

À PROPOS DES MOUVEMENTS CITOYENS ET DE L'URGENCE D'UNE PENSÉE INSURRECTIONNELLE

We have to wake up from the existence of our parents.

Walter Benjamin

Là où croît le péril croît aussi ce qui sauve.

Martin Heidegger

**Kasereka
KAVWAHIREHI,**
Professeur à
l'Université d'Ottawa,
Canada.
kasereka.
kavwahirehi@
uottawa.ca

Les pages qui suivent esquissent une réflexion sur les mouvements citoyens, plus précisément sur leur contexte d'émergence, leur signification sociopolitique et, enfin, sur la tâche qu'ils imposent à la pensée ; surtout dès lors que celle-ci se veut ancrée dans le mouvement des pratiques effectives, c'est-à-dire, inscrite dans le processus historique d'émancipation, ainsi que cela s'impose à notre temps. Cette réflexion se fonde dans la conviction que la force d'une pensée se mesure à l'aune de sa capacité à s'inscrire dans son époque, à interpréter celle-ci de manière judicieuse, à dégager des tendances dans les évolutions présentes, à percevoir ce qui se joue dans l'actualité, et à offrir un cadre théorique cohérent à cet ensemble de problèmes et de questions afin de les aider à accéder à leur dénouement. S'immerger de la sorte dans le flux de l'actualité pour en dégager le sens, la normativité implicite, c'est, comme le disait Jean Ladrière, véritablement « joindre son existence à la totalité du moment historique et rejoindre un monde en contribuant à l'élaborer »¹.

Contexte d'émergence

Durant les trois dernières décennies, l'Afrique a vu émerger divers mouvements très actifs, souvent des mouvements de jeunes, d'artistes, toujours issus de la société civile mais revendiquant ou affichant très clairement leur indépendance, d'un côté, par rapport à cette dernière accusée de connivence avec les organisations politiques en place, de l'autre ; par rapport au pouvoir et à l'opposition, tous les deux

1 Jean LADRIÈRE, « La science dans une philosophie de la culture », *Débats*, Cahier, n° 2, Paris, Fayard, 1955, p. 19.

accusés d'être empêtrés dans des luttes politiciennes de positionnement n'ayant rien à faire avec les aspirations du peuple au changement ou, mieux encore, à l'épanouissement de son potentiel humain. On peut ainsi citer le *Balai citoyen* au Burkina Faso, *Y'en a marre* au Sénégal, le collectif *Filimbi, Lucha* (Lutte pour le changement), *Véranda Mutsanga* en RD Congo, le collectif *Ça doit changer* au Tchad, *Ça suffit comme ça* au Gabon, *Generation Change* au Cameroun, etc. À ces mouvements, il faut joindre les artistes musiciens engagés pour le changement, à l'instar de Lexxus Légal (Congo-Kinshasa), Valsero (Cameroun), Luati Bereirao (Angola) et les Keur Gui au Sénégal ; tous faisant du rap un espace de dénonciation des pouvoirs qui secrètent la violence et les inégalités sociales. Pour saisir le sens et la portée de ces mouvements dans l'expérience africaine d'invention démocratique, il est utile d'en esquisser les contextes sociopolitiques et culturels d'émergence et les modalités de leur intervention sur la scène publique.

Un des temps forts de l'émergence de ces mouvements se situe à la fin des années 80, c'est-à-dire dans la suite de la brutalité des contraintes économiques liées à l'Ajustement structurel imposé par le FMI dont les pays africains ont fait la douloureuse expérience. Conjuguées avec la prédation des élites qui, petit à petit, se sont constituées en une sorte d'oligarchie concentrant toutes les ressources entre leurs mains, ces contraintes ont contribué à la fabrication d'une multitude de gens sans part et ont ouvert la voie à de nouvelles formes de lutte sociale pour la survie. Certains jeunes ont trouvé dans les mouvements religieux et les églises de réveil exploitant la thématique du miracle, de la grâce, de la libération et de l'enrichissement sans cause (à la manière de ce qui se passe dans le champ politique), un espace de refuge et d'attente du jour béni. D'autres ont pris le chemin des maquis pour aller grossir les rangs des machines de guerre reproduisant et exacerbant les modes d'opération de l'ordre établi : semer la violence pour piller les richesses du sous-sol sans contrôle.

Dans les milieux urbains, les nouvelles formes de lutte sociale sont aussi allées de pair avec l'invention d'un nouveau langage, d'une nouvelle expression artistique qui en appelle à la construction d'une nouvelle société fondée sur la justice, l'égalité et le respect de la vie. Bien que longtemps bercés par le rythme de la *rumba* et, pour certains, des danses traditionnelles ou tribales, les jeunes ont opéré une rupture en se tournant vers d'autres types de rythmes, de sons et de danses (le *reggae*, le *rap*, etc.) jugés plus susceptibles d'articuler la souffrance dans les bidonvilles, d'exprimer leur angoisse du futur et leur espoir d'un nouvel ordre social et politique. Autrement dit, l'art, la musique et la danse, même l'habillement et le corps, ont été investis comme espaces de réappropriation de la parole depuis longtemps confisquée, de résistance contre les systèmes de domination et d'oppression, de redistribution et de reconfiguration du sensible et, par là même, d'invention d'un imaginaire nouveau. La musique urbaine et les pratiques culturelles diverses sont ainsi devenues des lieux où

les pouvoirs sont mis en procès, critiqués, et où l'on rêve d'un autre monde dont l'organisation se laisse entrevoir dans la structure des mouvements citoyens représentant justement une sorte d'insurrection contre la parole des pères². En effet, un mouvement citoyen n'est pas comme un parti politique qui est plutôt calqué sur un modèle d'organisation militaire, où l'initiative vient souvent d'en haut et où une certaine discipline est requise. Dans son fonctionnement, le mouvement citoyen apparaît plutôt comme un modèle où chaque citoyen peut apporter librement sa contribution de sorte qu'au final, il résulte une action d'ensemble cohérente, venue d'en bas par des échanges horizontaux. On pourrait parler de mouvements où les principes d'égalité, de fraternité et de liberté supplantent celui de la rigide hiérarchie en vigueur dans le champ politique où la capacité de se soumettre et de renoncer à la voix de la conscience personnelle pour faire plaisir au « chef » sont les conditions de promotion.

Les mouvements citoyens et la profondeur historique

On devrait éviter de faire comme si les mouvements citoyens n'avaient pas une profondeur historique. En effet, ces mouvements qui s'illustrent, entre autres, par l'occupation des rues, le brandissement des gestes ou symboles qui indiquent la nécessité du changement social et politique peuvent être connectés à des expériences de luttes sociales et politiques dont l'Afrique a été le théâtre dans un passé relativement récent (colonial et postcolonial) et dont l'oubli si ce n'est l'occultation fait souvent passer l'Africain comme un individu amorphe politiquement.

L'enracinement historique de ces mouvements est approchable sous plusieurs angles. Suivant les dires d'Alioune Sane qui en est co-fondateur, *Y'en a marre* est issu de longues luttes syndicales et d'une très ancienne opposition au parti unique qui porta Léopold Sédar Senghor et Abdou Diouf au pouvoir. Le *Balai citoyen*, pour sa part, s'inscrit dans le sillon de la révolution sankarienne et de la révolte du 3 janvier 1966 qui avait renversé le régime corrompu de Maurice Yameogo, premier président du Burkina Faso, alors Haute Volta. Enfin, *Filimbi* et *Lucha* s'inscrivent dans une histoire de contestation, de déception sociale et une quête de changement dont un des moments forts a été la Marche des Chrétiens du 16 février 1992 qui réclamaient la réouverture de la Conférence nationale souveraine (CNS) ayant cristallisé l'espoir populaire d'un nouvel ordre social et politique. On peut aussi évoquer la révolte des étudiants de Lovanium, le 4 juin 1969. Il faut aussi souligner ici que les jeunes se réfèrent assez souvent à Patrice Lumumba ou à Simon Kimbangu, deux figures historiques de la lutte pour la libération et la dignité de l'homme noir.

2 L'expression me semble appropriée dans la mesure où certains membres/animateurs des mouvements citoyens comme *Filimbi* et *Lucha* sont des fils des hommes qui ont occupé et occupent encore des responsabilités politiques.

Ces clins d'œil aux figures historiques qui ont, un moment donné de notre histoire, incarné le soulèvement contre l'inacceptable et sont retournées à la poussière, dans les conditions que nous connaissons, avant l'aboutissement de leur projet, sont d'une importance capitale lorsqu'on se situe dans la perspective d'une philosophie de l'histoire et d'une mémoire du futur. Ils signifient le désir et la volonté de donner un futur à nos ancêtres, de situer le combat présent dans l'accomplissement des luttes entamées par nos devanciers, de s'approprier lucidement leur révolte pour l'accomplir. Ainsi, pour reprendre Walter Benjamin, l'ennemi ayant été vaincu, nos morts pourront-ils être en sécurité ou, si l'on préfère, en paix³. Il s'agit, en fait, pour les jeunes conscients, de se situer dans une histoire qui les porte et qu'ils ont à porter plus loin, de se mêler « au passé de façon vivante », de sorte que « les autres aussi revivent, métamorphosés, les morts ressuscitent » (Ernst Bloch). Autrement dit, il s'agit d'aller à la rencontre des traces des rêves d'un monde meilleur pour les transformer en potentialités, de se mettre à l'écoute de ce que Jean Ladrière nommait « l'appel de l'histoire » surgissant du non-encore-devenu que le monde actuel renferme comme possibilité à actualiser :

C'est parce que nous sommes capables de rendre vie en nous à un certain passé historique, objectivé dans des paroles, des institutions, des œuvres, des événements, des sentiments et des pressentiments collectifs, que nous nous rendons capables de porter dans nos propres anticipations le futur d'un temps qui n'est pas strictement le nôtre. En reprenant à notre propre compte le passé historique, qui est aussi d'abord pour nous celui des autres, nous nous ouvrons, dans notre propre futur, au futur de l'histoire, qui deviendra, par la vertu des actes, celui des autres⁴.

C'est aussi en ce sens que Bloch, dans l'Avis au lecteur de *Münzer, théologien de la révolution*, écrit que « tout passé qui mérite d'être relaté est là pour nous assigner une tâche, pour nous inspirer, pour étayer toujours plus largement notre permanent projet ». En ce sens, on peut dire que la dissimulation du passé ou, mieux, de l'expérience historique d'un peuple, est une manière de dissimuler ce peuple à lui-même, de lui ôter toute lucidité sur lui-même, sur son présent et son futur, sur ses mœurs et ses enracinements; bref, de le conduire à se supprimer comme spontanéité, comme pouvoir d'initiative, c'est-à-dire de commencer.

En élargissant l'angle de vue, on pourrait aussi noter que ce qui émerge au grand jour dans les années 90 s'était exprimé sous d'autres formes, vers la fin des années 70, chez des romanciers comme Sony Labou Tansi [*La vie et demie* (1979) ; *Les yeux du volcan* (1988)], Boubacar Boris Diop (*Les Tambours de la mémoire*, 1987), Pius Ngandu Nkashama (*Le pacte de sang*

3 Walter BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire*, suivi de Edward Fuchs, le collectionneur et l'historien et de Paris, *Capitale du XIX^e siècle*, traduit par Olivier Manonni, Paris, Payot, 2013, p. 60.

4 Jean LADRIÈRE, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, J. Duculot, 1973, p. 73.

(1984) ; *La mort faite homme* (1986) et *L'empire des ombres vivantes* (1991), etc. En effet, ces romanciers ont développé une esthétique déconcertante, une esthétique de l'inconfort, du renversement et de la transgression de ce qui était tenu pour tabou. Ils ont entretenu un nouveau rapport au langage qu'ils ont brisé pour le remodeler, le recréer ou lui donner une nouvelle forme. Leurs récits sont pleins d'êtres étranges, de victimes des pouvoirs iniques, des fous, des êtres hantés par des cauchemars, mais aussi d'une grande passion pour le monde qui vient. Les mots de Sony Labou Tansi, au seuil de *L'État honteux*, disent bien la passion qui les habite, faisant d'eux de véritables représentants de ce que Marcuse appelait subjectivité radicale : « Le roman est paraît-il une œuvre d'imagination. Il faut pourtant que cette imagination trouve sa place quelque part dans quelque réalité. J'écris, ou je crie, pour forcer le monde à venir au monde ».

Cet avertissement, que pourraient s'approprier les jeunes des mouvements citoyens et les jeunes artistes rappeurs, reggae men et autres, est riche de sens. On peut y voir l'affirmation du fait que le besoin de changement radical ou de nouveau commencement (« forcer le monde à venir au monde ») doit avoir ses racines dans la subjectivité des individus eux-mêmes, dans leur intelligence et leurs passions ou, si l'on veut, dans leurs affects. Déclarer qu'on écrit pour « forcer le monde à venir au monde » suggère que le monde actuel n'est qu'une caricature justement honteuse, une préhistoire, le vrai monde et la vraie histoire étant encore à venir, à faire advenir. C'est la même chose qu'on retrouve chez certains artistes comme le Congolais Bodys Isek Kinglez qui, dans le milieu des années 80, a commencé à peindre des « Villes du futur », sans police ni cimetière sans doute par contraste avec *Kin-la-belle* qui devenait de plus en plus *Kin-la-poubelle*.

Des jeunes blessés incarnant une nouvelle sensibilité

Comme on peut le voir à partir de ce qui précède, les mouvements de jeunes qui n'ont pas la prise du pouvoir comme exigence fédératrice mais le nécessaire changement pour construire un monde où tous peuvent s'épanouir dans la dignité, peuvent être considérés comme des prémices d'une nouvelle sensibilité ou, mieux, d'une nouvelle conscience citoyenne qui, doucement mais sûrement, émerge des souffrances et des injustices endurées, des blessures intimes liées au risque de voir leurs rêves de reconnaissance avorter, d'une part ; et d'autre part, d'une érosion radicale de la confiance aux acteurs politiques classiques et, plus particulièrement, de la trahison des élites cupides et hédonistes, aussi bien politiques que sociales, chez qui le sens du commun, mieux de l'en commun, est occulté par le désir de l'accumulation illimitée des richesses qui culminent dans la privatisation de l'espoir et la marchandisation du commun. De là d'ailleurs un slogan qui sert de leitmotiv au Collectif *Filimbi* : « Le Congo nous appartient tous ».

S'ils restent fidèles à ce qu'ils se sont donné comme objectif, ces mouvements annoncent une nouvelle ère dans les États africains dont une des caractéristiques majeures est l'hyper théâtralisation de ceux qui représentent l'État et, corrélativement, l'invisibilisation ou la minoration du peuple à un tel point que la *potentia* (le pouvoir du peuple) est supplanté par la *potestas* (pouvoir qui doit être exercé par délégation). Ainsi ce qui devait, logiquement et chronologiquement, être premier (le peuple) devient second et ce qui devait être la fin devient le moyen. De là aussi le fétichisme qui caractérise des pouvoirs prétendument issus des urnes. Par fétichisme, on entend ici « l'absolutisation » de la « volonté du délégué », qui cesse de répondre, de se baser sur et de se relier à la « volonté générale » de la communauté politique qu'il représente : « Ce que je veux, je le commande ; la volonté (du gouvernant) prenant la place de la raison (en tant que fondement) ». Cela signifie que le lien fondamental entre la *potestas* (le pouvoir qui doit être exercé par délégation) et la *potentia* (le pouvoir du peuple qui est originaire) est brisé ; le premier, la *potestas*, étant absolutisé au point de se revendiquer comme fondement auto-réflexif et auto-référentiel⁵.

Face à ces pouvoirs, les mouvements des jeunes engagés dans des luttes de reconnaissance de leur droit d'avoir des droits représentent ce qu'on pourrait appeler des subjectivités insurrectionnelles – ce mot ne devant pas se comprendre selon les critères du système en place dont l'unique recours à la répression montre qu'il ne possède pas de cadre pour penser l'avenir ou le changement – posent des gestes qui indiquent que la politique ou le débat politique ne sera plus réservé à une élite qui prétend avoir le monopole de l'articulation des enjeux politiques et sociaux parce que dotés des dons exceptionnels ; ils nous font renouer avec cela même qui définit la citoyenneté, à savoir la participation de tout citoyen à la politique, c'est-à-dire à la vie de la cité. Autrement dit, ils représentent une sorte de reprise de ce dont les citoyens avaient été dépouillés par les dictatures et les pouvoirs captés par le désir boulimique d'une accumulation des richesses et de la jouissance de la vie des autres. La conscience nouvelle que ces mouvements intempestifs représentent est une force non négligeable que la société adulte devrait prendre davantage au sérieux. Les démocrates devraient percevoir dans les expressions de cette indignation morale une sorte de sagesse profonde qu'il nous faut canaliser de façon productive et positive⁶. Car, après tout, qu'est-ce que la démocratie sinon « toujours le mouvement d'un public énergisé venu réclamer des comptes à ses élites : c'est fondamentalement une reprise de pouvoir face aux abus de celle-ci »⁷ ?

5 Enrique DUSSEL, *Twenty Theses on Politics*, Translated by George Ciccariello-Maher, Foreword by Eduardo Mendieta, Durham and London, Duke University Press, 2008, pp. 30-31.

6 Cornel WEST, *Tragicomique Amérique. Démocratie et impérialisme*, traduit de l'anglais par François Bouillot, Paris, Payot, 2005, p. 192.

7 *Ibidem*.

On sait qu'à Athènes, la première grande expérience démocratique fut menée par un mouvement de citoyens-paysans visant à contraindre les oligarques grecs qui abusaient de leur pouvoir à leur rendre des comptes⁸.

En RD Congo, les mouvements de ces jeunes nés pour la plupart au début des années 90, ayant connu des guerres imposées de l'extérieur, des massacres, l'invasion et l'occupation de ce qu'ils considèrent comme la terre leur léguée par leurs ancêtres, qui, en 2006, ont cru à l'égalité de tous devant la loi et au droit de tous d'avoir des droits, au caractère sacré de La loi fondamentale, gage du Congo de leurs rêves et désirs, représentent véritablement une nouvelle sensibilité, de nouvelles valeurs et de nouveaux savoirs glanés à travers le monde. Ils représentent l'irruption de nouvelles manières de voir et de penser et, par là-même, d'une nouvelle forme de citoyenneté axée sur la participation et la responsabilité. Ne pas le voir, c'est se fermer au temps qui vient, qui s'annonce à travers une nouvelle manière de sentir échappant aux élites politiques dont la débauche des plaisirs a saturé les sens au point de les emmurer dans les châteaux sans issue, déconnectés du monde dans son actualité. En effet, comme le suggère Fabien Eboussi Boulaga,

C'est (...) dans le sentir que s'annonce l'aurore d'une nouvelle époque dans le déclin de la précédente. C'est dans la révolte du sentiment que s'inaugurent et se trament les grandes révolutions. Même si le sentiment balbutie, s'exprime dans les oripeaux de la période défunte, son message d'avenir se laisse encore déchiffrer. Mais s'il paraît faible en face de la raison établie, des équipements et des dispositifs rationnels, il finit par avoir raison d'eux, par sa correspondance à l'actualité de l'être⁹.

Et le philosophe camerounais ajoute judicieusement :

Le retard qu'ont les choses sur les signes et les symboles, dont le sentiment se pourvoit d'emblée, est un appel d'être, un programme qui définit ce qui « doit être », qui doit être accompli. Le rêve et l'utopie qui l'expriment sont des forces de transformation plus puissantes qu'une rationalité qui ne se comprend pas elle-même, qui se donne une éternité illusoire parce qu'abstraite et intemporelle, plus qu'une rationalité serve, parce qu'elle est raison entravée et bloquée¹⁰.

On pourrait ici aussi faire intervenir un autre philosophe de l'émancipation, à savoir Herbert Marcuse, qui a porté un intérêt particulier à la culture de nouvelles formes de subjectivité. Comme il le suggérait dans les années 60, à l'époque des soulèvements des jeunes à travers le monde, à un moment donné, la subjectivité humaine est, dans sa forme, le produit des systèmes de domination. L'émergence de nouvelles formes de subjectivité

⁸ *Ibidem*, p. 90.

⁹ Fabien EBOUSSI-BOULGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1997, p. 215.

¹⁰ *Ibidem*.

non normées ou formées par les systèmes de domination est le signal d'une dynamique de changement.

Nous débarrassons la société de ses systèmes (de domination) en la débarrassant des formes de subjectivité formées par ces systèmes et en les remplaçant par de nouvelles formes de subjectivité... La nouvelle sensibilité est le médium du changement social qui sert d'intermédiaire entre la pratique politique de changement du monde et son propre effort pour une libération personnelle¹¹.

On voit alors pourquoi des mouvements des jeunes citoyens armés d'une autre vision du monde peuvent être traqués par les agents du *statu quo*. Mais les forces répressives au service du *statu quo* sont en retard par rapport à la dynamique qui porte ces jeunes qui en ont assez d'être le jouet des pouvoirs qui ne leur laisse aucune voie de reconnaissance et d'épanouissement de leur potentiel. La répression exercée par ces forces est même une confirmation de ce que sentent ces jeunes activistes. Grâce à leurs interventions citoyennes parfois intempestives, aux marches réprimées des humbles, l'expérience démocratique africaine, qui court le risque d'être vampirisée par la caste des élites improductives dans tous les domaines, peut être définie « comme expérience toujours à venir en laquelle tout un chacun (...) peut entrer sur la scène publique, contribuer à la modifier par sa participation intempestive »¹². La démocratie, nous rappellent-ils, « c'est ce renversement singulier de l'ordre des choses, selon lequel ceux qui ne sont pas destinés à s'occuper des choses communes se mettent à s'en occuper »¹³ pour barrer la voie à l'imposture d'une élite dépourvue du sens de l'honneur, de la dignité et de décence.

Le pouvoir d'agir des corps vulnérables

Les mouvements citoyens dont la lutte se fait à main nue, c'est-à-dire dans la vulnérabilité, font aussi penser à ces situations devenues fréquentes où ceux dont la vie ne compte guère dans la logique des systèmes en place mobilisent leurs corps vulnérables pour affirmer leur existence et résister. Les manifestations des jeunes brandissant sur l'espace public de petits calicots sur lesquels il est écrit « Non à la violence », « Nous voulons la justice », « Ne touche pas à ma constitution » ; les *sit-in* des femmes devant les institutions faillies, incapables d'assurer leur protection, sont des modalités de résistance et de revendication politiques à part entière. Ils montrent que la vulnérabilité, souvent assimilée à la passivité, peut être convertie en pouvoir d'agir et, en ce sens, aller de pair avec la résistance politique.

11 Herbert MARCUSE, *Arts and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 4, edited by Douglas Kellner, London and New York, Routledge, 2007, p. 234.

12 Guillaume le BLANC, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 187.

13 Jacques RANCIÈRE, « Les hommes comme animaux littéraires », Étienne Balibar et alii, *Pensées critiques. Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998-2008*, Paris, La Découverte, 2009, p. 51.

Comment ne pas penser ici aux épouses des militaires qui, pour réclamer les soldes impayées de leurs époux au front, manifestèrent nues ou presque sur la voie publique à Beni (Nord-Kivu), le 09 mai 2013¹⁴ ? Il s'agit ici d'une réactivation sur la scène publique d'un geste qui est, dans les traditions africaines, du domaine privé ou domestique. Geste scandaleux, indécent et obscène, me dira-t-on, dans un pays où la vie tend à être esthétisée, où le corps a de plus en plus droit aux ornements cosmétiques tellement importants qu'on pourrait se demander si ce n'est pas une manière pour l'individu de s'affirmer en faisant de son corps précaire un corps utopique et, par là même, de réaliser un geste de défi aux institutions productrices de précarité. Le corps devient la célébration d'un autre monde.

Mais il y a une autre piste d'interprétation qui échappe aux bien-pensants et c'est elle qui m'intéresse. Pourquoi, avant d'évoquer le scandale, ne pas considérer ceci qui est fondamental : le corps n'est pas seulement modelé par le social, il contribue au social. C'est un texte et un code qu'on peut subvertir pour le porter au niveau de la performance. S'il en est ainsi, pourquoi la monstration publique de ce corps nu là où la norme sociale de décence veut qu'il apparaisse voilé, ne serait-elle pas un geste de résistance ou de contestation des structures et normes sociopolitiques, donc un geste susceptible de favoriser et de soutenir les transformations sociales ? Pourquoi ne pas voir en ce geste la puissance d'agir des femmes dont la nudité signifiant leur vulnérabilité (et celle même du corps social) devient l'outil de contestation sociale et politique assumée collectivement ? Les femmes demandent qu'on mette fin à leur précarité sociale en exposant leur vulnérabilité corporelle ; par leur nudité, ils dénoncent l'indécence des élites au pouvoir. Non seulement, dans certains contextes, le corps parle et peut, par son apparaître, mettre le discours social ou officiel en crise, mais il demeure également une ressource qu'on peut toujours mobiliser. Comme le langage du grand poète, écrit le philosophe américain Shusterman dialoguant avec son compatriote Richard Rorty,

le corps n'est pas une affaire entièrement privée. Il a été significativement modelé et répressivement balafré par les pratiques sociales et les idéologies historiquement dominantes, ce qui signifie qu'il n'est pas non plus vierge de toute empreinte linguistique. Mais le fait que le somatique ait été structuré par les idéologies et les discours répressifs ne signifie pas que le corps ne puisse être utilisé comme une ressource permettant de les défier, à travers l'usage des pratiques corporelles alternatives et d'une plus grande conscience somatique¹⁵.

À ceux qui ne verraient que l'obscénité dans les gestes des mères exposant leurs corps nus, vulnérables, sur la voie publique, il faut répondre

14 Des manifestations semblables ont eu lieu au Gabon et en Ouganda, plus précisément à Kampala.

15 Richard SHUSTERMAN, *L'art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, traduit de l'américain par Christine Noille, Paris, Minuit, 1992, pp. 265-266.

qu'ils restent prisonniers du système de domination ou de répression dont il faut sortir, et que « l'obscénité en tant que concept moral est victime, dans l'arsenal verbal de l'ordre établi, d'un emploi abusif : elle n'est jamais appliquée au comportement moral de l'ordre établi, mais toujours à celui des autres¹⁶ ». L'obscène, n'est-ce pas plutôt d'étaler impudemment les signes extérieurs d'une réussite honteuse, quand les citoyens ordinaires et intègres, les enfants et les jeunes se voient privés du plus strict nécessaire pour survivre ? De détourner le solde des militaires au front et de plonger ainsi leurs familles dans la précarité ?

Comme l'écrivait Herbert Marcuse dans *Vers la Libération*, « la thérapie linguistique, c'est-à-dire l'effort pour débarrasser les mots (et par là les concepts) de la signification adultérée dont les a chargés l'ordre établi, impose que les critères moraux ne soient plus fondés (ni sanctionnés) par l'ordre établi, mais par la révolte¹⁷ ». En effet, la révolte, qui est l'expression d'un refus radical du monde tel qu'il est pour lui donner la forme qu'il n'a pas ou devrait avoir, se fait toujours au nom d'une valeur autre ; elle signifie un autre système de normes. Ainsi que l'écrit Albert Camus, « toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur¹⁸ ». C'est aussi cela que suggère Michael Löwy et Blechman dans leur texte intitulé « Négativité et utopie ». Ce qui fait la force des mouvements de contestation de l'ordre établi, suggèrent-ils, c'est précisément leur instinct intraitable de révolte, la disposition d'insoumission à un ordre dépourvu de légitimité. Si l'on se place dans une perspective éthique, il semble alors que même si ces mouvements n'avaient pas une seule proposition à faire, leur protestation et leur indignation n'en seraient pas moins totalement justifiées. En effet, sans ce sentiment viscéral de refus, aucune justice n'est possible, car aucun *dissensus* à l'égard d'un ordre injuste n'est même plus imaginable. La vérité est que négativité et utopie sont dialectiquement inséparables. On ne peut véritablement critiquer la réalité sociale sans avoir, implicitement ou explicitement, un *paysage de désir* (Bloch), l'image, même abstraite, même purement négative d'une réalité différente, c'est-à-dire d'une utopie¹⁹. C'est cette valeur, cette utopie qu'il nous faut découvrir pour que le sacrifice des manifestants fauchés par les balles de la soldatesque ne soit inutile. Mais, dans la situation qui est la nôtre, on ne peut espérer élucider le type de société et de politique que porte ces mouvements de contestation en prolongeant le cours normal ou traditionnel de la pensée. Il nous faut une pensée insurrectionnelle et utopique ou, si l'on veut, insurrectionnelle parce qu'utopique ; une pensée qui entretient des rapports serrés mais non fusionnels avec les lieux d'expression

16 Herbert MARCUSE, *Vers la libération*. Traduit de l'anglais par J. B. Grasset, Paris, Minuit, 1969, p. 18.

17 Herbert MARCUSE, *Vers la libération*, p. 18.

18 Albert CAMUS, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 26.

19 Michael LÖWY et Max BLECHMAN, « Négativité et utopie », *Europe, revue littéraire mensuelle*, 949 (mai 2008), p. 3.

de l'imagination utopique africaine, à savoir les fictions romanesques, les arts, les beaux-arts, la danse, la chanson, qui disent le cri du monde africain. De la sorte, le concept ne s'opposera plus à l'imagination. Cette dernière, non seulement impulse le mouvement et la vie au premier, mais lui ouvrira un monde possible ou mieux un monde des possibles à explorer et à faire être.

En définitive, les manifestations des jeunes membres des mouvements citoyens, des veuves ou épouses des militaires, des artistes musiciens, sont l'expression de la nouvelle sensibilité, celle même qu'on retrouve dans les romans des jeunes romanciers congolais comme Sinzo Aanza, auteur de *Généalogie d'une banalité*, Fiston Mwanza Mujila, auteur de *Tram 83* et In Koli Jean Bofane, auteur de *Congo Inc. Le Testament de Bismarck*. Leurs gestes de révolte constituent une véritable prise de parole. Les analyser, c'est saisir la manière dont les gens ordinaires sont en train de produire leur société ou d'inventer leur sens démocratique au quotidien, loin des Assemblées nationales qui votent des lois mort-nées, des Sénats, des Palais présidentiels et des organisations politiques classiques qui ont montré leurs limites. C'est comprendre que dans la phase actuelle de nos sociétés, on a peut-être pas prioritairement besoin d'hommes politiques ou d'experts juristes constitutionnalistes rompus dans les subtilités achevées du parlementarisme ou du présidentielisme. On a d'abord besoin, comme le suggérait naguère Célestin Monga, de théoriciens d'une nouvelle sociabilité, capables d'évaluer la positivité qui se cache derrière les comportements les plus anodins, et d'en faire l'étendard d'une ambition solide. On a grand besoin d'hommes et de femmes capables de codifier, sans les assécher, les modes de résistance populaire, d'élaborer des concepts qui intègrent le rêve, le non-dit de l'environnement psychologique et du terroir culturel dont on connaît la richesse, et aussi la déliquescence. Enfin, on a grand besoin d'hommes qui soient capables de « fédérer les forces centrifuges qui se disputent l'espace social, pour les transformer en énergies constructives »²⁰. En somme, ce dont nous avons urgemment besoin, ce sont des hommes attentifs et réceptifs à l'esprit utopique « anim(ant) à la fois et mêl(ant) indistinctement le discours et le geste, sans séparer non plus la réflexion et le désir ». Seuls ils pourront élaborer une pensée utopique qui « n'est pas une pensée savante ni une pensée sage, mais (...) la pensée qui féconde l'engagement et l'avenir de l'homme dans le monde »²¹.

La pensée africaine et l'urgence d'un retour à l'ordinaire

Pour une pensée qui a pour but de féconder l'engagement et l'avenir de l'homme dans le monde, les foyers de nouvelle sensibilité et de nouvelle conscience citoyenne sont des sites précieux qu'elle ne peut hésiter de prendre en charge. Toutefois, sa tâche ne sera pas de parler en leurs noms,

20 Célestin MONGA, *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 48, 80.

21 M. DUFRENNE, *Art et politique*, Paris, UGE, 1974, p. 173.

elle sera plutôt de chercher « à en exprimer la portée générale, et (de) port(er) cette généralité et cette abstraction à un point tel qu'il permette une nouvelle radicalisation des luttes dans la pratique et qu'il leur donne une visibilité dans l'espace des discours légitimes sur le social²² ». Cette tâche ancillaire de consolidation, de formation, de structuration et de transformation du cadre normatif et social établi peut être pensée comme le moment théorique de la praxis. Son importance tient au fait que, quoique déjà agissante, la force de la négation ou du refus représentée par les mouvements citoyens, les artistes musiciens et d'autres associations de la société civile, est encore faible et inorganique pour être un véritable levier de révolution de la totalité.

Mais la philosophie africaine (prise ici comme le cœur de la pensée africaine) ne peut accomplir cette tâche sans ajuster le registre et le style du discours philosophique dont les mots, exilés ou en vadrouille, sont souvent loin des événements et des luttes de la vie quotidienne à élucider. L'accomplissement de cette tâche a pour condition préalable la libération de la philosophie africaine de son relent traditionnaliste, académique. De là le fait que les débats des philosophes, des sociologues et des théoriciens politiques n'allument aucune flamme, et, plus grave, même en eux. Leurs théories sont loin d'être sources d'inspiration et de stimulation pour les étudiants et les artistes, et pour ceux qui s'intéressent au destin et à l'avenir de nos sociétés. Se rangeant facilement du côté des systèmes dominants et des langages encroutés, la philosophie inflige presque allègrement une violence philosophique à l'ordinaire en intégrant ce qui, en lui, germe ou éclot au système duquel les dominés veulent s'émanciper pour inventer un autre monde. La vérité neuve, fragile, qui est leur expérience, leur est enlevée par la contrainte d'un langage rigide dont ils ne sont pas les auteurs. Pour participer à la réouverture des pistes du futur, la philosophie africaine doit se faire pensée elucidante. Elle doit surtout éviter de reproduire en son discours le silence des institutions dominantes sur les expériences morales des dominés et des démunis et les revendications qu'elles inspirent. Bien saisies, ces expériences peuvent nous montrer qu'au lieu d'une prétendue « révolution de la modernité », ce dont un pays comme la RD Congo a peut-être besoin c'est d'un pacte de soin, un pacte républicain du prendre soin de la blessure de l'autre; un pacte qui ne peut se fonder que dans la vulnérabilité considérée aussi comme fond à partir duquel on peut se parler en société. Car, on ne le voit peut-être pas, notre société est constituée aujourd'hui d'un nombre important de ceux qu'on pourrait appeler, à la suite de la philosophe française Catherine Malabou, « les nouveaux blessés »²³. Les jeunes membres des mouvements citoyens, les artistes rappeurs, les rescapés des massacres, des viols, en sont.

22 F. FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 85.

23 Catherine MALABOU, *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Paris, PUF, 2017.

En définitive, le défi consiste à recommencer la philosophie comme les sciences sociales à l'épreuve du quotidien, de l'ordinaire, où le sujet fait la rencontre avec son histoire, ses démons, ses morts, ses traumas et ses rêves fusillés ou réapprend à se ressaisir et à retisser ses liens avec le monde et les autres. Il consiste à oser se mettre à l'écoute du banal, de la créativité des gens ordinaires, de leurs récits de sur/ vie, de leurs rêves et de leurs chansons qui expriment la possibilité d'un autre monde. Il s'agit, en somme, de se rappeler que la philosophie est au meilleur d'elle-même quand elle s'avance « là où personne n'est encore allé raisonner » pour frayer de nouvelles traces²⁴. « Elle s'empare alors de ce que la sagesse et la raison conventionnelles abandonnent comme déchets, résidus, futilités, passions aveugles ou folies pour en faire des objets de connaissance et de jubilation de l'esprit »²⁵.

En prenant ce positionnement qui est inséparable d'une créativité langagière ou conceptuelle, le philosophe contribuera à faire reconnaître la culture et l'expérience ordinaire des dominés et des démunis comme site premier de la lutte sociale et politique, et comme point de départ légitime, alternatif, d'intelligibilité du monde. Un point de vue susceptible d'offrir la possibilité d'une subversion du cadre normatif et du langage dominants à l'intérieur desquels des pathologies sociales produites par une politique pathologique sont justifiées et présentées sous la forme du normal, du tolérable, de l'infortune ou d'une nécessité historique. Une chose me paraît certaine : dans le contexte qui est le nôtre, la philosophie ne peut prétendre « énoncer ce qui doit être indépendamment de toute prise en compte des multiples résistances à la domination et des différentes dynamiques revendicatrices qui irriguent les mouvements sociaux »²⁶ aussi browniens soient-ils. Dit autrement, la philosophie et la sociologie (pour ne citer que celle-ci parmi les sciences sociales) doivent se connecter aux expériences sociales vécues au quotidien par les gens dans nos sociétés. Elles doivent, sans tomber dans l'idéologie, « poser des questions qui « résonnent » avec la vie des gens, qui électrisent les étudiants et déclenchent alors, à leur tour, des recherches empiriques »²⁷. Une pensée qui s'élabore à partir des cris du monde actuel où une poignée d'hommes accumulent pour eux seuls les ressources données à l'humanité ne peut qu'être une pensée insurrectionnelle, qui, tout en sauvegardant l'arme de la critique, tend la main à tous ces mouvements qui luttent pour l'élimination de l'oppression et la création des conditions favorisant l'épanouissement humain. ■

24 Roger-Pol DROIT, *La compagnie des philosophes*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 11.

25 Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Éditorial : le concours de la philosophie », *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de philosophie*, 3 (2006), p. 6.

26 Emmanuel RENAULT, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2013, p. 22.

27 Harmut ROSA, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit de l'anglais par Thomas Chaumont, Paris, La Découverte, 2014, p. 7.