédératrice.

En effet, d'une part, animés d'un désir d'apartheid et d'endogamie les plongeant dans un rêve hallucinatoire d'une communauté uniformisée, les pays européens tentent d'arrêter « les Autres » avant qu'ils ne pénètrent en leur sein, en multipliant ou rigidifiant les frontières, les murs, les enclos. Cependant, à l'heure des interdépendances économiques, sociales, culturelles et environnementales actuelles, ce repli stérile est éminemment dangereux pour chacun, à commencer par l'Europe qui, comme le souligne Achille Mbembe, n'est plus au centre du monde, mais n'en est qu'une des nombreuses parties prenantes¹²².

D'autre part, les démocraties occidentales s'essoufflent à combattre les « ennemis de la civilisation », ces agents de la terreur parvenus à s'insinuer en elles pour soi-disant les ronger « du dedans ». Elles déploient un arsenal de mesures (fouilles, perquisitions, état d'urgence, multiplication des pratiques dérogatoires, pouvoirs élargis confiés à la police et aux renseignements) à l'encontre des auteurs des maux qui les frappent, ou de ceux qui leur ressemblent, ne faisant dès lors que reproduire le cycle de la guerre et de la terreur à laquelle elles prétendent s'opposer, en appelant à l'éviction de tout ce qui n'est pas inconditionnellement « elles-mêmes », y compris ceux qui cherchent seulement à y trouver refuge « au lieu d'accepter stoïquement de mourir là où ils sont nés ». Nos démocraties ne risquent-elles pas ainsi d'éradiquer les valeurs et les principes libéraux les fondant et donc, de s'autodétruire à petit feu ?

Par conséquent, la sonnette d'alarme tirée par Achille Mbembe vise à alerter sur l'urgence de nous affranchir de ces mécanismes mortifères, en remplaçant la figure du « lien » et de la « vraie rencontre » au cœur de nos systèmes, afin de forger une nouvelle politique du monde ne reposant plus nécessairement sur la différence et l'altérité, mais sur une certaine idée du « semblable » et de « l'en-commun », sur un rapport de coappartenance et de partage, en cette période où de toute façon, tôt ou tard, nous récolterons chez nous ce que nous aurons semé à l'étranger... Pour que notre monde unique, mais multiple soit durable, il faut qu'il puisse être partagé par l'ensemble de ses ayants droit, toutes « espèces confondues »¹²³, écrit-il, et c'est mobilisés par

¹²² « L'avenir du monde se joue en Afrique. Entretien croisé entre F. Sarr et A. Mbembe. Propos recueillis par S. Kodjo-Grandvaux », *Le Monde*, 21 octobre 2016, page consultée le 15 février 2017 sur http://www.lemonde.fr/article/2016/10/21/l-avenir-du-monde-se-joue-en-afrique_5017948_3213.html

¹²³ A. Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 59.

cette conviction et dans cet objectif que nous sommes en quelque sorte « appelés » par l’auteur à innover intellectuellement, culturellement et politiquement...

C’est donc à la lumière, non seulement des constats pessimistes dressés par Mbembe, mais aussi de ses appels au changement, que nous voudrions tenter d’interroger les relations entre l’Union européenne et l’Afrique en ce début de 21^e siècle. Elles nous semblent en effet caractérisées par un étrange paradoxe.

D’une part, certaines réalités actuelles tendent à confirmer que l’Europe est toujours prisonnière d’une logique autocentrée, égoïste, et de plus en plus sécuritaire et court-termiste. Ceci alimente la méfiance « des Autres » à l’égard de son omnipotence, de son arrogance et de son indifférence à la cause et aux besoins africains : à côté bien sûr du raidissement de ses politiques migratoires, citons l’exemple des « accords de partenariat économique » eurafricains, dont l’objectif de développement par ouverture et extraversion commerciales fut loin de faire l’unanimité et fut même récemment décrié comme ne faisant finalement que reproduire le cycle de « l’extraction/prédation » dont a souffert l’Afrique depuis des lustres.

D’autre part et inversement, nul ne peut pourtant nier que depuis l’association des États indépendants africains à la Communauté européenne, les deux parties se sont résolument engagées à rompre avec ces dialectiques passéistes et ont progressivement multiplié les accords sous forme de partenariats égalitaires, à bénéfices réciproques, où chacune des parties déclare partager une « responsabilité » envers le bien-être et le développement de l’autre, en vertu de leurs interdépendances et de leurs complémentarités mutuelles. L’Europe a besoin des opportunités d’investissement en Afrique, dont la jeunesse et les richesses naturelles sont des atouts face à sa démographie vieillissante et à ses besoins en matières premières ; et l’Afrique ne peut se passer des investissements et de l’aide publique européenne pour continuer à émerger de façon harmonieuse.

Mais au-delà de ces domaines traditionnels qui polarisent leurs relations depuis la fin des années 1950, à l’aube du troisième millénaire, les deux continents ont élargi leur collaboration à de très nombreux autres secteurs, considérant que les menaces qui pèsent sur la paix, la démocratie ou le changement climatique en Afrique concernent aussi l’Europe *et inversement*, et que c’est donc en collaborant ensemble et dans le respect de leurs souverainetés que les deux continents pourront y répondre. Depuis le lancement de la « stratégie commune Afrique-UE » en 2007, les Présidents successifs du Conseil européen et de la Commission ont multiplié les discours sur l’imbrication entre les destinées africaine et européenne¹²⁴, et pas plus tard que le 4 mai dernier, la haute représentante de l’UE aux Affaires étrangères Federica Mogherini déclarait encore :

« 2017 sera l’année d’un nouvel élan pour le partenariat entre l’Europe et l’Afrique : chaque obstacle auquel nous pourrions être confrontés constitue *un défi commun*, et l’espoir de l’Afrique est *notre* espoir. La solidité de l’Afrique est importante pour l’Europe, tout comme notre *amitié* l’est pour nos populations. Ce n’est qu’en *conjuguant* nos forces et en travaillant *en partenariat* que nous pourrions offrir à nos jeunes un avenir plus prometteur et pacifique. Aujourd’hui, nous ne cherchons pas simplement ce que nous pouvons faire *pour l’Afrique*, mais ce que nous pouvons faire *ensemble avec l’Afrique* »¹²⁵.

Tandis que le *Consensus européen pour le Développement* de 2005, engageant à la fois les institutions et les États membres de l’UE, stipulait déjà que la « communauté internationale devait

¹²⁴ Voir par exemple l’avant-propos d’H. Van Rompuy ou la préface de J.M. Barroso au *Partenariat stratégique UE-Afrique*, brochure éditée par le Conseil de l’UE, octobre 2014.

¹²⁵ « F. Mogherini présente un plan en vue d’un partenariat renforcé avec l’Afrique en matière de paix et de sécurité ainsi que de création d’emplois pour les jeunes », article publié le 4 mai 2017 sur <https://eeas.europa.eu/headquarters>, et consulté le 3 août 2017.

faire en sorte que la mondialisation soit une force positive *pour l'humanité tout entière* »¹²⁶, l'UE a par ailleurs réformé ses stratégies de coopération à la faveur de la réflexion menée à l'échelle mondiale afin de lutter plus efficacement contre la pauvreté : en vertu du principe de « l'appropriation », ce sont les pays en développement qui déterminent en toute souveraineté leurs priorités de développement tandis que leurs partenaires européens/étrangers « alignent » leurs programmes sur ces stratégies¹²⁷ sans leur « imposer » de modèles ; le principe de la « participation » justifiant l'ouverture des partenariats non plus aux seuls gouvernements, mais aussi aux parlements, aux autorités locales et à la société civile (secteur privé, ONG, milieux universitaires), qui peuvent être consultés sur les stratégies de développement, associés à leur mise en œuvre et à leur évaluation¹²⁸, a quant à lui été récemment renforcé : en effet, le nouveau *Consensus pour le Développement* de 2017 y ajoute désormais le principe « de l'inclusion » sociale et de « la non-discrimination » selon ces termes : « L'UE et ses États membres mettront en œuvre une approche de la coopération au développement fondée sur les droits, englobant *tous les droits de l'homme*. (...) Ils continueront à jouer un rôle essentiel pour veiller à ce que *personne ne soit laissé de côté, sans distinction* liée au lieu de résidence, à l'appartenance ethnique, au sexe, à l'âge, à un handicap, à la religion ou aux convictions, à l'orientation ou l'identité sexuelle, au statut de *migrant* ou à d'autres facteurs »¹²⁹...

Lorsque l'on lit ces diverses déclarations et engagements officiels, n'est-on pas au cœur de cette nouvelle anthropologie politique à laquelle nous invite Mbembe pour réinventer la démocratie à l'échelle internationale, c'est-à-dire au moyen d'un projet inclusif, humaniste, dépassant les frontières de l'État-nation et allant bien au-delà du citoyen « pour associer le migrant, l'étranger, ou le passant »¹³⁰ ? Ces textes ne revendiquent-ils pas précisément que nous sommes tous les « ayants droit » du même monde et n'essaient-ils pas que chacun y ait sa part et y trouve sa place ? Ne sont-ils pas en passe de réaliser le vœu de Mbembe visant à redonner les cartes avant tout aux Africains en appelant à la coalition européenne et même mondiale pour les aider à transformer leur continent dans une optique de transparence et de responsabilité mutuelles ?¹³¹

Mais alors... comment expliquer les distorsions entre ces promesses et la réalité à laquelle nous renvoient les relations Europe-Afrique aujourd'hui, c'est-à-dire l'inimitié dont semble témoigner la première face à l'afflux constant d'Africains qui préfèrent risquer la mort par la mer et l'exil plutôt que de rester vivre sur leur continent sans perspectives, preuve que les logiques de développement préconisées n'ont d'ailleurs pas atteint leurs objectifs... Sans prétendre épuiser ici tous les aspects de cette problématique éminemment délicate, nous voudrions identifier quelques tensions, pointer quelques foyers d'incohérence expliquant l'apparente schizophrénie actuelle des Européens face aux Africains. Nous y articulons en parallèle les problèmes « à charge » des Africains, en nous aidant pour ce faire des analyses publiées par Mbembe. Pour éclairer les enjeux de la situation actuelle, nous combinerons donc différents volets d'analyse, tirés de l'histoire et de l'évolution de la configuration politique et institutionnelle de l'UE et de l'Afrique.

¹²⁶ *Le Consensus européen pour le Développement*, brochure éditée par la Commission européenne, juin 2006, p. 27.

¹²⁷ Article 2 de l'accord de Cotonou signé le 23 juin 2000 entre l'UE et les pays d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique, révisé à Luxembourg le 25 juin 2005 et à Ouagadougou le 22 juin 2010.

¹²⁸ Article 4 de l'accord de Cotonou sur les acteurs du partenariat, article 8 sur le dialogue politique et article 58 sur l'éligibilité au financement.

¹²⁹ Déclaration conjointe du Conseil et des représentants des gouvernements des États membres réunis au sein du Conseil, du Parlement européen et de la Commission. Le nouveau Consensus européen pour le Développement : « Notre monde, notre dignité, notre avenir », juin 2017, article 16, p. 3.

¹³⁰ « Afrique : "Le monde des frontières paresseuses s'effondre". Entretien avec F. Sarr et A. Mbembe. Propos recueillis par S. Faure et C. Calvet », *Libération*, 5 juillet 2017, page consultée le 12 juillet 2017 sur http://www.liberation.fr/debats/2017/07/05/afrique-le-monde-des-frontieres-paresseuses-s-effondre_1581815

¹³¹ « Achille Mbembe : "Venez en Afrique, venez chez nous !" Propos recueillis par S. Michel, C. Châtelot, C. Ayad et C. Bensimon », *Le Monde.fr*, 26 janvier 2015, mis à jour le 7 juillet 2015, page consultée le 12 juillet 2017 sur http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/01/26/achille-mbembe-venez-en-afrique-venez-chez-nous_4563211_3213.html

Les relations entre la Communauté européenne et l'Afrique se caractérisent par une politisation et une complexification croissantes, processus marqués par le moment pivot que constitue la fin de la guerre froide. En effet, jusque-là, la relation entre la Communauté européenne et les pays africains était fondée essentiellement, d'une part sur le volet économique et commercial et d'autre part sur la coopération au développement. Après le régime d'association mis en place avec les colonies africaines dans le Traité de Rome en 1957, puis les conventions de Yaoundé signées en 1963 et 1969 avec les pays africains indépendants, le « système Lomé » établi dès 1975 avec les pays ACP, c'est-à-dire d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique se voulait toujours « politiquement neutre », c'est-à-dire que la collaboration commerciale et l'allocation des aides au développement se faisaient *indépendamment* de la nature du régime ou des choix idéologiques des pays partenaires. Le contenu des accords avec les ACP ne permettait pas de discuter de sujets politiques à proprement parler. Les pays européens s'abstenaient d'intervenir à cet égard en Afrique pour ne pas être suspectés d'ingérence néocolonialiste dans ces jeunes États très attachés à leur souveraineté et, dans le contexte de rivalité avec le bloc communiste, afin de maintenir des relations stratégiques ou économiques avec des pays qui ne partageaient pourtant pas les mêmes idéaux ou normes politiques¹³².

Après avoir été placée sous le boisseau de 1960 à 1989, la dimension « politique » va opérer un retour en force dans les relations eurafricaines dès le début des années 1990, ramenant inévitablement dans son sillage le spectre du rétablissement des relations inégales d'antan... Tandis que la fin de la guerre froide « libère » les Européens de leur attentisme à l'égard des systèmes politiques africains, l'allocation de l'aide au développement se fera de plus en plus exigeante : d'une part, au critère des « besoins » s'ajoute, dans le sillage des « programmes d'ajustement structurel » établis par la Banque centrale et le FMI, celui des « performances »¹³³, c'est-à-dire que l'UE se montre plus attentive à la manière dont les États africains utilisent les ressources qui leur sont allouées, en veillant à rationaliser les déboursments, concentrés sur un nombre limité de secteurs prioritaires¹³⁴, et en privilégiant un développement centré sur *l'homme*, alors qu'en de nombreux endroits en Afrique, la corruption et le clientélisme des élites étatiques font rage. C'est ainsi que les clauses relatives aux « droits de l'homme », apparues discrètement au milieu des années 1980, sont progressivement étoffées au fil des conventions avec les pays ACP, leur respect étant qualifié de « fondamental » dans la convention de Lomé IV en 1989, puis « d'essentiel » dans Lomé IV bis en 1995. Outre les droits de l'homme, cette dernière convention contient une référence explicite à la reconnaissance et à l'application des principes démocratiques, à la consolidation de l'État de droit et à la bonne gestion des affaires publiques. Des moyens financiers spécifiques pourront être mobilisés pour appuyer les mesures allant dans ce sens. Inversement, le non-respect de ces éléments essentiels à la coopération peut donc entraîner des sanctions après consultations entre partenaires, c'est-à-dire une suspension partielle, voire totale, des aides¹³⁵. Cette montée des exigences européennes, associée à une ingérence de plus en plus directe dans les affaires intérieures africaines – par le biais de l'appui européen « conditionné » aux réformes

¹³² D. Frisch, *La politique de développement de l'Union européenne. Un regard personnel sur 50 ans de coopération internationale*. Maastricht, Rapport ECDPM 15, 2008, p. 28.

¹³³ Dans la convention de Lomé IV bis signée le 4 novembre 1995, il est décidé qu'au moment de la signature du « programme indicatif national » avec chaque Etat ACP, celui-ci ne reçoit désormais plus que 70 % du montant qui lui est dévolu pour la période de 5 ans. Les 30 % restants ne lui sont affectés qu'après une évaluation des dépenses effectuées sur la première tranche, sur base de critères qualitatifs et quantitatifs.

¹³⁴ Plutôt que de financer des projets et programmes tous azimuts, l'approche « sectorielle » inaugurée par Lomé III au milieu des années 1980, vouée à concentrer l'aide sur quelques secteurs prioritaires (par exemple l'agriculture ou les transports) est poursuivie et renforcée sous les conventions de Lomé IV (1989) et Lomé IV bis (1995).

¹³⁵ Lomé IV bis intègre une véritable clause de suspension, même si la CE n'avait en fait pas attendu de disposer de ce cadre légal pour sanctionner certains ACP « déviants », comme l'Ouganda d'Idi Amin Dada dès la fin des années 1970, mais aussi le Soudan ou le Zaïre en 1990 et 1992. P. Sebahara, *La coopération politique entre l'UE et les Etats ACP. Bilan des politiques et des pratiques sous les 4 conventions de Lomé (1975-1998)*, Maastricht, ECDPM, juin 1999, p. 11 et p. 24.

institutionnelles ou macroéconomiques visant la « bonne gouvernance » – vient incontestablement éroder la nature « égalitaire » du partenariat originellement conclu entre la CE et les États africains, et sera peu à peu dénoncée comme antinomique par rapport au principe selon lequel la responsabilité de leur développement leur revient au premier chef.

De surcroît, cette évolution a lieu parallèlement au fait que, suite à l'adoption du Traité de Maastricht en 1992, l'Union européenne affirme son identité politique et se dote d'une « Politique étrangère et de Sécurité commune » (PESC) lui offrant de nouveaux instruments diplomatiques et juridiques pour pouvoir intervenir – et éventuellement sévir – sur le terrain africain, mais aussi partout ailleurs dans le monde. Via la coopération au développement, l'Afrique subsaharienne était jusque-là une zone clé du rayonnement extérieur de l'UE, mais plus celle-ci voudra s'affirmer en tant qu'acteur politique au niveau global, plus les Africains risqueront d'être marginalisés dans les nouvelles priorités géopolitiques européennes, que l'effondrement du régime communiste va d'abord rediriger dans le voisinage proche, en Europe centrale et orientale d'une part et en Méditerranée, d'autre part. Ces régions exigent d'être aidées pour se reconstruire ou se stabiliser et tandis que l'UE elle-même s'élargit à des pays aux sensibilités géographiques différentes en matière d'aide au développement, l'Afrique perd peu à peu son statut de bénéficiaire privilégié¹³⁶...

À l'aube des années 1990, la rivalité Est-Ouest a par ailleurs cédé la place à une multitude de conflits locaux d'un genre nouveau, aux relents souvent nationalistes ou ethniques, minant les perspectives de développement de leurs victimes civiles et grossissant les flux migratoires, notamment vers l'Europe. La crise des réfugiés kurdes suite à la guerre du Golfe, les guerres de Yougoslavie ou le génocide au Rwanda en sont de douloureux exemples. Ces événements ont peu à peu incité l'UE à renforcer ses capacités d'abord en matière d'aide humanitaire et d'aide d'urgence – la création de l'Office européen ECHO en 1992 étant destinée à améliorer la visibilité et l'efficacité de la Communauté dans ce secteur – et ensuite, au niveau de la prévention et de la gestion de conflit. La naissance de la « Politique européenne de Sécurité et de Défense » (PESD) au tournant des années 2000, suivie de la « Stratégie européenne de Sécurité » lancée en 2003 créent de nouveaux instruments militaires et civils venant compléter la panoplie disponible (économiques, commerciaux, humanitaires et de développement) afin que l'UE puisse mieux prévenir et gérer les crises hors de ses frontières. De plus en plus, les montants affectés à l'aide au développement seront eux-mêmes susceptibles d'être utilisés à cette fin sécuritaire¹³⁷...

On le comprend, l'UE a donc sans cesse adapté son architecture politique et institutionnelle à l'évolution du contexte géopolitique environnant, mais souvent dans l'urgence, au fur et à mesure des exigences du moment. Et malheureusement, cela a nui à la cohérence de l'ensemble, malgré les incessants efforts pour rectifier le tir, d'où l'élaboration d'approches « holistiques » ou « globales » permettant d'articuler les divers volets de l'action extérieure européenne de façon plus harmonieuse, défi auquel les réformes consécutives au Traité de Lisbonne de 2009 continuent d'œuvrer. Par ailleurs, vis-à-vis de l'Afrique en particulier, au tournant des années 2000, puisque les terrains potentiels d'intervention s'élargissaient et que les exigences dans l'allocation des aides européennes augmentaient alors que d'autres concurrents commerciaux émergeaient (dont la Chine et l'Inde), il s'est aussi agi pour l'UE de réaffirmer l'approche « égalitaire » et « concertée », valorisant le dialogue politique et la collaboration entre partenaires égaux, gui-

¹³⁶ COM (2000) 212, 26 avril 2000. La politique de développement de la Communauté européenne, annexe 2 : « L'aide communautaire en chiffres, source Overseas Development Institute, 1999 ». Entretien avec S. Manservigi, directeur général de DEVCO, 22/02/2017.

¹³⁷ Dans l'accord de Cotonou signé en 2000, révisé en 2005 et 2010 et régissant la coopération au développement avec les ACP, l'article 11 est consacré aux « politiques en faveur de la paix, prévention et résolution des conflits » et stipule que sans développement ni réduction de la pauvreté, il ne peut y avoir de paix ni de sécurité durables et que sans paix ni sécurité, il ne peut y avoir de développement durable. Les parties poursuivent une politique active, globale et intégrée de consolidation de la paix et de prévention, de règlement des conflits et de sécurité humaine.

dés par une vision et des principes communs pour « œuvrer ensemble » en faveur de la paix, la sécurité, la stabilité, la démocratie et pour affronter les défis en termes d'environnement, de climat, d'énergie, d'emploi et de mobilité et... de migrations. Les accords de Cotonou signés en 2000 avec les ACP et la stratégie commune Afrique-UE de 2007 ont considérablement remis l'accent sur cette idée d'un « front commun » eurafricain. La stratégie commune fait par ailleurs de l'Union africaine un partenaire privilégié de l'UE et considère l'Afrique « dans sa globalité » en allant au-delà de la panoplie d'instruments et d'accords entre les régions (Accord de Cotonou et Accord bilatéral UE-Afrique du Sud pour l'Afrique subsaharienne ; Partenariat euro-méditerranéen et politique de voisinage pour l'Afrique du Nord).

Forcément, plus l'UE va disposer d'outils pour agir en Afrique, plus ceux-ci risqueront d'entrer en concurrence, voire de se court-circuiter les uns les autres. C'est un des facteurs expliquant les dysfonctionnements et les distorsions entre les discours réformateurs et les réalités pratiques. De nombreux dossiers concernant l'Afrique illustrent en quoi les priorités des décideurs européens ont pu s'affronter et ont suscité une cacophonie préjudiciable à la crédibilité générale. Par exemple, au début des années 2000, lors des négociations sur les Accords de partenariat économique, de manière bien plus autoritaire que son prédécesseur Pascal Lamy (1999-2004), le Commissaire au Commerce Peter Mandelson (2004-2009), pressé de se mettre en conformité avec les règles ultralibérales de l'OMC, a voulu imposer une ouverture commerciale accélérée aux pays ACP, jusque-là protégés par un « système préférentiel »¹³⁸. La DG du Développement préconisait quant à elle une approche beaucoup plus progressive, excluant certains produits sensibles de la libéralisation totale quand leur exportation générait des rentrées douanières indispensables à certains pays ACP¹³⁹. Finalement, des protections et des délais supplémentaires vont être aménagés dans les accords, mais les erreurs de communication coûteront cher à l'image de l'UE auprès des ACP, qui l'accuseront d'avoir usé de méthodes comparables à l'époque coloniale (diviser pour mieux régner, chantage à l'aide, autoritarisme, paternalisme) pour parvenir à satisfaire ses intérêts commerciaux immédiats, alors que les ACP n'étaient aucunement convaincus que les solutions économiques plébiscitées par les Européens favoriseraient leur développement à long terme¹⁴⁰...

Dans ce cas-ci, ce sont donc les objectifs du commerce extérieur européen qui ont paru entraver ceux de la coopération au développement. Deux autres cas sont assez emblématiques. Récemment, deux mécanismes financiers supplémentaires ont été créés par l'UE pour agir vis-à-vis de l'Afrique : le premier, la « Facilité pour la Paix africaine », établie en 2003, est destiné à soutenir les capacités de l'Union africaine et des organisations sous-régionales du continent en matière de prévention et de gestion de crise. Le second, le « Fonds fiduciaire d'urgence en faveur de la stabilité et de la lutte contre les causes profondes de la migration irrégulière et du phénomène des personnes déplacées en Afrique » fut lancé au Sommet eurafricain de La Valette, en novembre 2015. Il doit notamment permettre d'aider les autorités africaines à adopter des politiques nationales efficaces en matière de gestion des flux migratoires, en optimisant leurs dispositifs de sécurité, mais aussi en veillant à créer des emplois dans les zones désertées.

Bien que régis par des mécanismes décisionnels spécifiques, ces deux outils sont en grande partie financés sur les réserves du « Fonds européen au Développement », dévolu depuis l'origine à la coopération avec l'Afrique... Ils permettent cependant une allocation des fonds plus souple et plus rapide que ne l'exigent les procédures traditionnelles de coopération, compte tenu du

¹³⁸ D. Sicurelli, *The EU's Africa policies. Norms, interests and impact*, Ashgate, 2010, p. 105.

¹³⁹ Entretien avec B. Petit, ancien directeur général adjoint à la DG Développement de l'UE, 7/06/2017. Entretien avec S. Manservigi, 22/02/2017.

¹⁴⁰ O. Elgström, « Partnership in peril? Images and strategies in EU-ACP economic partnership agreement negotiations », dans S. Lucarelli et L. Fioramonti, éd., *External Perceptions of the EU as a Global Actor*, Routledge, 2010, p. 137-149 ; D. Sicurelli, « Regional partners? Perceptions and criticisms at the African Union » dans Ibid., p. 180-194. Voir aussi M. Farrell, « From Lomé to EPA in Africa », dans F. Söderbaum et P. Stalgren, *The EU and the Global South*, Lynne Rienner Publishers, 2010, p. 65-88.

caractère « d'urgence » de leurs problématiques cibles. Ils témoignent donc incontestablement du rapprochement voire de la confusion entre les paradigmes de « sécurité » et de « développement » et du risque que les montants affectés au progrès socio-économique des Africains ne soient de plus en plus dépendants d'objectifs liés à la sécurité intérieure de l'UE, c'est-à-dire à sa « realpolitik » et non à l'impératif global de lutte contre la pauvreté. Le Parlement européen a d'ailleurs lui-même exprimé des inquiétudes à ce sujet. On peut par exemple se demander si le milliard d'euros débloqué via le Fonds fiduciaire en moins de deux ans à la seule fenêtre du Sahel et du bassin du Lac Tchad a réellement permis la mise en œuvre de projets de développement soutenable et durables, ou a avant tout favorisé le simple reflux des migrants à destination de l'Europe¹⁴¹. En outre, si certains pays africains ont pu renforcer leur dispositif sécuritaire grâce à cet argent, le revers de ce succès est d'abord essuyé par les migrants eux-mêmes qui, déterminés à gagner l'Europe coûte que coûte, empruntent désormais de nouveaux couloirs plus dangereux que ne l'étaient les routes habituelles...

Notons qu'aujourd'hui, l'alignement entre l'agenda « développement » et l'agenda « sécurité » est de plus en plus assumé, voire revendiqué par les dirigeants européens dans leurs déclarations publiques. Par exemple, à côté des approches humaines, inclusives et démocratiques dont se targue le nouveau *Consensus européen pour le Développement* de 2017, et que nous avons épinglées plus haut, force est de constater qu'il consacre lui-même cette inclination à user de la coopération au développement dans la prévention, la gestion et la résolution de crises¹⁴², et dans la lutte contre les migrations irrégulières¹⁴³. Il faudra donc que l'Europe équilibre ses priorités politiques immédiates avec les enjeux de développement à long terme en évitant de se transformer en « pompier » qui ne ferait qu'éteindre les incendies au lieu d'empêcher les mises à feu¹⁴⁴...

Tout ceci témoigne du fait qu'en plus de la difficulté d'user de ses diverses politiques extérieures avec cohérence, l'UE est également constamment confrontée au défi de concilier les *valeurs* humanistes dont elle se réclame avec ses *intérêts* réels, qu'ils soient relatifs à ses besoins économiques, sécuritaires ou stratégiques. Par exemple, nonobstant la création du nouvel instrument dont nous venons de parler, en incluant des clauses de gestion migratoire dans tous ses accords commerciaux et de coopération au développement avec les pays tiers, dont les États africains¹⁴⁵, l'UE dispose aujourd'hui d'une base juridique solide pour conditionner ses échanges économiques et son aide à la capacité de ses partenaires à juguler les flux humains vers son territoire : dans le contexte d'urgence migratoire actuel, combien pèsent encore les engagements réciproques relatifs au respect des droits de l'homme et aux obligations démocratiques, pourtant eux aussi scellés noir sur blanc dans les accords ? L'attitude de l'UE envers la Mauritanie ou plus récemment la Turquie et la Libye¹⁴⁶ démontre que ces préoccupations éthiques peuvent

¹⁴¹ N. Krotov-Sand, « Le Fonds fiduciaire d'urgence et son volet Sahel: l'immigration comme nouvel enjeu de sécurité et de développement », dans *Note d'analyse du GRIP*, 7 avril 2017, p. 8.

¹⁴² Le nouveau Consensus européen pour le Développement, *op. cit.*, article 65.

¹⁴³ *Ibid.*, articles 39, 40 et 41. Ce dernier article stipule notamment: « A travers la politique de développement, l'UE et ses États membres s'attaqueront aux causes profondes de la migration irrégulière et contribueront, entre autres, à l'intégration durable des migrants dans les pays et communautés d'accueil et à la bonne intégration socio-économique des migrants de retour dans leur pays d'origine ou de transit »...

¹⁴⁴ Entretien avec D. Frisch, ancien directeur général à la DG Développement, 14/06/2017.

¹⁴⁵ Voir l'article 13 de l'accord de Cotonou. On trouve aussi des dispositions de ce type dans les partenariats entre l'Europe et l'Afrique du Nord.

¹⁴⁶ En 2004, la Libye de Kadhafi avait déjà utilisé l'obsession sécuritaire de l'UE sur la question migratoire pour faire suspendre l'embargo sur la vente d'armes à laquelle elle était soumise. En 2006, la Mauritanie, repérée par les gouvernements européens comme étant une nouvelle route d'exil ouest-africaine, a demandé une aide envers l'UE via son Premier ministre, couplée avec une déclaration de bonnes intentions en terme de gestion migratoire. L. Gabrielli, « Les enjeux de la sécurisation de la question migratoire dans les relations de l'UE avec l'Afrique », dans *Politique européenne*, 2007/2, n°22, p. 149-173. Après l'accord UE-Turquie de mars 2016, par lequel les autorités turques se sont engagées, en échange de plus de 3 milliards d'euros, à collaborer avec l'UE pour juguler l'afflux de migrants liés au conflit syrien, l'UE envisage aujourd'hui de renforcer le partenariat avec la Libye, pour endiguer la venue de réfugiés

facilement être reléguées au second plan... sans parler des violations des droits humains que la politique de « l'Europe forteresse » est susceptible d'engendrer chaque jour, que les migrants soient relégués temporairement dans des camps de fortune ou renvoyés dans des pays bafouant leurs besoins et droits fondamentaux¹⁴⁷. En outre, bien que l'UE dispose d'un arsenal de sanctions pour « punir » les pays partenaires qui ne respecteraient pas ses valeurs essentielles – (gel des avoirs des dirigeants à l'étranger, non-délivrance de visas pour circuler en Europe, embargos commerciaux, suspension de la coopération...) – la pratique démontre combien il lui est difficile d'en user quand l'interlocuteur est un pourvoyeur incontournable de ressources énergétiques (comme le Nigéria, à l'époque d'Obasandjo) ou quand sa stabilité politique, bien que corrélée à une gestion étatique autoritaire, soit garante de la sécurité de toute une région (comme ce fut le cas au début des années 2000 avec l'Éthiopie de Meles Zenawi et le Kenya de Mwai Kibaki pour la Corne de l'Afrique, ou la RDC de Kabila et le Rwanda de Kagame en Afrique centrale)¹⁴⁸. Inversement, l'UE n'hésite pas à renforcer les capacités de gouvernance de certains pays qui, si elles peuvent aider à mieux combattre les berceaux terroristes, méritent un soutien financier accru, malgré l'opacité politique en vigueur ou les dysfonctionnements dans l'organisation d'élections (citons les exemples de la Somalie, du Tchad ou de la Mauritanie)¹⁴⁹.

Par ailleurs, au souci de cohérence entre valeurs et intérêts, s'ajoute bien sûr celui de la coordination et de la complémentarité entre les politiques de l'UE et celles de ses États membres, dont les intérêts stratégiques, diplomatiques ou de coopération au développement n'épousent pas toujours ceux définis à l'échelon européen. Dès lors, le défi pour l'Union dans les années à venir sera aussi de parvenir à mieux fédérer les synergies entre ce qui relève du niveau *communautaire* et ce qui ressort des compétences *nationales*, afin que les initiatives des diverses composantes se complètent pour solutionner les défis économiques, politiques et sécuritaires africains avec davantage d'efficience.

À l'avenir, on peut dire que la confiance que les Européens seront capables d'inspirer aux Africains dépendra donc des améliorations pragmatiques et morales engrangées, à l'heure où, comme le rappelle Achille Mbembe, l'Europe n'est plus perçue comme le modèle accompli ni unique et où l'Afrique dispose de multiples autres collaborateurs potentiels (Chine, pays émergents, États-Unis, etc.), concurrence dont elle peut aujourd'hui user pour résister aux éventuelles pressions et gagner en assurance et en dynamisme¹⁵⁰. Le partenariat eurafricain devra d'ailleurs s'inscrire dans

africains en Europe.

¹⁴⁷ Les pays européens ont par exemple été critiqués pour ne pas avoir tenu compte des conditions des droits de l'homme au Nigéria (torture, dysfonctionnements de la justice) dans leurs politiques de rapatriement de migrants opérées en vertu des accords de Cotonou. A. Kakhee, *EU democracy promotion in Nigeria : between realpolitik and idealism*, FRIDE, 2007, p. 6. Aujourd'hui, plusieurs rapports internationaux dénoncent par ailleurs les violences et tortures infligées aux migrants en Libye.

¹⁴⁸ D. Helly, *L'UE et l'Afrique : les défis de la cohérence*. *Cahiers de Chaillot*, Institut d'études de Sécurité, novembre 2010, p. 59 et suivantes.

¹⁴⁹ La Somalie est un pays dont l'instabilité a des répercussions régionales et internationales considérables, tant en termes de piraterie dans l'Océan indien que d'instabilité dans la Corne de l'Afrique ou de menace terroriste pour les pays occidentaux (sa frontière étant poreuse aux organisations islamistes radicales qui depuis plusieurs années, ont pris part aux luttes de pouvoir somaliennes). En 2010, malgré l'opacité de ses modes de gouvernement, l'UE a par exemple aidé le gouvernement fédéral de transition à former son armée dans le cadre d'un programme d'entraînement en Ouganda. D. Helly, « L'UE et l'Afrique », *op. cit.*, p. 70-71. En outre, parmi les pays d'Afrique subsaharienne qui ont été les plus aidés pour développer leur « gouvernance » entre 2008 et 2013, figurent la Mauritanie (42 % de ses allocations FED affectées à la gouvernance) et le Tchad (34 %), soit des pays qui sont extrêmement mal notés en ce qui concerne le respect des libertés civiles et qui figurent parmi les moins démocratiques du continent, ayant notamment organisé des élections présentant de graves dysfonctionnements. Les intérêts stratégiques français jouent un rôle central dans le comportement de l'UE à l'égard du Tchad. G. Crawford, « EU Human Rights and Democracy Promotion in Africa : normative power or realist interests ? », dans M. Carbone, *The EU in Africa, Incoherent policies, asymmetrical partnership, declining relevance ?*, Manchester University Press, 2013, p. 142-164.

¹⁵⁰ M. Smith, « European policies, African impact and international order : (re)evaluating the EU-Africa relationship », dans M. Carbone, *The EU in Africa, op. cit.*, p. 307-323, ici p. 316.

ces faisceaux internationaux où là aussi, les attentes à l'égard des Européens sont importantes puisqu'ils devraient pouvoir se servir de leur influence dans les instances multilatérales (ONU, CPI, OMC, OCDE, G7...) pour y défendre les intérêts africains.

Mais pour être complet, il nous faut aussi interroger les acteurs africains, car évidemment, c'est aussi et sans doute avant tout de leur côté que les défis d'ouverture, de cohérence et de complémentarité se poseront. Rien qu'à l'échelle de leurs relations avec l'Europe, c'est déjà un fameux challenge lorsqu'on observe la multitude de canaux dont ils disposent aujourd'hui pour interagir avec elle. En effet, les Etats ne sont désormais plus seuls à la manœuvre, car les niveaux locaux, régionaux et continentaux sont de plus en plus valorisés dans le dialogue politique que l'UE cherche à engager avec l'Afrique, ainsi que dans les partenariats qu'elle veut y développer, et ce dans tous les domaines : les autorités locales, les parlements et la société civile sont désormais associées à la conception et la mise en œuvre des stratégies de coopération ; l'UE collabore avec l'Union africaine dans le cadre du partenariat stratégique à vocation continentale formalisé après le sommet de Lisbonne en 2007 ; les organisations sous-régionales sont des interlocutrices sur les questions économiques et sécuritaires et l'intégration régionale est encouragée dans tous les volets politiques concernant l'Afrique ; l'UE développe en outre des partenariats plus approfondis avec certaines puissances régionales, comme l'Afrique du Sud, misant sur son rôle potentiel de modèle et moteur pour le reste du continent...

Ainsi, l'efficacité des politiques et des collaborations préconisées dépendra avant tout de ce que les Africains en feront, c'est-à-dire de la manière dont ils donneront vie aux fameux concepts « d'appropriation » et de « participation » qui règlementent désormais tous leurs accords avec les Européens. Nous l'avons vu, pour contrebalancer la multitude de domaines dans lesquels ces derniers sont susceptibles d'intervenir, compte tenu de leur approche de plus en plus holistique du « développement » (mêlant essor socio-économique, bonne gouvernance politique, sécurité, environnement, etc.), l'UE et ses États membres revendiquent en effet que les solutions sont *d'abord africaines* et privilégient une logique de « désengagement constructif » visant à encourager l'action et les initiatives des acteurs *locaux* plutôt qu'à imposer des idées ou des interventions *extérieures*, dont Achille Mbembe est d'ailleurs le premier à dénoncer les résultats chaque fois décevants¹⁵¹. Aujourd'hui, les textes et les actions tendent donc véritablement à redonner la balle de leur destin aux mains des Africains, un raisonnement qu'encourage Achille Mbembe, à l'instar des penseurs de la postcolonie¹⁵² pour lesquels « il est dans l'intérêt du monde que l'Afrique devienne sa propre force, que l'Afrique devienne son centre propre, et que les Africains assument cela comme leur responsabilité propre »¹⁵³. Cette capacité d'appropriation et de syncrétisme caractérise bon nombre de pratiques africaines depuis longtemps et aujourd'hui, la créolisation des formes et des paradigmes s'observe aux niveaux religieux, commercial, institutionnel... Comme le dit Achille Mbembe : « L'Afrique qui émerge sous nos yeux est une Afrique des assemblages. Il faut la lire à partir de ce principe d'assemblage de formes apparemment contradictoires. Le

¹⁵¹ « 10 questions à Achille Mbembe, historien et politologue camerounais », dans *Africa Diligence Strategic Intelligence*, 17 mai 2012, consulté le 2 août 2017 sur <http://www.africadiligence.com/10-questions-a-achille-mbembe-historien-et-politologue-camerounais/>. « Achille Mbembe : Il faut une contre-élite en Afrique », dans *Enquête*, 1er juin 2012, consulté le 2 août 2017 sur <http://www.enqueteplus.com/content/achille-mbembé-historien-et-écrivain-camerounais-il-faut-une-contre-élite-en-afrique>.

¹⁵² La pensée de la postcolonie est une pensée de la vie et de la responsabilité, responsabilité en tant qu'obligation de répondre de ses actes, d'être garant de ses actes. L'éthique sous-jacente à cette pensée de la responsabilité est l'avenir du soi au souvenir de ce que l'on a été entre les mains de quelqu'un d'autre, au souvenir des souffrances que l'on a endurées du temps de la captivité, lorsque la loi et le sujet étaient divisés. « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Entretien avec Achille Mbembe. Propos recueillis par O. Mongin, N. Lempereur et J.-L. Schlegel », dans *Esprit*, décembre 2006, p. 117-133, ici p. 132.

¹⁵³ « Achille Mbembe "Le temps de l'Afrique viendra. J'essaie d'en précipiter l'avènement" », dans *Les inrocks*, 23 octobre 2013, page consultée le 2 août 2017 sur <http://www.lesinrocks.com/2013/10/23/livres/temps-lafrique-viendra-jessaie-den-precipiter-lavenement-11438111/>.

génie de cette Afrique est de faire marcher des choses que l'on n'a pas l'habitude de mettre ensemble"¹⁵⁴.

Historiquement, culturellement, mentalement, les Africains ont démontré leur aptitude à tirer profit des influences extérieures, en se les appropriant pour mieux les réinventer selon leurs besoins. Malheureusement, à l'heure actuelle, trop d'obstacles liés à la conjoncture freinent ces possibilités : le maintien au pouvoir de dirigeants autocrates, la corruption et le clientélisme des élites étatiques, dont la plupart acceptent très difficilement de collaborer avec leurs pairs à l'échelle régionale ou continentale, compliquant d'ailleurs les efforts d'intégration encouragés par l'UE. Mbembe déplore aussi l'absence d'une redéfinition de la démocratie qui servirait de véritable alternative au modèle prédateur en vigueur un peu partout. L'aspiration à la liberté et au bien-être en Afrique peine à se trouver un langage, une culture politique neuve, précisément à cause des contraintes économiques trop aigües, qui vident le projet démocratique de tout contenu, de toute pertinence à l'heure où des millions d'individus ne peuvent échapper à leurs conditions que par l'illégalité, l'informalisation de leurs rapports sociaux, la criminalité et enfin, la migration. Et nous en revenons ainsi à notre problématique de départ pour terminer cette analyse.

D'après Mbembe, l'une des évolutions les plus préoccupantes de l'Afrique est qu'elle devient un lieu de passage, de transit où triomphe le modèle nomade, errant ou asilaire. La sédentarité devient l'exception, la société africaine est selon lui mue par un désir de fuite, de défection, de désertion. Les États sont des espaces de passage, peuplés de passants dont les émeutes sans lendemain, les conflits civils violents, les guerres de pillage ne débouchent sur aucun projet politique alternatif. Par conséquent, Mbembe en appelle à la création de nouvelles voies vers la renaissance, redonnant envie aux Africains de s'investir politiquement et économiquement *sur* leur continent, rejetant absolument l'alternative « fuir ou périr ». Il invite la communauté internationale à s'associer à ce « New Deal » qui permette à l'Afrique de dépasser tous les cercles vicieux dévastateurs qui empêchent son décollage. Il appelle donc à se coaliser pour faire cesser les logiques d'extraction/prédation, pour réprimer collectivement les crimes contre l'humanité, le pillage et la corruption. Il s'agit aussi d'aider la société civile africaine, multiple et diversifiée, à construire des forces capables de proposer des idées politiques novatrices visant à transformer radicalement le continent¹⁵⁵. Selon Mbembe, ceci ne peut s'opérer que grâce à des logiques d'ouverture et de circulation, constitutives de son concept « d'afropolitanisme »¹⁵⁶, qui sous-entend une réflexion allant à la rencontre du monde et en *ouvrant l'Afrique au reste du monde* : les solutions ne sont ni uniquement à l'extérieur ni exclusivement à l'intérieur du continent, mais résident dans un *brassage* d'idées associant aussi les diasporas ayant précisément l'avantage d'appartenir à plusieurs mondes à la fois¹⁵⁷... Notons à cet égard combien la multiplication de forums de réflexion eurafricains associant les femmes, le secteur privé, les instituts de recherche, les universités et surtout la jeunesse en amont et en parallèle des sommets entre Chefs d'État et de gouvernement semble constituer un signe encourageant¹⁵⁸. Mais comme bon nombre de promesses récentes, il est encore trop tôt pour en évaluer les résultats concrets...

¹⁵⁴ « Achille Mbembe: 'Venez en Afrique, venez chez nous !', *op. cit.*

¹⁵⁵ A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, 2010, p. 27-29.

¹⁵⁶ « L'avenir du monde se joue en Afrique », *op. cit.* ; « Achille Mbembe : "Venez en Afrique, venez chez nous !" », *op. cit.*

¹⁵⁷ « Afrique : "Le monde des frontières paresseuses s'effondre" », *op. cit.*

¹⁵⁸ Par exemple, du 9 au 11 octobre 2017, les jeunes africains et européens ont été invités à se mobiliser lors du 4^e forum eurafricain de la jeunesse, afin de réfléchir aux enjeux du 5^e Sommet des Chefs d'État et de gouvernement africains et européens, qui se tiendra à Abidjan les 29 et 30 novembre 2017.

Conclusion

Ainsi, si certains pratiques et discours actuels suscitent l'inquiétude et donnent l'impression que l'Europe est toujours victime d'errements impérialistes l'empêchant d'appréhender le reste du monde autrement que par la domination, l'exploitation ou l'exclusion, notre analyse en révèle aussi d'autres visages plus positifs. Son perpétuel souci de s'adapter et de repenser ses outils et ses méthodes à l'aune des nouvelles connaissances acquises en matière de développement par exemple, démontre une réelle capacité à se remettre en cause et à innover. L'Afrique, l'Europe et le monde changent vite, mais les défis à relever s'inscrivent dans la durée et nécessitent des efforts politiques et administratifs de longue haleine, dont il est dès lors peut-être trop prématuré de chercher à évaluer la cohérence ou l'efficacité. Même si de nombreux principes ne sont pour l'instant que des idées peinant à se traduire en réalités, ils ont malgré tout le mérite d'exister, d'être scellés dans les accords et de constituer des bases juridiques solides sur lesquelles des rapports d'un nouvel ordre ont la possibilité d'émerger, à condition bien sûr d'être connectés à des structures décisionnaires capables d'agir. Le hiatus séparant la pensée éthique européenne (fondée sur les idéaux humanistes d'égalité, liberté et fraternité démocratiques) de ses pratiques devra de toute façon se résorber à l'heure où l'Europe n'a plus les moyens d'imposer son hégémonie ni sa vision de l'universel, mais où elle peut toujours contribuer à son échelle à « la déclosion » du monde et à l'avenir de l'humanité dans son ensemble. Tout dépendra aussi du degré d'engagement que les acteurs africains seront capables d'endosser pour que s'opère la véritable décolonisation à laquelle réfléchissait Fanon, le maître à penser d'Achille Mbembe, c'est-à-dire une réelle « montée en humanité » permettant à tous les ayants droit de notre monde de se tenir debout et d'agir par eux-mêmes¹⁵⁹. Face à l'immobilisme de bon nombre de chefs d'État africains, cette réappropriation devra probablement passer par une lutte associant toutes les strates de la société civile et qui, dépassant le stade de la violence ou de la critique stérile, conjuguera innovation intellectuelle, sens des responsabilités et moyens d'action.

¹⁵⁹ A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, op. cit., p. 55-92.

« Alphabétiser en postcolonie. Fragments de la postcolonie multisituée » par Jérémie Piolat (anthropologue, LAAP)

Frantz Fanon et Achille Mbembe, tous deux ancrés dans leur époque respective, ont en commun de donner les mots à même de nous permettre d'identifier la colonialité là où elle apparaît ; là où se poursuit le travail de clivage et d'assujettissement à partir de la racialisation¹⁶⁰ hiérarchisée de l'humanité. C'est d'une certaine forme contemporaine de la colonialité que va parler ce texte.

Je mobiliserai, pour ce faire, une part de mon ethnographie consacrée aux milieux de l'alphabétisation à Bruxelles, et plus spécifiquement à l'association non mixte, Diane. M'appuyant par ailleurs sur ce que j'appellerai « un langage de la colonie » (un langage à partir duquel s'explicite la relation coloniale, matérielle et symbolique, à l'« Autre »), élaboré entre autres par Fanon et Mbembe, je montrerai, d'une part, comment l'association Diane se révèle un espace favorisant un vrai processus de construction matérielle et symbolique pour les migrantes. D'autre part, je montrerai comment cette même association se retrouve imbriquée dans une dynamique sociétale qui la conduit à participer à la reproduction d'un système de classe racisé.

J'ai l'opportunité d'observer l'association Diane depuis plus de dix ans ; dix ans durant lesquels j'y ai mené des ateliers d'écriture auprès de femmes migrantes. Depuis octobre 2016, j'y mène une recherche anthropologique. Un des moments de cette recherche consiste à ethnographier certains cours, à travers la méthode d'observation participante. Je vais partir ici de l'ethnographie d'un cours précis dit de « citoyenneté ». Dans ce cours, Nathalie, l'enseignante, délivre des informations pouvant aider les femmes migrantes dans leur parcours d'installation en Belgique. Ce dont rend compte ce cours résume assez bien l'opportunité que représente Diane pour les migrantes. La transmission de la langue française et d'informations relatives aux fonctionnements de la société belge se révèle déterminante pour le public. Mais au-delà, le fait de se rendre chez Diane permet aux migrantes d'avoir à leur disposition un lieu où elles peuvent se poser et échanger entre femmes, déposer leurs souffrances, leurs soucis, en tant que femmes et immigrées. En ce sens, l'équipe de Diane, participe indéniablement à offrir un espace de rencontre interindividuelle et transnationale au sein duquel chaque femme du public – notamment à travers la fréquentation d'autres migrantes issues d'autres sociétés que la sienne – peut exposer et renforcer les outils de sa propre stratégie de construction matérielle et symbolique.

Le cours dit de « citoyenneté », tel qu'il est donné chez Diane, relève de cette dynamique (l'intitulé ne rend pas forcément compte du contenu du cours). Il utilise un dispositif accueillant pour des femmes peules débutantes en français. D'abord, si l'enseignante s'exprime en français, une Peule, Binta, arrivée il y a dix ans en Belgique, traduit en Peul ce que dit l'enseignante. Les femmes répondent parfois en Peul mêlé de français. Dans ce dispositif, où émerge ce que Cécile Canut appellerait un français hétérogène, « *traversé de variations* », mêlé de Peul (Canut, 2013 : p.40), la langue maternelle des femmes n'est pas perçue comme une entrave à l'apprentissage du français. Par ailleurs, l'enseignante, pour exposer le parcours d'insertion que peuvent suivre les apprenantes, part de deux exemples de femmes, peules elles aussi, ayant suivi des cours chez Diane il y a dix ans. Elle mobilise donc deux histoires auxquelles les femmes du cours peuvent s'identifier. Ce faisant, l'enseignante fait montre d'une subtile prise en compte de la réalité sociale des femmes du cours.

¹⁶⁰ Le terme « race » ne désigne évidemment pas une réalité biologique ou épidermique mais une création sociale découlant de la hiérarchisation de l'humanité en fonction de l'origine.

Nathalie raconte donc le parcours de Sana et Aïcha : elles ont suivi durant deux ans des cours d'« alpha débutant » en éducation permanente, puis trois ans de « formation intensive alpha » ; puis une année de formation qualifiante¹⁶¹ qui, alors seulement, permet de suivre une formation professionnelle. Sana travaille désormais comme commis de cuisine (cas exceptionnel) et Aïcha en tant que technicienne de surface ; ce qui est le cas, comme le précise l'enseignante, de l'immense majorité des femmes suivant ce genre de parcours.

Ce parcours semble faire figure de réussite aux yeux des femmes du cours. Il permet, comme nous l'explique Binta, la traductrice, qui travaille elle-même depuis dix ans comme technicienne de surface – mais elle dira d'abord « *femme de ménage* » –, d'assurer un salaire pour la famille (couplé ou non à celui du mari), d'avoir la sécurité sociale, de stabiliser la situation pour les enfants, et d'envisager aussi le regroupement familial pour les enfants restés au pays. Je questionne Nathalie sur le pourcentage de femmes qui finissent techniciennes de surface. Et Nathalie répond, un peu gênée : « *Pour celles que je connais, toutes, à part Sana, travaillent comme techniciennes de surface.* »

1. La perspective unique

Je réalise alors que ce qui est décrit au sein du cours nous apprend que la grande majorité des femmes migrantes finissent, au terme d'un long parcours d'au moins six ans, à ne travailler que comme femme de ménage. Faut-il s'en étonner ? En France comme en Belgique le marché du travail est hautement ethnostratifié et les migrant.e.s n'ont à espérer rien de mieux en termes de devenir professionnel que des tâches subalternes. N'a l'Ouest rien de nouveau, pourrait-on dire. Les immigrés ont depuis toujours au départ rempli des tâches subalternes. Rappelons-nous les Portugais, Espagnols, Italiens et même les Bretons en France. C'est d'ailleurs souvent la première réaction qui vient spontanément à la bouche de l'immense majorité de ceux que j'informe de mon étonnement relatif au fait que depuis deux générations les migrant.e.s que je connais se voient offrir en termes d'insertion professionnelle, et au terme d'un parcours de six ans minimum, des sous-emplois épuisants et parfois humiliants (toutes les migrantes que j'ai connues et qui ont travaillé dans le nettoyage confient la violence de tel « patron » d'entreprise ou de domicile). Rien de bien nouveau donc. Pourtant ce qui se révèle au fil du cours de Nathalie est un peu plus inédit qu'il n'en paraît au premier regard.

2. Rationalisation et perfectionnement du sous-emploiement

Désormais, la grande majorité des femmes travaillant au nettoyage des maisons ou entreprises belges passe par le système des titres-services. Ce système assure une certaine pérennité aux employées. Mais ne représente-t-il pas également un véritable commerce rentable pour les structures qui l'utilise ? Comme nous l'a expliqué Nathalie, une heure de ménage coûte entre 8,5 et 10 euros de l'heure actuellement (mars 2017). L'entreprise, pour chaque heure prestée par une femme, touche, elle, un supplément de dix euros de l'état. Le processus est donc rentable et l'objet mobilisé pour rapporter un gain est le corps des migrantes. C'est ce corps qui va s'épuiser à nettoyer la crasse des entreprises, l'intimité secrète des espaces privés de la bourgeoisie blanche (ou assimilée) ou le sang des salles d'opération.

Ainsi, la question peut être posée : les titres-services ne représentent-ils pas, une rationalisation et une systématisation de l'emploi des migrants à des tâches subalternes ? Ne représentent-ils pas aussi une captation (notamment financière) et une systématisation de la débrouille à laquelle

¹⁶¹ Cette formation qualifiante, devant préparer la migrante à pouvoir suivre une formation professionnelle, est assurée par le secteur Insertion Socio Professionnelle (ISP) de Diane. Le but du secteur « éducation permanente » de Diane, pour les guinéennes et les nouvelles arrivantes, se retrouve donc être indirectement de fait l'insertion professionnelle ; une insertion professionnelle d'un genre particulier, comme nous allons le voir.

l'immigration voue dans les premiers temps le migrant ? Et n'est-il pas étrange que toutes les migrantes soient désormais institutionnellement destinées à n'occuper que des sous-emplois, qui, de par leur nature, s'inscrivent symboliquement dans une certaine continuité historique officiellement dépassée ? Ne serait-il pas légitime de s'en étonner, et étonnant de ne pas s'en étonner ?

3. Rêve de nettoyage

Nul rêve de réussite flamboyante désormais, ici, à travers par exemple l'ouverture d'un commerce.

Ainsi Fatou, une des femmes du cours, dira : « *Je veux travailler tout de suite. Gagner de l'argent.* » Je demande : « *Comment ?* » « *En faisant des ménages. Trouve-moi du travail* », ajoute-t-elle en me regardant en riant. Faire des ménages est donc devenu un symbole de réussite possible et peut-être le seul. Faut-il y voir un des effets du « *processus de devenir nègre du monde* » (Mbembe, 2013 : pp.16-17) : on traverse la mer, au péril de sa vie, pour se faire exploiter au sein d'un contexte où l'exploitation devient un privilège et où le vrai péril est de ne plus même avoir le droit d'être exploité (Mbembe : 2013). Force est de reconnaître que l'association, et moi-même qui ai travaillé à ses côtés durant dix ans, au-delà du moment de souffle que représente le temps de la formation, nous participons d'une certaine manière, indirectement, à former des bataillons de « boys » ou de servantes, qui désormais savent lire et écrire. Pour qui ? Pour la petite, moyenne, ou grande bourgeoisie essentiellement blanche.

4. Transfert et systématisation du rapport de classe colonial

Face à cette situation, peut-on ne pas ressentir, au terme de cinquante ans d'immigration coloniale, comme une impression de systématisation de la reproduction des rapports coloniaux et post ou néo coloniaux au sein de nos sociétés européennes ? À Bruxelles, 70 % des emplois titre-service sont actuellement occupés par des migrants (Laura Merla : 2017). J'ai fait part de mon étonnement face à cet aspect des choses à une personne travaillant dans l'associatif. Il m'a été répondu : « *Les femmes sont bien contentes de trouver ce travail* ».

Là aussi, surgit également l'impression d'une reproduction du rapport de classe ethnicisé. « Les serviteurs sont bien contents » : j'ai entendu ce genre d'argument depuis mon plus jeune âge, de la bouche de connaissances qui vivaient en Afrique avec leurs parents. Quand je leur faisais part de mon étonnement face au fait que tous les Européens en Afrique avaient des boys ou des servantes, ces connaissances me rétorquaient qu'on (le coopérant) ne pouvait pas faire autrement. J'ai entendu aussi : « *Les Africains demandent* ». « *Ça leur rend service.* »¹⁶²

À certains égards, il semble bien que les rapports de classe ethnicisés systémiques – entre blancs (ou partiellement assimilés) et non blancs – des postcolonies se trouvent désormais largement transférés et reproduits ici ; rapports de classe se singularisant notamment à travers la répartition des tâches laborieuses et des destins professionnels en fonction de l'origine.

5. Encadrement associatif de l'exploitabilité ?

Par ailleurs, l'on exige désormais des futures femmes de ménage qu'elles soient formées et « éduquées ». Faire le ménage implique dorénavant de savoir lire (les produits et les plans de métro et tram) et écrire. Cet apprentissage est long, exigeant. Enfin, innovation interpellante, l'on confie

¹⁶² L'on me rétorque également souvent : qu'« en Afrique les bourgeois aussi ont des servants. Et même les pauvres ont un plus pauvre qu'eux qui les sert. C'est même traditionnel. »

désormais l'encadrement, ou la sous-traitance¹⁶³, de cette formation des migrantes à des emplois domestiques, aux associations d'alphabétisation et d'éducation permanente dont une des missions est d'œuvrer à « *l'émancipation et au progrès social du public* »¹⁶⁴. La chose n'est-elle pas le moins un peu surprenante et quelque peu... contradictoire ? Ou révèle-t-elle qu'il existe différentes formes d'émancipation déterminées en fonction de l'origine ?

Par rapport à ce qu'ont vécu les femmes migrantes arrivées en Belgique dans les années 70, la donne a changé ces dix dernières années pour les migrantes notamment guinéennes. Les migrantes des années 60-70 n'étaient pas obligées de travailler. Aujourd'hui, elles le sont. Comme elles sont forcées, si elles veulent garder leur statut d'ayant droit de rester en Belgique, de suivre une formation (telle que décrite par Nathalie) et de travailler au terme de cette formation. Nous sommes bien ici en présence d'une forme de parcours d'intégration obligatoire ; obligatoire également pour les associations, qui n'ont pas décidé de cette évolution du processus : désormais les femmes ne vont plus seulement de leur propre chef vers les associations, elles y sont contraintes. Et l'aboutissement de cette formation est, pour la grande majorité des migrantes, le travail dans le nettoyage.

Dans ses discours, mais également de par son appartenance au secteur de l'« éducation permanente », Diane revendique œuvrer à l'émancipation de son public. Peut-il relever d'une logique d'émancipation de permettre à quasiment toutes les femmes migrantes de devenir des techniciennes de surface ? Aucun enseignant n'a souhaité au départ former des garnisons de servantes ou de boys. Pourtant, force est de reconnaître, à la lumière de l'aboutissement du processus, que c'est également à cela que nous sommes payés.

Pourtant, même imposé, le temps de la transmission du français et de toutes les activités qui l'accompagnent (sorties, informations sur la société d'accueil, ateliers d'écriture), semble indéniablement être, au moins en partie, un temps de respiration pour les migrantes. Mais la destinée professionnelle de cet instant de respiration est l'exploitation encadrée, brute et éreintante, dans laquelle de nombreuses femmes laissent une part de leur santé (Liz Gomis : 2017). Ne nous trouvons-nous pas, dans l'associatif, pris au piège de ce rapport de classe ethnicisé au sein de nos sociétés, que nous sommes malgré nous amenés à servir au terme d'un temps relevant, sans doute au moins partiellement, de l'émancipation ?

Effectivement, ce qui m'interpelle est que nous travaillons dans l'alphabétisation, l'éducation permanente, à former – souvent au moins partiellement – intelligemment et respectueusement, des femmes et des hommes, durant des années, pour qu'ils deviennent, en termes de destinée professionnelle, des boys et des servantes au statut amélioré. Force est de reconnaître qu'au nom de l'émancipation, nous, professionnels du milieu associatif, avons été captés par un système nous conduisant à œuvrer, pas uniquement, mais aussi, à l'encadrement de l'exploitabilité des migrants.

6. Conscience

Face à cet état de fait, lesdites apprenantes ne sont pas passives. Bien au contraire, elles se positionnent et développent des stratégies subtiles. Fatou, comme nous l'avons vu, veut travailler tout de suite. Binta, la traductrice, arrivée il y a plus de dix ans, se positionne autrement : « *J'ai été*

¹⁶³ La tendance à la sous-traitance relative au travail d'encadrement des migrants ne concerne pas que les associations d'alphabétisation. En effet, l'état français fait désormais parfois appel à des associations à vocation « citoyenne » pour effectuer une part du travail de contrôle de la mobilité (prise d'empreintes), dans le cadre de l'étude de la recevabilité de la demande d'asile des migrants.

¹⁶⁴ Le « décret relatif au soutien de l'action associative dans le champ de l'Education permanente » (2003) associe le terme d'émancipation à celui de « *progrès social* » mais aussi au fait d'œuvrer à l'« évolution des comportements et des mentalités ».

obligée de travailler après seulement un an de formation. Sinon pas de papiers. On m'a obligé. Si vous pouvez, faites la formation avant. Ça vous aidera vraiment pour les enfants et leur école. Et c'est utile de savoir lire les produits. Certains sont dangereux. Mais surtout, les gens chez qui on travaille exigent qu'on utilise tel produit et pas un autre pour par exemple nettoyer ça ou ça. Même si l'autre produit convient et que vous le savez. Vous ne devez pas vous tromper sinon la personne vous parle mal et parle mal de vous à votre employeur. » Elle ajoute encore : « *Suivez la formation de femme de ménage, de technicienne de surface. Technicienne, car il y a des techniques, des gestes à apprendre pour ne pas se casser le dos, les mains, épuiser ses jambes. Moi, j'ai appris sur le tas et j'ai beaucoup abîmé mon corps.* » Par rapport aux titres-services, Binta dit aussi être satisfaite de la structure qui l'emploie et pointe les avantages que cela lui a donné (structure dont le prospectus de présentation rend compte, dans un désir de mettre en avant la diversité de ses employés, du fait que 70 % des travailleuses sont d'origine africaine).

Les femmes du cours acceptent la situation sans s'y soumettre, et en essayant de tirer parti au maximum de leur mince marge de manœuvre. Elles l'acceptent non par résignation, mais par le fait d'une conscience aiguë de la donne. Discuter avec elles nous apprennent qu'elles comprennent vite, et peut-être même avant le départ du pays d'origine, qu'elles ne sont pas venues en Europe pour rigoler et ramasser l'argent tombé du ciel ou pour tomber elles-mêmes dans des bras bienveillants désireux de les porter, au fil d'une longue écoute des savoirs et de l'expérience qu'elles portent, vers un parcours de formation qui aboutirait, au moins à long terme, à un vrai métier aux tâches diversifiées. Elles sont également conscientes du fait que le temps de formation qui précède celui de l'exploitation peut leur permettre d'être équipées notamment pour accompagner la scolarité de leurs enfants.

7. Entrecroisements et complexité

Diane représente indéniablement un espace de formation, d'ouverture et d'apprentissage respectueux et bienveillant, pour les femmes migrantes. L'association est aussi pour les migrantes un lieu privilégié de rencontre entre femmes. Diane fait donc figure pour les migrantes de véritable espace d'empowerment, dont elles sont en grande partie également les créatrices. Pourtant ce temps d'empowerment ne leur offre comme perspective que de s'insérer au sein d'un contexte structuré par des déterminismes sociaux établis en fonction de l'origine, voire de ce que l'on pourrait appeler par une organisation racialisée, entre autres¹⁶⁵, du travail.

Ainsi cofonctionnent, au sein de nos sociétés occidentales contemporaines, des espaces d'émancipation et d'empowerment au moins partiels et des espaces de reproduction du rapport de classe colonial où le racisé, le non-blanc ¹⁶⁶, l'altérisé, se retrouve quasi systématiquement destiné aux tâches subalternes. D'une certaine manière, la postcolonie ne se retrouve-t-elle pas définitivement importée ici ?

Avant d'aller plus loin dans mon propos, je m'autoriserai ici un court détour théorique relatif à la notion de « postcolonie ». Le sens du terme est loin d'être fermé (Jim Cohen : 2010). Il désigne pour moi, en l'état actuel de mon travail, et de manière non exhaustive, la réalité ambiguë, après les décolonisations, des parts du monde ayant subi la colonisation. D'une part, les « postcolonies » peuvent être vues comme des néo-colonies : pays sur lesquels s'exerce encore une domination politique, économique et militaire de l'Occident. Cette domination entretient et se

¹⁶⁵ D'autres droits, notamment au logement, à trouver du travail après ses études, à circuler sans être contrôlé aléatoirement (au faciès), sont, au sein de nos sociétés, également inégalement répartis en fonction de l'origine.

¹⁶⁶ Le terme de « blanc », hautement polémique de fait, ne se réfère pas à une caractéristique physique. Il désigne ceux qui, malgré eux, de par leur caractéristiques physiques, leur origine, leur nom, n'ont, de fait, pas à faire l'expérience répétée de certaines discriminations. L'usage du terme ne prétend en rien rendre compte de l'idéologie de ceux à qui il est accolé, ni de la complexité de leur identité.

justifie en même temps par un imaginaire occidental fortement empreint de colonialisme (Delphy : 2008 ; Fassin : 2009 ; Jim Cohen : 2010) ; imaginaire qui continue à marquer durablement les populations des postcolonies.

Les postcolonies peuvent également être perçues comme des territoires en proie à des bouleversements politiques, économiques, sociaux, culturels, géographiques, provoqués par la colonisation et entretenus par ce qui peut faire figure de domination néocoloniale contemporaine. Je pense ici notamment à la destruction de ce que Mbembe décrit comme la forte mobilité humaine africaine d'avant la période coloniale ou la « *modernité précoloniale de l'Afrique* » (Mbembe, 2010 : pp.227-228). Enfin, les postcolonies sont également des lieux où ne cessent d'émerger, à la suite de l'élan décolonial, de nombreux processus à la fois matériels et symboliques autoémancipateurs, de résistance, de (re)construction et de « réinvention » de soi et de son corps (Mbembe, 2010 : p.126) ; processus qui relativisent l'impact de l'héritage colonial.

Si la postcolonie n'est pas uniquement le lieu de la répétition de la domination coloniale, elle l'est aussi à bien des égards. Mais elle est également le lieu où émergent des espaces, de nouvelles réalités, des processus qui contredisent cette répétition. Cette réalité ambiguë de la postcolonie, nous la retrouvons dans le processus complexe et contradictoire se révélant durant le cours ethnographié chez Diane. Ce cours nous met en présence d'une réalité où cohabitent, parfois se contredisent, parfois s'entremêlent et se complètent, des instants et espaces relevant de la reproduction de la colonialité ¹⁶⁷, et d'autres espaces de construction de stratégies d'émancipation, notamment vis-à-vis de la possibilité pour les migrants de soutenir leurs enfants, dans leur construction d'un avenir au sein de nos sociétés qui puisse les soustraire au moins partiellement de la subalternité. C'est en ce sens que je m'autoriserai à parler d'impression d'importation en Europe de la postcolonie et de mondialisation de la réalité postcoloniale.

Face à cette réalité, la question peut donc se poser : comment instrumentaliser, tirer au maximum partie de ces instants relevant partiellement de l'empowerment et de l'émancipation – pourtant déterminés partiellement par ce que l'on pourrait percevoir comme l'imposition contemporaine et inédite d'une exploitation exigeant l'engagement de l'exploité –, au sein d'un monde occidental qui semble ne plus avoir rien d'autre à proposer aux nouveaux venus que de sous-emplois, la mise en survie dans l'attente (camps), le maintien en survie (allocations), l'économie parallèle ou l'errance et la mort, et, par ailleurs, la stigmatisation de leurs enfants ?

S'autoriser, au sein des milieux de l'alphabétisation, à ne pas refouler et naturaliser, mais à penser l'ambiguïté de la situation ainsi que les sources passées et présentes de cette ambiguïté pourrait sans doute favoriser le désir de renforcement de ces instants d'émancipation qui se jouent dans ces milieux.

8. Rencontre épistémique ?

On peut par ailleurs se demander – et la question concerne l'ensemble des associations dites d'éducation permanente – ce qui permet aux enseignantes de Diane de supporter et tolérer de voir l'émancipation réelle se jouant dans leurs cours – et la posture émancipatrice que revendique l'association – servir de fait à la reproduction d'un système de domination ethnicisée.

Diane demeure une des associations les plus ouvertes qu'il m'ait été de rencontrer et observer en Belgique. Les enseignantes sont à l'écoute de l'histoire familiale de chaque femme. Elles s'engagent même personnellement aux côtés de certaines rencontrant des difficultés familiales ou liées au

¹⁶⁷ Si l'importation de la postcolonie et de son caractère néo-colonial, se révèle sous sa forme systémique, à travers la destinée professionnelle réservée aux femmes africaines, elle se révèle aussi dans le traitement matériel et symbolique réservé aux enfants de l'immigration. Elle se révèle dans les camps dits d'accueil où l'on concentre les migrants, les centres fermés, et le renforcement des frontières qui transforme la méditerranée en cimetière.

contrôle social ou à leur régularisation. Les enseignantes sont tout à fait aptes à se laisser toucher par la souffrance des femmes de leur public. Elles reconnaissent également la bienveillance et le talent littéraire des migrantes qui écrivent des textes au sein d'ateliers (qui restent tout de même des instants excessivement marginaux au sein du processus d'alphabétisation). On peut donc dire que la rencontre interpersonnelle a lieu chez Diane entre enseignantes et migrantes.

Mais en dépit de cela, les a priori des enseignantes blanches restent encore fortement vivaces. Les enseignantes ont spontanément tendance, encore aujourd'hui, – même parfois après de vingt ans de fréquentation des migrantes – à considérer les univers de référence de leur public coercitif, trop religieux, superstitieux et bien plus sexistes que le nôtre – tout comme, notre société a peut-être spontanément tendance à considérer finalement naturel que des femmes noires ou arabes fassent notre ménage ? –. Par ailleurs, les enseignantes ne font pas montre d'une grande curiosité à même de pouvoir relativiser leur regard sur ces univers ; regard indéniablement déterminé par l'histoire et le récit dominant, médiatique et politique sur l'Islam ou l'Afrique (Guénif-Souilamas : 2005, 2006 ; Delphy : 2008 ; Fassin : 2009). Ce manque de curiosité rend en fait les enseignantes assez perméables au récit dominant sur l'Islam et l'Afrique. Et en retour, cet impact du récit dominant participe à voiler et détourner le regard des enseignantes blanches sur les savoirs issus des cultures d'origine des migrants. Ainsi : « *Ces femmes n'ont pas de savoirs* ». « *Les femmes turques sont frustrées et frustrées* ». « *Oui je considère le voile comme un signe d'asservissement que nous avons dépassé au sein de nos sociétés occidentales.* » « *L'Islam est la religion qui pose le plus d'interdits.* » « *L'Islam encourage les femmes à se soumettre à leur homme.* » Voici quelques des mots, prononcés par des enseignantes blanches (les enseignantes issues de l'immigration extra occidentale sont largement plus nuancées)¹⁶⁸ qui me sont donnés à entendre chez Diane, et ailleurs, en l'endroit du public migrant.

Dans ce contexte, le prisme eurocentrique demeure dominant. Selon ce prisme, l'idée perdure que l'Occident reste « *le quartier le plus civilisé du monde* » selon l'expression de Mbembe (Mbembe, 2013 : p.25) ; quartier dont l'accès (même aux poubelles) devient un privilège. De fait, ce que le philosophe Ramon Grosfoguel, reprenant l'expression de Mignolo, nomme la pensée frontalière, ne semble pas être à l'ordre du jour chez Diane. « *La pensée frontalière produit donc une redéfinition/subsorption de la citoyenneté, de la démocratie, des droits de l'homme {et ici surtout de la femme}, de l'humanité, des relations économiques en se déprenant des définitions étroites imposées par la modernité européenne* » (Grosfoguel, 2010 : p.132).

Ne semble pas non plus être à l'ordre du jour la rencontre épistémique qu'implique cette « *pensée frontalière* », soit le fait pour un groupe donné de pouvoir s'ouvrir aux « *pratiques, cosmologies et épistémologies* » et conceptions que porte un autre ou d'autres collectivités » (Idem : p.132). Il y a rencontre épistémique lorsque l'on s'ouvre à l'hypothèse selon laquelle les conceptions de l'autre sont à même de pouvoir nous aider à penser et nous interroger sur nous-même et notre société. Cette rencontre n'a pas lieu chez Diane (elle a encore moins lieu dans d'autres structures). Ainsi, entre autre exemple, les enseignantes semblent pour l'instant ignorer l'islamité composite des migrantes et comment cette islamité leur permet de donner forme à un féminisme à la fois complexe et radical.

¹⁶⁸ J'ai rencontré chez Diane – et dans les autres associations – trois types d'enseignant.e.s :

- les enseignantes blanches ;
- celles que je nomme « *occidentalisées* » ; enseignantes issues de l'immigration extra occidentale mais en rupture au moins partielle et violente avec leur communauté et culture d'origine, et se revendiquant occidentalisées.
- celles enfants d'immigrés ne se sentant pas en rupture avec leur culture d'origine, et même la revendiquant, sans se sentir étrangers pour autant à la société belge. Ces trois catégories ne sont évidemment pas homogènes.

L'absence de cette rencontre épistémique, au sein de Diane, permet sans doute de rendre tolérable le fait de participer, indirectement, au nom du progrès social, à destiner, sans trop y penser, les femmes migrantes à des tâches subalternes, et à la normalisation de cet état de fait.

L'inverse peut valoir aussi. J'ai mené une ethnographie, durant plus d'un an, auprès de migrantes de Diane, portant essentiellement sur l'Islam et la question de l'émancipation de la femme. Les migrantes ont largement exposé certaines de leurs conceptions et savoirs et la manière dont elles les mobilisent dans le cadre de leurs stratégies d'émancipation. L'exposé des résultats de cette ethnographie aux enseignantes de Diane pourra à son modeste niveau contribuer à favoriser un début de rencontre épistémique, dont l'objet sera la question de l'émancipation de la femme. Ce début de rencontre pourrait peut-être inviter les enseignantes à regarder d'un autre œil le fait de destiner, au nom de l'émancipation, les femmes de leur public à des tâches subalternes.

Par ailleurs, nous pouvons aussi nous demander si le fait de vivre dans une société où il est spontanément impensé et jugé normal que les migrants – en l'occurrence africains – soient destinés à des tâches subalternes (Mbembe, 2013 : p.88) – qui plus est au nom du progrès social ne participe pas à favoriser chez les enseignantes la persistance de représentations disqualifiantes relatives aux univers de référence des migrantes ?

9. Alphabétiser en postcolonie

Dans ce contexte, alphabétiser en postcolonie, c'est-à-dire aujourd'hui au sein d'une postcolonie contemporaine importée en Europe, n'implique-t-il pas également d'alphabétiser la post colonie ; c'est-à-dire de porter à la conscience de ceux qui, malgré eux, sont amenés à reproduire un système de domination fondé sur les différences d'origine, le mode de fonctionnement de ce système, les conceptions qu'il se fait de l'autre et la langue qu'utilise ce système pour justifier sa reproduction ? Alphabétiser la postcolonie ne serait-il pas aussi permettre à ceux qui participent, malgré eux, à la reproduction de cette dernière en Europe, à s'ouvrir à la langue et aux conceptions des subalternisés, et à la manière dont ils construisent leur propre transmodernité ? La découverte réelle et réciproque de l'autre, et son inclusion possible, peuvent-elles se faire seulement à travers l'écoute des malheurs de cet autre et de ses fragilités ? Cette découverte et cette inclusion n'exigent-elles pas la rencontre épistémique ?

Bibliographie

- CANUT C., « À bas la francophonie ! » *De la mission civilisatrice du français en Afrique à sa mise en discours postcoloniale*, in *Langue française*, n°167, France, 2010/3, www.cairn.info/revue-langue-francaise-2010-3-page-141.htm.
- COHEN J., « *Le tournant postcolonial à la française* », La Découverte, Mouvements n°51, pages 7 à 12, Paris, France, 2007.
- DELPHY C., « *Classer dominer* », La Fabrique, France, 2008.
- FASSIN E., « *La démocratie sexuelle contre elle-même. Les contradictions de la politique d'immigration subie* », *Vacarme* 2009/3 (N° 48), p. 48-50, France, 2009.
- GROSGOUEL R., « *Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes* », *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société française*, pp. 119-138, La Découverte, France, 2010.
- GUENIF-SOUILAMAS N., « *La fin de l'intégration, la preuve par les femmes* », *Mouvements* 2005/3 (no 39-40), p. 150-157, France, 2005.

- GUENIF-SOUILAMAS N., « *Le balcon fleuri des banlieues embrasées* », *Mouvements* 2006/2 (no 44), p. 31-35, France, 2005.
- GOMIS L., 2017, « Les mains de ma mère », France Culture, *Des histoires vraies racontées sur scène par ceux qui les ont vécues, sixième édition*, France, <https://www.youtube.com/watch?v=5yhFrzltq1k>
- MBEMBE A., *Esprit/Pour comprendre la pensée postcoloniale*, Propos recueillis par Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, France, 2006.
- MBEMBE A., « Sortir de la grande nuit », La Découverte, Paris, France, 2010.
- MBEMBE A., 2010, « Sortir de la grande nuit », La Découverte, Paris, France, 2010.
- MBEMBE A., « Critique de la raison nègre », La Découverte, Paris, France, 2013.
- MBEMBE A., Mediapart, *Essais*, Entretien par Joseph Confavreux, France, 2013. <http://jef-safi.net/spip/spip.php?article354>
- MERLA L., « *Dynamiques familiales et migratoires : effets croisés* », Cycle de conférences consacrées aux migrations, Université de Louvain-la-Neuve, Belgique, 2017.

3.2. Pensées frontalières

« De la recherche du temps perdu à la “co-inclusion” de l’Autre en soi »

par Ghaliya Djelloul (sociologue, CISMOC)

« Critique de la raison nègre » de A. Mbembe m’a permis de cheminer entre sociologie et histoire en me donnant des outils pour penser la « situation » postcoloniale et la manière dont elle module mon positionnement en tant que chercheuse. Sa lecture a mis les mots sur l’expérience sensible que j’ai faite lors de mon terrain ethnographique, qui a consisté en de nombreux allers-retours entre l’Algérie et l’Europe entre 2014-2016. Alors que je m’ancre dans une épistémologie du « savoir situé » (Dorlin, 2009), « Critique de la raison nègre » m’a permis de questionner ce qui est en jeu lorsqu’on pense et qu’on écrit l’Afrique depuis sa diaspora, son ailleurs, en l’occurrence pour une femme « immigrée » qui tente un « retour » au pays natal. Il a mis la lumière sur le rapport au temps dans la structuration de la subjectivité et l’infinie possibilité de combinaisons qu’offre la « concaténation » du temps pour les acteurs sociaux. Partant donc de mon expérience personnelle pour remonter en généralité, j’aimerais montrer comment ma « recherche du temps perdu » s’est soldée en illusion, mais a permis à une « identité passante » d’éclore, une identité qui ouvre les canaux de communication entre le moi et son double, en co-incluant l’Autre en Soi.

1. « Le temps nègre » ou l’illusion de la « recherche du temps perdu »

C’est particulièrement le chapitre sur « Le temps nègre » (pp.177-ss) qui traite du temps comme une matrice de structuration de la subjectivité, à travers la mémoire, le souvenir et d’autres modalités de présence du passé, mêlant intimement conscience rationnelle et onirique, qui a fait écho à mon cheminement : « le temps a toujours un rapport avec ses doubles (...) l’expérience du temps se fait à travers l’écoute des sensations » (p.178). L’évocation des émotions, des corps, de leurs excès permet d’ancrer l’expression de la mémoire dans l’univers du sensible, de l’imagination et de la multiplicité. Le concept de « concaténation » du temps pour les acteurs sociaux, à savoir l’existence d’une infinie possibilité de combinaisons du temps, a été particulièrement utile pour troubler la notion de temps « post ».

Le préfixe « post » implique une coupure, une limite, une étape qui ne devrait en principe plus être franchie. Or, c’est précisément l’histoire « à rebours » qu’A. Mbembe appelle de ses vœux que j’ai tenté de faire dans le cadre de ma recherche doctorale en sociologie. En effet le temps et le rapport à l’histoire sont centraux dans le rapport avec mon terrain de recherche : née et ayant grandi à Dergana et Réghaïa, deux quartiers à la périphérie d’Alger, je quitte le continent africain à l’âge de 11 ans, dans un contexte de guerre civile, pour l’Europe. Cette transplantation me mène à une première expérience du processus de désubjectivation-resubjectivation. Rendant annuellement visite à ma famille demeurée en Algérie, je reste en contact avec ma société d’origine, mais à distance. À 28 ans, je démarre une recherche sur l’Algérie qui me mène à séjourner 14 mois en Algérie, principalement Alger, étalés sur deux ans. J’y entame un processus de désubjectivation-resubjectivation similaire et inverse en même temps, que je nomme « réindigénéisation » : à la recherche de mes racines, je retourne sur la « terre » de mes ancêtres pour renouer avec la communauté des « miens » (Bodson, 2000), mais le fantôme de mon « européénisation »

me rattrape très vite dans les yeux des Autres qui voient en moi une forme d'« outsideuse ». Ils me nomment *immigri*, ce qui désigne un ancien membre du groupe, au statut ambigu puisqu'il appartient au groupe *formellement*, mais s'étant déraciné, ne peut plus prétendre au statut d'« insider ».

En parallèle à cette objectivation de mon extériorité, je re-goûtais, par bribes, aux souvenirs heureux de mon enfance, redécouvrais les ambiances familiales, sociales, reprenais le rythme des visites quotidiennes, des célébrations familiales en tous genres, des cafés entre voisins, des soirées de ramadan entre amis. Peu à peu, mon « double algérien » refait surface dans ma conscience et un jour, alors que je rentrais en train d'Oran vers Alger, admirant le paysage par la fenêtre, la lumière me parut plus réelle, la couleur rouge vif de la terre sembla plus vive encore, et tout mon corps sembla, en un coup, plus à l'aise dans ce climat. Un sentiment d'être chez moi m'envahit, sentiment que je pensais perdu à jamais.

Cet « événement » me bouleversa et constitua un véritable renouement avec l'« ombre » de la petite fille enfouie en moi, qui vivait parmi les « siens », se projetait en « indigène » dans le récit de ses ancêtres. Cela permit d'équilibrer la place prise par son « double » européen, qui a quant à lui intériorisé qu'il incarnait une figure d'altérité dans la perception des Autres. Dès lors, ces deux formes de vie se mirent à coexister, de manière assez complexe puisque c'est en vivant des situations dont je ne comprenais pas les enjeux de représentation sociale que je prenais conscience de ma propre amnésie sociale, conséquence de mon absence prolongée. Telle le « revenant », j'assistais « au spectacle de (m)on propre dédoublement, acquérant, au passage, la capacité de se séparer de soi et de s'objectiver tout en se subjectivant » (p.215). En agitant la mémoire et l'histoire pour lutter contre l'oubli, je fis l'expérience de ce « paradigme fantomal » dont parle A. Mbembe, où il n'y a ni réversibilité, ni irréversibilité du temps, mais « seul compte l'enroulement des expériences » (*ibid*).

Si le choix de travailler en Algérie peut, a posteriori, sembler motivé par cette forme de « nostalgie », il fut, sur le moment, le résultat d'une série d'annulations d'autres destinations pour des raisons d'accessibilité au terrain. Ce choix ne fut donc pas consciemment posé, et m'a semblé motivé pour des raisons stratégiques. J'avais envisagé de travailler sur la Syrie avant qu'elle ne s'embrase, puis commençais une recherche sur l'Égypte avant que le coup d'État de l'été 2013 ne me précipite face un dilemme : revivre dans un climat politique délétère, dans une société militarisée, où je ne n'avais encore que peu de ressources sociales ? Je passais ainsi deux mois à voir s'éloigner de jour en jour mon projet de recherche, en cherchant une issue de secours. C'est alors que, la première fois, j'envisageais l'Algérie comme lieu de travail, qui plus est avec une relative stabilité et sentiment de sécurité. Ce qui constitue un comble lorsque l'on sait comme la décennie noire fut une expérience très brutale, qui reste présente dans le quotidien des algérien-ne-s, bien qu'elle soit totalement absente du discours public. Elle hante, les noms des villages ou des quartiers réputés « coupe-gorges » que l'on traverse la nuit en voiture, en ayant froid dans le dos, les barrages qui rythment tout trajet en voiture, le rituel de salutations des gendarmes, éteindre ses phares, dégager son visage et espérer s'en tirer. L'expérience de peur et d'effroi dont le corps garde trace ressurgiraient, mais je ne le savais pas encore. J'étais à la recherche, croissante, du contact avec l'Autre en moi, mais je ne pouvais anticiper la manière dont les nouvelles expériences et sensations qu'elles procurent allaient se mêler au reste.

2. Le fantôme : un revenant qui « perturbe la notion de temps »

La recherche est un processus de fabrication subjective mêlant le rationnel et l'onirique, navigant le long de la ligne comme le suggère A. Mbembe ; or cette réflexion sur le temps enrichit ma compréhension du processus de « réindigénéisation » que j'ai vécu, ce qui constitue un préalable à la contextualisation des données que j'ai récoltées.

Partant de mon expérience de la réalité sociale pour développer des hypothèses dans un travail inductif de théorisation ancrée (Glaser, Strauss, 1963), la prise de distance subjective avec mon « double » européen dans un grand nombre de réflexes, de réflexions, de jugements, de comportements, d'habitudes, etc. a été très utile et a permis de chasser le mythe du *retour* au pays. En effet, prenant conscience de l'effet du temps, c'est-à-dire la manière dont un éloignement aussi bien physique que psychique produit une distorsion de la relation, j'ai compris que reprendre les choses là où je les avais laissées était impossible et que tout était à refaire. L'effondrement de ce mythe du *retour* m'a conduit à questionner la possibilité de mon appartenance au groupe lorsque le temps ne nous a pas altérés de la même manière. Mais, d'autres fois, l'éloignement et l'absence avaient comme suspendu les moments heureux dans la mémoire et les retrouvailles en firent des souvenirs encore très vifs, constituant un réservoir d'expériences positives qu'on découvre, qu'on croyait oubliées. Ces trésors cachés m'aidèrent à nourrir un imaginaire de l'« identité passante », chère à A. Mbembe (p.145).

La lecture de « Critique de la raison nègre » m'a permis d'envisager mon « terrain » comme avant tout une expérience du temps et de ses multiples déclinaisons. Il me semble que la clé de ce processus de « réindigénéisation » se matérialise dans l'espace, c'est-à-dire qu'à force de fréquenter les espaces, d'arpenter les rues, de se réveiller, se coucher, parler, manger, se laver... l'ensemble des mouvements du corps dans l'espace permettent de faire remonter à la conscience, peu à peu, les souvenirs du corps, qui rendent l'environnement familier. C'est cette dimension sensible de l'appartenance par le corps qui m'a semblé ouvrir la porte vers cet Autre moi, lui permettre d'habiter la même demeure à nouveau, et cesser de le cloisonner dans un lieu mythifié auquel il s'agissait de revenir. Je ne me sentais plus coupée en deux, d'où le titre de ma communication : de la recherche du temps perdu à la « co-inclusion » de l'Autre en Soi.

L'évocation de ces éléments a pour but de montrer comment cette réflexivité m'a permis de déconstruire puis reconstruire mon objet de recherche. Car, à force de réintégrer et réassembler ces deux « doubles » en moi, mon regard, ou plutôt ma perception de moi-même, de ma famille, de la société, changeait, se tordait, dans le sens qu'elle ne ressemblait plus à ce que je croyais qu'elle était avant. Un « basculement », qui est avant tout sensible, comme je le décrivais en évoquant l'épisode du train en revenant d'Oran, mais qui amorce une resubjectivation, qui ne peut jamais être un retour comme si le temps était linéaire et qu'on faisait marche arrière, mais plutôt comme si on avait réouvert des vannes, et que le sang pouvait se mêler à nouveau, et irriguer ainsi, de manière sensiblement différente, tout mon corps.

3. L'identité passante : une navigation en eaux troubles

Il ne s'agissait donc pas d'un *retour en*, mais d'une coexistence et de négociations subjectives permanentes produisant parfois un sentiment d'être perdue (comme l'évoque le titre du film *lost in translation*). Ces déplacements spatiaux et temporels ont constitué une période émotionnellement chargée, de grande « flottaison subjective », car au fur et à mesure que je réapprenais, retrouvais, ressentait à nouveau, m'immergeant comme emportée dans un courant, tôt ou tard, j'étais entrecoupée de courts séjours en Europe, lors desquels j'étais replantée dans « le décor » (Goffman, 1983), mais sans réussir à *réattérir*.

Ce sentiment de confusion se généralisait jusqu'au rapport à mon propre corps. Ainsi, le malaise suscité par mes cheveux fut très troublant et assez représentatif de ce que j'ai traversé. Une certaine présentation genrée de moi-même était attendue de moi en Algérie, notamment des attentes liées à la classe sociale, mais aussi au genre. Des cheveux frisés constituaient une grave erreur esthétique, un faux pas risible et une preuve indéniable de marginalité. Pourtant, je pris lors de mes premiers mois en Algérie la décision de garder mes cheveux naturels, c'est-à-dire frisés, comme une revendication d'existence en *Je*, un refus du conformisme et une affirmation

de l'individualité. Mais, peu à peu, de manière insidieuse, contre mon gré, je finis par interioriser le point de vue du groupe et par trouver repoussants mes cheveux frisés lorsque je me regardais dans le miroir. Je me surpris à désirer, volontairement, avoir des cheveux raides. Je l'ai donc fait, à la fin de l'un de mes séjours, à deux semaines de revenir en Belgique, ce qui prouve bien que cela n'avait pas de but instrumental (paraître normale), mais constituait le résultat d'un processus de resubjectivation.

Sur le moment j'étais donc heureuse de trouver un rendez-vous chez la coiffeuse, de partager ce moment de détente entre femmes, de confiance, de débordement des rôles sociaux. Ce n'est que quelques semaines plus tard, une fois à Bruxelles, alors que je *remettais la carte SIM belge* (comme dirait mon cousin Abdelmoumen), que j'ai été prise d'une sensation d'étrangeté à moi-même. Je ne me reconnaissais plus dans le miroir. C'est comme si un voile s'était levé devant mes yeux et que je ne parvenais pas à retrouver le « moi » d'avant. J'étais la même, mais différente, et mes cheveux me le rappelaient.

Dans ce tumulte intérieur, j'eus la chance de posséder des repères qui, tels des phares, m'accueillaient à bon port après avoir traversé la méditerranée : en Algérie, c'est ma mère qui m'a mis le pied sur la pédale, puisque nous avons sillonné les routes pendant le premier mois et demi de mon séjour, pour rendre visite à toute sa famille et effectuer un pèlerinage sur la terre d'origine d'un aïeul. Ma mère m'a permis de rendre à nouveau présent le passé à travers la figure des ancêtres. Quant à mon compagnon, de retour en Belgique, il représentait le « présent-présent », la famille qui se construisait en parallèle à *mon terrain* qui lui se déroulait en Algérie.

Les allers-retours en Europe étaient parfois déstabilisants, mais constituaient des espaces-temps interstitiels, autant de pauses, de moments respiration, qui me permettaient de souffler et de desserrer l'emprise de l'ordre moral urbain dans lequel je baignais. A posteriori, ces notes de mon carnet de terrain me permettent de prendre la température et m'informent sur les étapes du processus de dé-subjectivation-resubjectivation que je traversais.

Après des mois en Algérie, il m'arrivait encore de me présenter comme résidant à Bruxelles, et d'être là pour le travail, comme une expatriée, alors que j'étais plutôt une rapatriée. Ce n'est qu'à la fin du dernier terrain, que j'ai réellement clôturé ma résidence à Alger pendant les deux ans durant lesquels se sont étalés tous mes séjours. Et lors desquels je me suis paradoxalement réindigénéisée en réalisant l'effet temporel du déracinement. C'est donc en arrivant à me percevoir comme une « outsideuse » dans le regard des autres, que je recommençais, en fait, à *porter des lunettes* algériennes. Ce qui peut sembler être un paradoxe était en fait régénérant, car en réapprenant à connaître la société, je réapprenais à me connaître et j'ai alors cessé de me poser la question qui me taraudait au début, à savoir : qu'est-ce que « moi » j'aurais choisi de faire si j'avais grandi ici ? Est-ce que je serai la même, aurais-je la même éthique, la même morale, aurais-je cédé mes libertés individuelles, aurais-je appris à dissimuler et me créer de multiples visages pour me *couvrir* du regard des autres ? Je compris que l'illusion de mon moi unifié n'était qu'un leurre, et que mon moi était le fruit d'une négociation permanente entre ses doubles.

4. Contre l'oubli, savoir changer de peau pour être mieux dans sa peau

Prendre au sérieux à quel point la production du savoir est située et comment le temps « post » structure nos subjectivités, m'a permis d'aborder de manière critique les données en prenant conscience d'à quel point j'étais devenue *européenne*, c'est-à-dire que mes perceptions étaient modelées dans un autre contexte social et politique ; mais également qu'il pouvait m'arriver de porter un jugement sur la réalité rencontrée teinté de colonialisme, car fondé sur un sentiment de supériorité morale. En effet, je me rebellais beaucoup et rejetais la réalité qu'on me présentait au

début, je m'opposais, me révoltais contre l'ordre établi que ma famille tentait d'établir. Je n'avais que faire du tort que je faisais à ma mère, à notre réputation, dans l'économie morale, familiale et communautaire, dans laquelle nous étions prises. À force de vivre là, et que se succèdent les jours et les nuits, j'ai peu à peu commencé à voir comment ces institutions, reproduites par des individus, produisaient une confiance qui les aidait à donner du sens à leurs vies, tout comme moi je reproduisais un système économique et politique par mon individualisme, mon refus du destin collectif et ma sanctification de ma liberté. Cet ethos, que je portais comme un privilège, s'accompagnait d'un fantôme qui le hantait : un sentiment de supériorité morale liée au fait de détenir une meilleure vision de la vie, car fondée sur la liberté.

La temporalité du groupe, que mon individualisme niait, a fini par me rattraper. J'agissais comme s'il n'avait pas de mémoire et m'intéressais à l'espace, et aux manières dont il acculture le groupe. Je parlais de « mutations » de la société, sans prendre en compte la structuration subjective du temps des personnes que j'ai côtoyées, comment elle se reflétait dans les expériences que nous avons partagées et comment, dans leurs vies quotidiennes, les différentes couches du passé se combinaient pour former leurs identités dans le présent.

Prendre conscience que ma propension à démontrer ma liberté, et le sentiment de supériorité de mon point de vue, constituait également une construction sociale, ni plus ni moins rationnelle que le comportement apparemment docile des femmes avec lesquelles je cheminais, m'a permis de me dégager du fantôme colonial qui hantait mon double européen, et de remettre en question ce que je pensais connaître de cette société et de l'expérience des femmes en son sein. Me défriser les cheveux me sembla alors équivalent au choix de me voiler, à savoir une « transaction sociale » (Fusulier, Marquis, 2008) entre un cadre normatif et une expression individuelle, et non pas un choix librement consenti.

J'ai donc appris à prendre de la distance avec mon « double » européen, à le regarder comme autant de fantasmes du moi, qui avait le désavantage de me rendre étrangère au groupe, de manière ostensible. Et ainsi, pour m'intégrer plus facilement, je me mis à l'affût de tous les malentendus, chocs, décalages, etc. pour déceler ce qui m'était encore invisible à l'œil nu. Et, les mois passants, à force de partager le quotidien, de manière insidieuse, ma perception a évolué, mes yeux se sont familiarisés, certains réflexes ont été intériorisés, et je gérais de mieux en mieux ma représentation sociale. Je n'étais plus désarmée et démunie, mais de plus en plus armée pour affronter les hommes, que ce soit les simples passants, les policiers ou les hommes de la famille, et les femmes. J'étais enfin alerte aux remarques, sous-entendus, attentive aux agendas individuels ou collectifs en cours et ayant de l'influence dans les échanges entre familles. Bref, je me suis décentrée pour mieux me recentrer, j'ai retrouvé le sens de l'orientation et j'étais à l'aise dans cette peau.

Une fois de retour en Europe de manière définitive, j'ai été confrontée à la difficulté de perdre ma *peau algérienne* à nouveau, me réhabituer au manque de lumière, de soleil, de chaleur, etc. Le temps passant, mon corps s'est familiarisé, mais lorsque je parlais de l'Algérie, je prenais conscience que mon objet de recherche servait d'espace de projection d'une figure « exotique », celle de la *femme musulmane* et tentais de déconstruire les images et les mots qui proviennent du « puits à fantasmes » qu'évoque A. Mbembe, et qui servent à construire cette différence.

J'ai dû devenir autre pour comprendre d'autres que moi. Mais, plus encore, j'ai dû re-devenir l'Autre pour enfin être Moi. Sans l'Autre, je ne pourrai être Moi et, où que je sois, comme A. Mbembe je ne cesserai de clamer que nous partageons déjà ce monde, qu'il faut cesser de fantasmer l'Autre pour se sentir exister, mais reconnaître sa pleine appartenance à l'histoire et à la mémoire, contre l'oubli.

5. Conclusion

Merci à Achille Mbembe, car votre style lyrique, les assemblages de mots, d'images que vous donnez à vivre, ont libéré ma parole ! Vous m'avez ramenée à l'importance de prendre en compte mon propre corps et ma corporéité dans mon auto-analyse, car l'expérience humaine, comme forme de vie, se structure autour d'une mémoire du corps. L'expérience humaine que j'ai partagée ici permet d'envisager une voie de sortie à cette sorte de purgatoire qu'est l'état « post » : pour dépasser le traumatisme, apprivoiser son fantôme permet de cesser de chasser la mémoire par l'oubli, et de lui céder une présence, d'« ouvrir les vannes » pour que le flux circule, et que le Tout-Monde advienne. Cela demande d'accepter d'être bousculé par lui, qu'il remette en question des évidences, des croyances, faciles à entretenir lorsqu'on masque l'Autre par un miroir que l'on se tend à soi-même.

Bibliographie

- Bodson, D. 2000. *Les villageois*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan
- Dorlin, E. (sous la direction de). 2009. *Sexe, race et classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF.
- Fusulier, B. Marquis, N. 2008. « La notion de transaction sociale à l'épreuve du temps », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 39-2, 3-21.
- Glaser, B. G. ; Strauss, A.L. 1967. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine.
- Achille Mbembe. 2013. *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.

« À la croisée des temporalités : généalogies et répétitions dans les œuvres de Sammy Baloji et Maarten Vanden Eynde » par Véronique Bragard (études littéraires comparées, INCAL)

La pensée d'Achille Mbembe insiste sur l'enchevêtrement caractéristique de la pensée postcoloniale et de son inscription dans l'imagination africaine : enchevêtrement de temporalités, des espaces où les « événements s'enroulent les uns sur les autres »¹⁶⁹. Dans son ouvrage *Critique de la raison nègre* dans lequel il aborde la question de l'assujettissement de l'autre et l'instrumentalisation du passé colonial, il se penche sur l'empilement des temps (180) au cœur de nombreuses œuvres de fiction. Il observe que « les formes africaines de mobilisation de la mémoire de la colonie varient selon les époques, les enjeux et les situations » (152), mais hantent la condition postcoloniale où s'entrecroisent dans des durées multiples faites d'inerties et oscillations des *images psychiques*, autant de symptômes de refoulement et d'oubli. Le Nègre devient « la figure du revenant de la modernité » (192) qui révèle « la face nocturne du capitalisme et du négatif de destruction » (192). Il survit et témoigne des forces du néolibéralisme contemporain.

Le critique d'arts visuels T.J. Demos, dans *Return to the postcolony*, se penche sur cette spectro-ontologie qui fait que le passé colonial n'est pas passé et hante la plupart des expressions artistiques contemporaines. Ces dernières révèlent non seulement le trauma colonial, mais aussi notre position complice¹⁷⁰ à ce système d'exploitation. Le passé colonial belge semble refaire surface de manière de plus en plus prégnante. Les liens avec la complicité capitaliste sont plus en plus explicites (je pense ici à une série de pièces de théâtre). Si le monde politique refuse le débat autour de la question coloniale, la publication récente du livre collectif *Créer en postcolonie : Voix et dissidences belgo-congolaises 2010-2015* a été l'occasion, pour les responsables de l'édition (Demart et Abrassart, eds), de mettre en avant la profusion des créations qui traitent, explicitement ou implicitement, de la question (post)coloniale. Les nombreuses expositions à Bozar, Cité Miroir et autres témoignent à la fois de la présence artistique congolaise et de ces revenances du passé colonial qui transfigure les expressions contemporaines, un passé qui reste quasi non enseigné dans les institutions scolaires belges.

Je voudrais ici, à la lumière des idées de Mbembe, analyser et mettre en dialogue les œuvres de deux artistes qui mettent en avant les liens spectraux entre la Belgique et sa colonie : d'une part l'installation « Triangular trade » (2017 Bozar) de l'artiste belge Maarten Vanden Eynde et, d'autre part, l'ouvrage *mémoire/Kolwezi* (2014) du photographe belgo-congolais Sammy Baloji. Tous les deux mettent au centre de leurs œuvres les enchevêtrements, mais aussi ruptures temporelles et spatiales liées à la matière, l'extraction, et l'esclavage. Quelles sont les questions éthiques que ces œuvres (o)mettent-ils/elles en avant en utilisant ces enchevêtrements ?

Dans ses installations à Bozar pour le Belgianartprize, Maarten Vanden Eynde met en avant comment les matériaux sont la base même de notre histoire capitalocène. Dans « Triangular trade », il utilise la généalogie comme méthode, la science des premières choses (en réaction à l'eschatologie), mais aussi leurs déplacements. L'artiste explique : « La principale zone de recherche de la généalogie est notre fascination commune pour le temps et ses conséquences : comment allons-nous regarder le passé et le futur ? Que va-t-il rester du présent ? »¹⁷¹. Son œuvre questionne à de nombreux égards ce que l'arrogance de l'homme laissera derrière elle.

¹⁶⁹ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, (Paris: Editions la découverte, 2015), p. 215.

¹⁷⁰ T.J. Demos, *Return to the Postcolony* (Sternberg Press, 2013), p. 16.

¹⁷¹ «L'archéologue du futur passé», *Revue tenten* 2016. <http://revuetenten.com/larcheologue-futur-passe/>

Depuis la nuit des temps, l'homme a cherché les matériaux bruts pour vivre, mais aussi détruire. Dans ses petits triangles à l'entrée de l'exposition, l'artiste a mis en exergue « Ils ont partagé le monde » (exposition Belgian Art Prize 2017). Ces triangles présentent les 9 matériaux ou ressources les plus important(e)s de notre planète : pétrole, métal, diamant, bois, uranium, ivoire, caoutchouc, cuivre et or. Ces peintures, faites en collaboration avec l'artiste congolais Musasa, reprennent une œuvre précédente appelée « la roue de la fortune » (2015) qui montrait déjà les 7 ressources naturelles exportées du Congo et ayant eu un impact sur l'évolution de l'homme.

Les deux autres installations qui suivent mettent en dialogue deux commerces triangulaires : celui du coton sous la forme d'une bobine de 40,015 km coton en forme de fusée et « The gadget », une dentelle de la version 3D de la première bombe atomique. L'histoire du commerce triangulaire du coton est connue. Les Européens passaient par l'Afrique prendre (acheter/kidnapper) des esclaves qu'ils amenaient en Amérique travailler sur leurs plantations de coton alors exporté vers l'Europe pour manufacture.



« The Gadget », sorte d'explosion faite de dentelle, révèle une autre histoire, moins connue, celle de l'uranium congolais importé par les Belges pour contribuer à la bombe atomique américaine. « The Gadget », explique l'artiste, était le nom de la première bombe atomique. L'artiste enchevêtre ici des histoires de matériaux et d'exploitation qui ont suivi le même schéma triangulaire. L'uranium extrait par l'union minière belge de l'époque suivit ainsi la même route que le coton. Derrière ce commerce moins connu, mais qui apparaît ici en filigrane se révèle la tragédie congolaise où tous ces minerais et matériaux ont été et sont encore pillés par et pour des intérêts internationaux qui, comme le souligne l'artiste, préfèrent laisser une dictature plutôt que d'encourager une véritable démocratie, car c'est tout à leur avantage.

Comme l'indique Maarten Vandeneinde : « En retraçant l'origine et l'utilisation du caoutchouc, de l'ivoire et du cuivre, je fusionne les histoires anciennes et contemporaines du commerce et de la colonisation avec les vestiges physiques de l'évolution technologique.¹⁷² Ces propos font écho à ceux d'Achille Mbembe quand il reprend les propos de Fanon que la violence coloniale est un réseau « point de rencontre de violences multiples, diverses, réitérées, cumulatives » (CRN 157).

Cependant, si le spectateur initié aperçoit derrière ces matériaux celui qui a participé à son extraction, ce dernier n'est pas réellement visible. Les triangles de matériaux montrent des chaînes rappelant l'esclavage, mais ce dernier est présent dans son absence. L'artiste laisse au spectateur le travail de lien et de critique vis-à-vis du système qu'il dénonce dans des interviews.

¹⁷² « L'archéologue du futur passé », *Revue tenten* 2016. <http://revuetenten.com/larcheologue-futur-passe/>

Comme le rappelle Mbembe, c'était lui, le nègre, la véritable marchandise, « *l'homme-métal, l'homme-marchandise, et l'homme-monnaie* » (77). L'esclave est ici comparé à un matériau fixe/brut. Si nous devons reprendre les termes d'écologie contemporaine, il serait comparé à une ressource énergétique. Jean-Marc Jancovici dans « Combien suis-je un esclavagiste ? » montre combien l'esclave était énergie et donc chiffre abstrait, mais qu'au vu de notre consommation d'énergie exponentielle et bon marché, « chaque Européen dispose désormais de 100 domestiques en permanence, qui s'appellent machines d'usine, trains et voitures, bateaux et avions, tracteurs, chauffage central, électroménager, tondeuses à gazon et téléski ».

(<http://sornettes.free.fr/spip.php?article141>). Au regard de ces chiffres et de notre prise de conscience de notre consommation énergétique, nous réalisons également combien l'esclavagisme a été une source d'énergie et reste ainsi au vu des développements politiques et économiques actuels. L'approche de Sammy Baloji insiste sur ce retour vers l'extraction manuelle proche du libéralisme léopoldien ou le Nègre redevient homme-machine, invisible et enfermé dans un statut précaire.

Si Vanden Eynde met en exergue les rapprochements et similarités entre deux époques (esclavagisme 17^e et deuxième guerre mondiale), l'ouvrage de Sammy Baloji entremêle le présent et le passé à l'aide d'archives qu'il superpose sur les photos des mines dans leur état actuel de ruines. L'artiste entremêle ainsi le pré-colonial, le colonial et le postcolonial tentant de montrer les ruptures, mais aussi les continuités entre ces temporalités.

Né dans la province minière congolaise du Katanga, l'artiste belgo-congolais Sammy Baloji s'est approprié l'art colonial de la photographie, largement utilisé pour la propagande à l'époque coloniale, pour exposer les friches minières et les divisions/exploitations géographiques que le colonialisme belge a imposées et que les autorités congolaises aujourd'hui ont abandonné ou laissent être pillées. Baloji appartient à une génération d'artistes qui, comme l'affirme Demos, font l'expérience d'une « migration inverse »¹⁷³ par laquelle ils retournent à la postcolonie pour comprendre les injustices et les histoires transgénérationnelles qui éclairent le présent.

L'approche créative de Baloji consiste à superposer ou à mettre côte à côte des photos des sites miniers congolais abandonnés avec des archives coloniales des mêmes régions. Les couches du passé et du présent révèlent des souvenirs silencieux résultant de la politique d'oubli, car, avec la Première Guerre mondiale, le récit national belge s'est déplacé vers un discours de victimisation. Son travail de photographie repose sur la dialectique de la visibilité/de l'invisibilité de l'excédent et des images de travailleurs marginaux pour dénoncer les spectres coloniaux qui dérangent le récit national belge tout en s'engageant dans de plus vastes problèmes mondiaux d'exploitation et de pillage de son pays par des entreprises commerciales.

Ces superpositions ou juxtapositions dénoncent l'attitude déshumanisante créée par ces systèmes où le nègre travailleur est nu et le colonisateur en complet blanc ou le travailleur actuel à peine visible dans les mines à ciel ouvert. Si dans les deux cas (colonial et présent), le travailleur congolais est exploité, Achille Mbembe insiste sur la condition radicale des travailleurs africains prisonniers d'une temporalité devenue « l'un des effets les plus brutaux du néolibéralisme en Afrique » (Shipley 2010: 659). Baloji pointe du doigt « l'extraction minière artisanale », une activité qui est devenue une pratique courante de survie pour les mineurs congolais dans la région. À la suite de l'effondrement de l'entreprise minière Gécamines (qui a ses racines dans l'Union Léopoldienne Minière du Haut Katanga) dans les années 1990, de nombreuses familles sans emploi ont fui la guerre et ont commencé une vie misérable sur des bâches transformées en toits à extraire le cobalt et le cuivre pour des entreprises étrangères. Les creuseurs artisanaux sont ici photographiés dans leurs constructions précaires faites de morceaux de tissus ou de bâches. Cette partie de son

¹⁷³ T.J. Demos, op. cit., p. 10.

œuvre illustre la critique d'Achille Mbembe sur « les effets les plus brutaux du néolibéralisme en Afrique comme généralisation et radicalisation d'une condition de temporalité » (659). Ici, ce sont les forces en œuvre (sociétés d'extraction occidentales ou chinoises) qu'il faut deviner. Elles restent abstraites, impalpables, invisibles, car loin des mines et de leurs responsabilités sur le terrain.

Le Nègre est à nouveau utilisé pour extraire la matière brute dont regorge le Congo. Déshumanisé, on le voit à peine dans le paysage minier prisonnier d'un « temps zéro » comme l'appelle Mbembe, « un monde dont il est difficile de figurer le devenir justement parce que le temps dont il est tissé ne se laisse guère capter à travers les catégories traditionnelles du présent, du passé et du futur » (« Le Monde zéro matière et machine » 76). À nouveau, ce travailleur bête de somme devient un revenant, dans ce qu'il a été exposé à « la possibilité objective de disparition »¹⁷⁴ : « Dans ce théâtre de l'apparition, des hommes enchaînés, des captifs aux pieds nus, des forçats, des porteurs, des gens à moitié nus, le regard hagard, émergent de la nuit des caravanes esclavagistes et des travaux forcés sous la colonie » (78). Dans les photographies de Baloji, ils creusent dans le déchet de terre et deviennent eux-mêmes déchet, résidu de ce pillage du sol par la violence de l'accumulation. Mbembe se demande qui entendra leur voix... la question ici est de savoir si le spectateur, face aux œuvres de ces deux artistes, pourra apercevoir ces revenants, ces êtres qui se transforment par la destruction et qui crient depuis les interstices de l'image ou de l'installation. Mbembe nous demande de les voir dans leur absence, mais aussi de lire le langage de l'inventivité qui les porte vers le futur.

¹⁷⁴ Jef Safi "Avec Achille Mbembe: le passant figure le sujet de demain" (2014). <http://jef-safi.net/spip/spip.php?article452>

« “Critique de la raison nègre” au prisme des Andes péruviennes »

par Emmanuelle Piccoli (anthropologue, DVLP)

1. Préambule

Tout d’abord, je tiens à préciser que je ne suis pas une spécialiste de la pensée d’Achille Mbembe, ni familière des questions qu’il soulève. Je remercie cependant Jacinthe Mazzocchetti de m’avoir convié à ce panel et An Ansoms pour l’initiative. Cela m’a permis de me plonger dans une pensée critique, forte, riche et dont la portée dépasse infiniment, comme l’a voulu son auteur, le continent africain.

J’ai ainsi tenté un dialogue entre les travaux d’Achille Mbembe – et tout particulièrement *Critique de la Raison nègre* (2013) et mes recherches sur la région andine (programmes sociaux, extractivisme et les relations politiques locales dans la région de Cajamarca, au Pérou). Ces quelques pages n’ont donc d’autre prétention que de tenter de créer des ponts entre des travaux et de montrer quelques-unes des manières dont la pensée critique d’Achille Mbembe peut nourrir la réflexion des chercheurs travaillant dans un contexte différent.

Comme le lecteur/auditeur l’aura constaté dans le titre, le contenu de mon intervention a évolué depuis la publication du programme du colloque et les questions abordées se sont élargies. Je reviendrai dans un premier temps sur la politique de la race au sein de la Vice-Royauté puis de la République au Pérou, avant de me pencher sur contradiction de l’indigénité aujourd’hui et la portée critique des épistémologies andines.

2. La race indienne et le projet colonial et républicain au Pérou

Je développerai, tout d’abord, à partir du contexte andin/péruvien, une des conclusions de l’analyse historique d’Achille Mbembe, à savoir que « le capitalisme a toujours eu besoin de subsides raciaux pour exploiter les ressources planétaires » (2013 : 257). L’auteur met en évidence, par ce lien entre production et hiérarchisation des humains, le côté sombre et destructeur du capitalisme qui se base sur un déclassement et l’exploitation systématique et planifiée d’une partie de la population, de préférence le plus possible en dehors de la vue de son centre (métropole).

Ce déclassement permet dès lors de justifier des exploitations, des extractions de forces de travail, de matière ou de biens, dont l’exemple le plus absolu se situe dans la traite esclavagiste, mais dont les déplacements de populations, les travaux forcés et les confiscations de territoires sont aussi des manifestations. *Critique de la raison nègre* montre ainsi comment la construction du racisme est intrinsèquement liée à l’ordre colonial, couplée à la recherche du profit, la politique de la force et la corruption (2013 : 91-96).

Si l’esclavage dans les Amériques ne s’applique pas massivement de façon directe aux populations natives, la destruction de l’autre, cette forme de politique qu’Achille Mbembe nommera *nécropolitique* est tout aussi présente et violente. Lorsqu’il ne sera pas simplement exterminé (choix guerrier premier aux États-Unis), l’Indien sera forcé au travail (la *mita* qui tue des millions de personnes notamment dans les mines de Potosí en Bolivie) ou « tué en dedans », par l’acculturation planifiée (notamment au Canada, par le système des pensionnats).

Dans les colonies espagnoles, les Indiens, certes reconnus comme humains, non esclaves à proprement parler (ils n'en ont pas le statut, même s'ils en partagent souvent le sort), n'ont de valeur que par ce qu'ils pourraient devenir : les Indiens ne sont humains que parce qu'ils peuvent devenir chrétiens et, en attendant, ils restent soumis au travail au profit des colons qui se targuent de les protéger. Ils ne sont donc reconnus humains que potentiellement, mais en l'état, ils sont, bien entendu, d'abord jugés inférieurs dans leurs coutumes, leurs croyances et les modes de gouvernement. La controverse Valladolid se solde ainsi par la reconnaissance de valeurs aux populations indiennes qu'en tant de potentiellement évangélisables, transformables, adaptables au projet européen.

Ce débat se déroule par ailleurs en parallèle de la traite atlantique : la question de la valeur de la population nègre n'est donc, elle, même pas soumise au débat par le pouvoir colonial. La reconnaissance d'une humanité indienne ne fut, par ailleurs, sans doute politiquement permise au capitalisme que par un autre *subside racial*¹⁷⁵, l'importation d'une force de travail bel et bien déshumanisée.

Avec l'exécution du dernier Inca en 1572, le pouvoir colonial s'assoit véritablement sur les ruines du *Tawantinsuyu*. Après un système d'*encomiendas* au sein desquels des Espagnols peuvent utiliser les services d'un lot d'Indiens sous le couvert de leur protection, se mettent en places des *reducciones*, c'est-à-dire des regroupements d'indiens, rassemblés pour être mieux contrôlés et évangélisés et qui sont séparés des villes espagnoles. Des tributs sont dus par les populations originaires, sous forme de force de travail et de biens, auxquels s'ajoute un endettement systématique et recherchés par les colons pour l'acquisition de biens marchands (Malengreau, 1995 : 149-159).

Des haciendas sont par ailleurs vendues par la Vice-royauté. La population se constitue en séparant les colons d'un côté et de l'autre, les *Indiens* des *reducciones* et les *Indiens* serviles ou fermiers des haciendas. La séparation est radicale entre *Pueblos de Indios* et *Pueblos de Españoles* et le passage de l'un à l'autre n'a lieu qu'à sens uniquement : par l'accaparement espagnol de personnel ou de terres (Malengreau, 1995 : 159-198).

Ce système colonial d'extraction de matières premières où l'indien est une force travail ne changera guère avec la République et sous certains aspects, se renforcera. Dans l'espace rural en particulier, deux univers coexistent toujours : celui des *criollos*, descendants d'Espagnols et celui des *indios*/paysans, dont la vie ne tient souvent qu'au fil des conflits d'alliance et qui servent de chair à canon dans les oppositions entre propriétaires, en particulier lorsque les bénéfices de leurs productions chutent.

3. La double face de la monnaie indienne

Si dans les villes une population métisse croît, dans les campagnes, la distinction reste radicale jusqu'à la Réforme agraire de 1969. Face aux haciendas, les communautés indiennes indépendantes, qui deviennent autant des zones de relégation que des espaces de résistance. Vivre dans une *communauté* marque l'individu comme *indio*, c'est tout à la fois se trouver déclasser par les élites, mais aussi avoir un espace communautaire de résistance collective à l'appropriation (Malengreau, 1995 : 199-238 ; Piccoli, 2011 : 17-28).

Ainsi à l'époque coloniale, comme à l'époque républicaine, la logique d'enclos (Mbembe 2013 : 68) sépare, de façon ambiguë, mais protège aussi. La communauté protège, par le collectif et la terre qui lui est assignée, mais elle contribue, elle-même, à la perpétuation du stigmate et à la

¹⁷⁵ Aujourd'hui encore, la population noire, au Pérou en particulier, semble être les grands oubliés. Certes moins nombreux qu'en Equateur ou Colombie, ils ne sont guère présents dans l'imaginaire national que par la musique ou la figure d'un saint (San Martin de Porres).

relation de paternalisme envers l'état ou la couronne. Elle contient donc une contradiction fondamentale qui est inhérente à sa constitution. C'était en effet déjà le principe des *encomiendas*, où les *encomenderos* étaient des « curateurs »/« protecteur » en même temps que des extracteurs de force de travail et de biens. Cette ambiguïté d'ailleurs n'est pas spécifique au contexte péruvien, mais se retrouve donc aussi dans d'autres contextes américains, notamment au Canada, où la couronne britannique reste la protectrice des autochtones et où ces lois sont largement invoquées et défendues par les autochtones eux-mêmes, malgré sa face obscure et les limitations qu'elle suppose.

Au Pérou, la tension contradictoire inhérente à la logique d'enclos n'a finalement fait que croître dans les dernières décennies, sous une autre forme. La réforme agraire a redistribué les terres des haciendas et de nouvelles communautés formellement reconnues comme telles ou non se sont formées. Elles ont survécu en l'absence d'intérêt de l'Etat pendant deux décennies, aux prises ensuite avec un conflit interne qui n'a guère suscité d'émois tant que les victimes étaient paysannes.

Cependant, dans les années 1990, les campagnes sont redevenues des lieux d'accaparement, de violence et le siège d'un nouveau déclassement. Les plans d'ajustements structurels, la dictature néolibérale d'Alberto Fujimori et l'ensemble des gouvernements qui le suivirent jusqu'aujourd'hui, favorisèrent ainsi l'installation, la moins contrôlée possible d'entreprises d'extraction (minière, pétrolière, forestière, de pêche ou de gaz), faisant des zones rurales des Andes et de l'Amazonie de nouveaux eldorados néolibéraux (Piccoli, 2017). L'analyse est connue. Et la situation s'accompagne de rapports de *force* radicalement inégaux entre un ensemble d'emprises, liées aux dirigeants étatiques et aux institutions, notamment policière et, en conséquence, d'un usage de la *violence*, que seule des mobilisations de très grande ampleur, liées à l'ingéniosité de certains activistes connectés internationalement arrivent parfois à défaire.

Dans ce contexte, les communautés *indiennes/paysannes/indigènes* (les noms pour désigner grosso modo les mêmes choses variant selon les modes politiques et linguistiques) représentent à la fois les lieux imaginaires d'extension du développement et du néolibéralisme, le réservoir de terres, de ressources minérales, énergétiques des villes et les élites du pays, mais aussi les lieux à protéger, les espaces de résistance idéalisés à la destruction du capitalisme et du néolibéralisme.

Communautés racialement marquées à développer, s'il le faut par la force légalement ou illégalement obtenue par les élites ; communautés à protéger par des lois spécifiques, relevant du pluralisme juridique. Mauvais sauvage qui doit apprendre le développement, le progrès ; bon sauvage qui peut rendre au monde l'âme que le néolibéralisme lui a enlevée. Paysans attardé et sale ou deep ecologiste qui connaît la terre. La monnaie raciale au Pérou, l'identité indigène, indienne, paysanne, semble toujours bien avoir deux faces, violemment antagonistes, mais complémentaires dans ce qu'elles enferment le paysan dans son localisme et lui assigne un espace limité d'existence sous couverte de traditionalisme.

Le pragmatisme politique et l'urgence de l'action laissent en fait souvent peu de place pour repenser des communautés nationales où la possibilité de la reconnaissance d'une humanité plurielle ne passerait pas par la nécessaire activation d'un statut racial/culturel différent de tous les autres. C'est pourtant cette libération de l'imagination, dans un approfondissement de la pensée des Lumières que suggère Achille Mbembe qu'il s'agirait d'entreprendre.

Cependant, les populations rurales andines et amazoniennes, dont les territoires sont sous concessions minières, pétrolières, etc. et qui voudraient s'opposer à des velléités d'exploitation destructives, disposent de peu de lois de protection, en dehors de celles relatives aux peuples indigènes et tribaux, (Convention 169 de l'Organisation internationale du travail et les normes internationales et nationales qui y sont liées). L'indigénisme est donc un instrument de protection contre le néolibéralisme, dont il est difficile de se passer. L'enjeu, pour un certain nombre de

communautés est donc de faire reconnaître comme indigènes. Ainsi, les habitants ruraux voulant protéger leur accès aux ressources n'ont pratiquement d'autres options que de faire appel à une notion raciale (désormais déguisée de culturalisme) comme protection – alors même que cette notion sert aussi de subside au néolibéralisme en les taxant d'ignorance, de sous-développement et les renvoie à une humanité et une citoyenneté de seconde classe.

4. Pragmatisme et nostalgie

Les ambiguïtés sont donc multiples et, depuis les campagnes de Cajamarca, on observe un triple mouvement par rapport à cette appartenance paysanne/indigène.

Tout d'abord, on trouve un désir d'effacement de la race et du stigmat. Les aspirations à laisser derrière soi les stigmates de l'*Indien* et d'embrasser un avenir de développement et de progrès se lisent notamment dans le comportement des mères vis-à-vis de programmes sociaux. Ces programmes promeuvent un déclasserment des pratiques paysannes de soins pour des pratiques parfois hygiénistes ou simplement occidental-centrées et ne promeuvent que l'école et la ville comme futur. Pourtant, ces idéaux sont plus souvent intériorisés (avec la violence qui en découle) que rejetés (Piccoli et Gillespie, à paraître)¹⁷⁶.

Parallèlement, on retrouve aussi la volonté de garder les terres et de protéger un environnement auquel on est attaché (mais dont on sait peut-être aussi la difficulté à le maintenir face à l'extractivisme, la violence, la corruption). Des figures de résistance émergent, faisant valoir un autre rapport à l'environnement qui ne soit pas basé sur l'extractivisme. Ces personnes issues des communautés paysannes et qui s'oppose aux entreprises minières suscitent admiration autant que compassion face à la violence qu'elle subissent quotidiennement et le risque d'assassinat qui pèsent sur elles (Piccoli, 2017). Elles sont appuyées par des personnalités et des groupes internationaux, qui, depuis leurs bureaux et leurs maisons européennes, américaines ou liménienne, soutiennent ce combat qu'ils jugent juste, mais sans en subir aussi radicalement les conséquences. Vu des campagnes, cette inégalité est flagrante et la bonté des supporters ne couvre pas les risques encourus, que tous ne sont pas prêts à assumer au quotidien, des années durant.

La troisième position est finalement pragmatique. Pour permettre une vie effectivement bonne à ses enfants, dans le contexte néolibéral, la voie indigène paysanne n'offre que peu de possibilités face à la pression extractiviste, mais aussi un contexte où les produits agricoles paysans sont dévalorisés financièrement grâce à la double pression des industries agroalimentaires et de la bourse des matières premières de Chicago. Le choix n'est souvent pas d'abandonner ni les terres ni le combat, mais d'y rester attaché tout en menant une vie ailleurs, autrement, une vie souvent plus urbaine qui finit néanmoins par éloigner de la communauté. Être paysan, ce n'est en effet pas aujourd'hui, la façon la plus efficace de s'insérer dans la mondialisation, d'être en mesure de connaître le monde, en dehors d'une poignée de personnes qui ont trouvé la voie des ONG dont elles deviennent référentes et porte-paroles. Cette disqualification, ces limites imposées par la pauvreté des *enclos* paysans marquent encore aujourd'hui le départ de nombre d'entre eux hors de cet espace.

Des adolescents terminant l'école secondaire dans un collège rural de Cajamarca¹⁷⁷ manifestaient ainsi tous, lors d'un entretien, leur choix de partir pour se chercher un avenir ailleurs, par la poursuite des études, par un travail semi-formel (et l'espoir d'un travail formel). Cependant, cela se combinait avec une incroyable nostalgie du lieu qu'ils allaient quitter. Ils parlaient avec

¹⁷⁶ Sur cette volonté d'effacement et les migrations vers Lima, voir l'exposé de Christine Grard lors de ce colloque.

¹⁷⁷ Entretiens collectifs, élèves de dernière année du collège de San Juan de Lacamarca, province de Hualgayoc, Cajamarca, 2012.

émotion de la beauté de la communauté rurale, de la relative sécurité, de la qualité de la nourriture, de l'air, etc., mais sentaient contraint de la quitter, car ils désiraient tous des opportunités de travail, des commodités et des infrastructures leur évitant les chemins boueux et les difficultés quotidiennes liées au froid ou à la pluie.

Ainsi, il serait incorrect, il me semble, d'attribuer aux jeunes un rejet en blocs des pratiques et connaissances issues des générations ayant vécu un mode de vie rural dans les Andes, tout comme une volonté de coupure. De mon expérience, il s'agit plus souvent d'un pragmatisme, d'une décision en quelque sorte forcée par le sens uniquement de la globalisation néolibérale et par sa capacité d'attrait, par cet appel des biens de consommation. Et cela se joue tant dans les possibilités matérielles offertes – elles ne sont pas dans la campagne¹⁷⁸ – que dans les imaginaires qui sont promus.

5. Réflexions autour de la portée critique des représentations et des épistémologies andines

Cependant, je voudrais aussi terminer cet exposé, à la manière dont Achille Mbembe termine *Critique de la Raison nègre*, sur un épilogue teinté d'espoir qui envisage « un élargissement de notre conception de la justice et de la responsabilité » (Mbembe, 2013 : 255) par une « montée collective en humanité » (257) et le « partage du monde avec d'autres vivants » (259). En effet, les représentations du monde issues de l'univers culturel andin resté vivant dans les métissages, au lieu d'être rejetés en périphérie du monde et de la pensée, ont, à mon sens, énormément à apporter à cet élargissement de la conception de justice et de responsabilité, nécessaire à la mise en échec d'une pensée de l'enclos.

L'identification du potentiel de transformations de telles représentations a été relayé par différentes figures d'activistes, de politiques et d'intellectuels ces dernières décennies. Les gouvernements bolivien et équatorien ont d'ailleurs tenté de se nourrir de ses visions pour proposer des alternatives aux politiques de développement et les inscrire dans leur constitution. Malheureusement, les années passant, il a été de plus en plus clair que sans remise en cause des fondements économiques et des logiques extractives, cela ne risquait de ne rester qu'un décorum linguistique, mais je ne m'attarderai pas là-dessus, préférant me centrer sur les semences plutôt que les plans qui flétrissent.

Les conceptions andines, que l'on trouve notamment dans les pratiques paysannes, dans les langues (quechua, aymara) et dans les récits de tradition populaire, ont comme caractéristique principale d'être basées sur la négociation avec des entités multiples (humains, montagnes, plantes, vents, animaux, etc.). Ces conceptions transmettent fondamentalement l'idée que l'humain n'est pas le seul à avoir son mot à dire et à ordonner le monde. Montagnes, animaux, plantes, vents sont parties prenantes de la négociation en montrant leurs humeurs, leurs envies, en manifestant leur refus ou leur acception.

Pratiquement, cela signifie, non pas qu'une mine est interdite, car la montagne est intouchable, mais qu'elle doit se négocier. Cela veut donc dire qu'elle sera d'emblée limitée – sans quoi les risques vitaux pour tous seront engagés (comme ils le sont en cas de pollution, d'accident ou de changement de climat).

Cela veut aussi dire qu'à aucun moment l'individu ne peut se penser ou se construire seul, mais qu'il se construit toujours avec, par et pour les autres vivants, au sens large. Dans langue quechua, l'autre auquel on s'adresse est présent dans la conjugaison même des verbes autant que le sujet qui énonce. On conjugue ainsi avec le sujet et avec le complément considéré comme

¹⁷⁸ Mais sont-elles en ville ? Voir, sur ces questions, à l'UCL, les travaux de Christine Grard ou de Guénaelle de Meeus.

agissant qu'il soit montagne, humain, maladie ou animal et qui marque d'ailleurs souvent même plus la conjugaison du verbe plus que ce que le sujet ne le fait.

La vision d'un monde où les montagnes sont agissantes n'est néanmoins pas plus romantique ou simple qu'une relation naturaliste et comporte son lot de violence. À tout moment la montagne peut tuer, un vent ou une âme damnée rendre malade, etc. En tant que personnes vivantes dotées de capacités d'actions, on se retrouve aussi face à des acteurs environnementaux capables de vengeance, de violence ou méchanceté. Cependant, cette conception fait aussi abandonner la notion de toute puissance et impose une humilité relative à la capacité vitale ou létale de l'autre, qui n'est plus objet, mais sujet.

Ces perspectives proposent une personnalisation ou une « humanisation » (si on utilise ici ce terme au sens européen qui suppose une âme aux seuls humains) plus large et non restrictive à homo sapiens. Connaître l'environnement veut dire connaître la personnalité de ses éléments et une telle connaissance ne peut pas être acquise de manière standardisée et déconnectée, mais doit avoir lieu dans l'interaction avec les êtres multiples qu'il s'agit d'apprendre à connaître (Mujica Bermudez, 2015 : 112-119). On se situe donc au cœur d'une épistémologie de la relation.

Or, si partager le monde avec d'autres vivants y est la dette et l'enjeu premier pour assurer la durabilité de la vie aussi bien des humains que des non-humains, comme l'affirme Achille Mbembe (2013 : 259), alors de telles représentations et de telles manières d'appréhender le monde ont énormément à offrir. Penser depuis et avec les Andes, un basculement vers un système d'échange, de réciprocité et de mutualité où humains et non-humains sont le limon des uns et des autres (*id.*), au lieu d'enclorre la pensée dans les limites d'une indignité qui n'aurait de parole philosophique ou critique que dans des limites territoriales fixées par la colonie, c'est donc aussi un défi de notre temps et une urgence globale.

Bibliographie

- Malengreau Jacques, 1995, *Sociétés des Andes, Des empires aux voisinages*, Paris : Karthala.
- Mbembe Achille, 2013, *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte.
- Mbembe Achille, 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala.
- Mujica Bermudez Luis, 2015, *Pachamama kawsan. Aproximaciones a la naturaleza y sus cambios en Andahuaylas y Chincheros*, Apurimac, Manuscrit final - Thèse de doctorat, Lima : Pontificia Universidad católica del Peru
- Piccoli Emmanuelle, 2011, *Les Rondes paysannes, Politiques, vigilances et justice dans les Andes péruviennes*, Louvain-la-Neuve : Academia.
- Piccoli Emmanuelle, 2017, *Capitalisme minier et démocratie au Pérou*, in Leclerc-Olive Michèle, *Anthropologie des prédatons foncières*, Paris : Éditions des Archives contemporaines, pp. 15-28.
- Piccoli Emmanuelle et Gillepsie Bronwen, à paraître, « Making good mothers: Conditions, coercion and local reactions in the Juntos Program in Peru », in Olivier de Sardan Jean-Pierre et Piccoli Emmanuelle, *Cash transfer, The Revendge of Contexts*, Oxford-New York : Berghahn books.



16 h 30 – 16 h 45 : Pause



16 h 45 – 17 h 30 : Conclusion. Une remise en perspective historique

Sous la responsabilité du Prof. Matthieu de Nanteuil (IACCHOS),

Avec le Prof. E. Debruyne (historien, à propos de S. Zweig) et le Prof. Jacques Grégoire
(vice-recteur du Secteur des sciences humaines)

Le Fénil



**18 h 00 – 19 h 30 : Pièce de théâtre – *Le Monde d’hier*, de Stefan Zweig,
joué par Jérôme Kircher, en exclusivité pour l’UCL**

La Grange



**19 h 30 – 20 h 15 : Cérémonie DHC – remise du Doctorat *Honoris Causa*
de l’Institut IACCHOS, en partenariat avec la Faculté ESPO,
au Prof. Achille Mbembe**

Marraine : Prof. An Ansoms

En présence du Recteur, du Conseil Rectoral de l’UCL, du Doyen de la Faculté ESPO, le Prof.
Sébastien Van Belleghem, et des présidents successifs de l’Institut IACCHOS :
les Prof. Paul Servais, Jacques Marquet et Matthieu de Nanteuil

La Grange

VENDREDI 27 OCTOBRE

Journée spéciale à Bruxelles : invitation d’Achille Mbembe au CREAC, visite de Bruxelles par l’AGL et participation d’Achille Mbembe à une rencontre littéraire dans une librairie bruxelloise, organisée par Louvain Coopération.

Programme

LUNDI 23 OCTOBRE 2017

9 h 15 – 10 h 00 : Introduction

10 h 00 – 10 h 30 : Pause-café

10 h 30 – 12 h 45 : Panel 1 – Postcolonie

- 1.1. De quoi l'anthropologie, l'histoire et les études du développement sont-elles le nom... dans les postcolonies subsahariennes ? 7
- « Un Occidental peut-il encore parler de l'Afrique après Achille Mbembe ? », par Prof. Pierre-Joseph Laurent (anthropologue, LAAP) 7
 - « Études postcoloniales et études du développement : ambiguïtés et questionnements », par Prof. Jean-Philippe Peemans (économiste, DVLP) 19
 - « Le travail au Congo belge : une histoire croisée à plusieurs voix, entre global et local », par Prof. Pierre Tilly (historien, CIRTES) 31
- 1.2. Sociologie clinique : Fanon et Mbembe 41
- « Mbembe dans la pharmacie de Fanon : clinique du trauma, politique de la réparation », par Prof. Thomas Périlleux (sociologue clinicien, CriDIS) 41
- 1.3. Genre, théorie et pratique : un angle mort des études postcoloniales 55
- « L'autonomisation des Bayam-Sellam. Détaillantes dans les marchés populaires de Yaoundé et de Douala, au Cameroun », par Martine Ngo Nyemb Wisman (sociologue, DVLP) 55
 - « Elles : à l'ombre du "soleil des indépendances" », par Rosine Song (philosophe, ISP) 57

Repas dans Louvain-la-Neuve, au libre choix des participants

14 h 15 – 16 h 30 : Panel 2 – Acteurs connectés du changement

- 2.1. Théologie et libération 71
- « Chrétiens de gauche et paysans engagés face à la nuit néo-libérale : le messianisme révolutionnaire de la théologie de la libération », par Luis Martinez Andrade (sociologue, CriDIS) 71

➤ « L'apport de l'Église catholique congolaise aux mutations sociopolitiques sous le régime Mobutu », par Alain Nkisi (historien, LaRHIS-DVLP)	79
2.2. Mobilisations urbaines	87
➤ « Le cosmopolitisme au prisme de l'expérience urbaine quotidienne », par Louise Carlier (sociologue, CriDIS)	87
➤ « Chrétiens et musulmans dans Le Caire contemporain, où passent les frontières ? »; par Gaétan du Roy de Blicquy (historien, LaRHIS)	95
2.3. Genre, économie informelle et migrations	101
➤ « "Cherche amie pour nettoyer maison de trois étages". Le travail émotionnel dans les services domestiques », par Ana Safuta (sociologue, CIRFASE)	101
➤ « "Vamos a progresar". Migrations campagnes-villes au Pérou : adaptation des stratégies des organisations féminines des quartiers marginaux de Lima face aux fluctuations des politiques étatiques », par Christine Dubois-Grard (sociologue, DVLP)	109

16 h 45-19 h 00 : Art(s) et postcolonie(s)

MARDI 24 OCTOBRE

12 h 00 – 14 h 00 : Repas/Conférence étudiants

14 h 15 – 16 h 30 : Panel 3 – Épistémologies critiques

3.1. Dés-hégémonies ?	121
➤ « La relation Union européenne – Afrique, au début du XXI ^e siècle : quand les discours réformateurs butent sur des pratiques séculaires. Une analyse des foyers d'incohérence », par Anne-Sophie Gijs (historienne, LaRHIS)	121
➤ « Alphabétiser en postcolonie. Fragments de la postcolonie multisituée », par Jérémie Piolat (anthropologue, LAAP)	133
3.2. Pensées frontalières	143
➤ « De la recherche du temps perdu à la "co-inclusion" de l'Autre en soi », par Ghaliya Djelloul (sociologue, CISMOC)	143
➤ « À la croisée des temporalités : généalogies et répétitions dans les œuvres de Sammy Baloji et Maarten Vanden Eynde », par Véronique Bragard (études littéraires comparées, INCAL)	149

- « “Critique de la raison nègre” au prisme des Andes péruviennes »,
par Emmanuelle Piccoli (anthropologue, DVLP)

153

16 h 30 – 16 h 45 : Pause

16 h 45 – 17 h 30 : Conclusion. Une remise en perspective historique

18 h 00 – 19 h 30 : Pièce de théâtre – *Le Monde d’hier*, de Stefan Zweig, joué par Jérôme Kircher, en exclusivité pour l’UCL

19 h 30 – 20 h 15 : Cérémonie DHC – remise du Doctorat *Honoris Causa* de l’Institut IACCHOS, en partenariat avec la Faculté ESPO, au Prof. Achille Mbembe