

« LE DÉSORDRE COMME INSTRUMENT POLITIQUE » : LE DÉFI ÉTHIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIQUE DES GRILLES D'ANALYSE NÉGATIVES EN ÉTUDES AFRICAINES

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

Introduction

Ces trois dernières décennies, les concepts de « désordre comme instrument politique¹ », « politique du ventre² » et « retraditionalisation³ » ont connu une fortune enviable dans le champ des études africaines. Cependant, en dépit de leur popularité chez certains africanistes comme chez leurs épigones africains, on peut douter de leur efficience dans la saisie des mouvances sociales et politiques profondes à l'œuvre dans les sociétés africaines. On pourrait même se demander si ceux qui les utilisent ne réactualisent pas, consciemment ou inconsciemment, l'imaginaire de l'anthropologie coloniale qui a pathologisé l'Afrique pour mieux l'enfermer dans sa différence et la poser comme l'altérité absolue.

Mon intention dans les pages qui suivent est justement de problématiser ces concepts, plus particulièrement celui de « désordre comme instrument politique », en montrant ses limites et ambiguïtés à la fois du point de vue épistémologique et éthique. Dans le sillage de Mudimbe qui, naguère, avait invité les Africains à cultiver une attitude critique à l'égard des termes apparemment inoffensifs comme développement et sous développement⁴, je voudrais montrer que l'usage des concepts bien marqués comme « désordre », « retraditionalisation », « politique du ventre » est loin d'être idéologiquement neutre, surtout dès lors qu'on les replace dans

1 Patrick CHABAL et Jean-Pascal DALOZ, *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 1999.

2 Jean-François BAYARD, *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Karthala, 1989.

3 Patrick CHABAL et Jean-Pascal Daloz, *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 1999.

4 V.Y. MUDIMBE, *L'odeur du père. Essai sur des limites de la vie et de la science en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 57.

l'histoire du discours occidental sur l'Afrique⁵. Il importe alors de s'interroger sur leur archéologie et, surtout, de demander en fonction de quel cadre théorique une société humaine peut être lue avec des grilles d'analyse essentiellement négatives. Ce questionnement me paraît incontournable particulièrement si l'on veut, d'une part, que le discours sur l'Afrique soit véritablement un discours sur des sociétés humaines et non sur de simples objets d'études servant de banc d'essai aux théories apparemment nouvelles et, d'autre part, qu'il contribue à ouvrir des pistes d'un futur plus humain au continent africain. Pour ce faire, je procéderai en trois temps. Dans un premier moment, je m'appesantirai sur le malaise que *L'Afrique est partie. Le désordre comme instrument politique* de Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloza crée chez certains africanistes français. Dans un deuxième temps, j'essayerai de mettre au jour l'impensé de l'armature conceptuelle négative mobilisée par les deux chercheurs pour mieux suggérer le caractère problématique de l'idée de l'Afrique que le livre propose. Je vais conclure en montrant qu'au vu de l'ordre mondial en vigueur depuis la chute du mur de Berlin, le désordre se donne à penser non comme une spécificité africaine mais comme une des « nouvelles pratiques impériales » pour contrôler le monde et avoir accès aux matières premières à un moindre coût du point de vue économique.

Malaise chez les Africanistes

Comme nous le savons, les concepts de désordre comme instrument politique en Afrique et de retraditionnalisation ont été popularisés, entre autres, par le livre *L'Afrique est partie. Le désordre comme instrument politique* paru quelques années après *L'état en Afrique. La politique du ventre* de Jean-François Bayart dont on connaît l'empreinte sur le champ des études africaines dans le monde francophone. Brillant et désarçonnant, le livre de Chabal et Daloza faisait clairement écho à *L'Afrique noire est mal partie* de René Dumont⁶. C'est d'ailleurs cet écho qui, dès le départ, rendait le titre intéressant et quelque peu provocateur. En effet, ne serait-il pas ironique et, à la limite, cynique, d'affirmer que l'Afrique est bien partie, mais à sa façon, c'est-à-dire par le désordre ou, comme disent les autres, par des comportements incohérents, irrationnels, quasi maladifs ? Ce paradoxe n'a pas manqué d'attirer l'attention des africanistes français qui ont rendu compte de l'ouvrage.

5 V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

6 René DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962.

En effet, lorsqu'on examine les réactions au livre de Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz, on constate qu'il a généré un double sentiment chez leurs collègues français qui avaient présent à l'esprit le célèbre livre de René Dumont : *L'Afrique noire est mal partie*. Si, dans un premier temps, les lecteurs ont salué le brio avec lequel les auteurs défendaient leur thèse – à savoir que l'Afrique est partie, mais à sa manière –, dans un second temps, certains n'ont pas hésité à avouer un vague malaise, d'autres, à dire explicitement que le livre pose des problèmes non seulement d'ordre épistémologique mais également, sinon surtout, d'ordre éthique. Cela, malgré l'aveu des auteurs d'avoir voulu se situer au-delà du bien et du mal, pour ne faire qu'œuvre scientifique ou, peut-être mieux, scientifique, en ne s'en tenant qu'aux faits ou aux comportements observables. Ce qui sous-entend que le chercheur est complètement libre des pesanteurs idéologiques du lieu d'où il parle. René Luneau, spécialiste du phénomène religieux en Afrique, et Colette Dubois représentent la première catégorie, tandis que Jean-François Médard, qui a fait une analyse critique plus fouillée du livre, représente la deuxième.

René Luneau, s'il partage l'avis de René Dumont qui, au lendemain des indépendances, fit le constat que l'Afrique était mal partie et s'il semble reconnaître l'originalité de la démarche des auteurs de *L'Afrique est partie*, il ne s'empêche pas de suggérer au lecteur attentif son embarras en écrivant : « Que l'Afrique soit partie, bien ou plutôt mal comme le pensait naguère René Dumont, nul n'en doute. Mais qu'elle ait réussi à faire un instrument politique d'un certain nombre de conduites au premier regard *singulières sinon aberrantes*, dans les domaines sociaux, économiques, religieux, voilà qui est *surprenant* ⁷ ».

Comment faut-il comprendre l'adjectif « surprenant » qui cristallise le malaise de René Luneau, sinon comme synonyme de désarçonnant, inattendu. Mais il ne faut pas s'y tromper. En effet, malgré l'apparent malaise ou l'apparente réserve exprimée de prime abord face à la thèse de Chabal et Daloz, – René Luneau est presque certain que l'ouvrage « suscitera nombre de controverses » –, il retourne vite et même très vite sa veste pour lui donner une caution sans ambiguïté :

Nos AA. soulignent, à juste titre, me semble-t-il l'extraordinaire capacité qu'ont les Africains de recourir quasi simultanément à des registres multiples, voire contradictoires, sans se soucier de cohérence. Il s'agit, au gré des circonstances de jouer plutôt sur les uns ou sur les autres. (...) En Afrique noire, il se révèle non seulement admissible mais profitable d'opérer sur toutes les gammes disponibles. (...) La modernité africaine encourage paradoxalement à puiser dans

7 René LUNEAU, « Chabal, Patrick, Daloz, Jean-Pascal, *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique* », *Archives des Sciences sociales des religions* 114 (2001), p. 73.

les traditions et à en user dynamiquement ... Il va sans dire que la même logique est à l'œuvre dans le monde religieux et qu'on peut même faire un bon usage de la sorcellerie⁸.

À la fin du compte rendu de Luneau, l'ouvrage de Chabal et Dalloz est, de façon surprenante, qualifié de « un brin iconoclaste et hautement stimulant ». Autrement dit, le malaise ressenti au départ a vite cédé la place à un acquiescement teinté d'exultation et à un appui total aux analyses décapantes. L'embarras qui était celui de l'auteur migre vers le lecteur qui a lu attentivement le livre recensé. Ce dernier peut, en effet, se demander si le malaise initialement ressenti par René Luneau n'était pas tout simplement feint ou si l'ouverture du compte rendu n'était qu'un simple jeu rhétorique.

Sachant que René Luneau est reconnu comme un spécialiste du phénomène religieux en Afrique, il y a lieu de se demander si ce qu'il appelle « conduites au premier regard singulières sinon aberrantes », « contradictoires » et « incohérentes », ne jette pas un discrédit sur la religiosité africaine qu'il lui est arrivé de célébrer et dont il s'est fait, parfois, le défenseur⁹. Certes, il serait injuste de mettre en question le sérieux d'un chercheur reconnu et éprouvé à partir d'un court compte rendu rédigé généreusement pour faire connaître l'ouvrage de ses collègues africanistes. Mais le compte rendu pourrait être symptomatique. En effet, si l'on fait foi au théologien congolais Benoît Awazi Mbambi dans son essai *De la postcolonie à la mondialisation néolibérale*, le point de vue exprimé en filigrane dans le compte rendu peut se retrouver déployé dans un autre ouvrage de René Luneau au titre assez ambitieux : *Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité et mangeur d'âmes*¹⁰. Benoît Awazi suggère que si Luneau a bien repéré les mutations religieuses qui adviennent en Afrique postcoloniale, il semble cependant incapable de les interpréter sans recourir aux schèmes d'une ethnographie dépassée qui faisait de l'Afrique le continent de l'irrationalité et à une orthodoxie ou normalité dont l'Occident serait l'incarnation¹¹. Ce qui expliquerait l'emploi des grilles de lecture négatives quand il s'agit de parler de l'Afrique. Les démons du passé ont du mal à se laisser mourir.

L'ouvrage de R. Luneau : *Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité et mangeur d'âmes*, écrit Awazi, fourmille de récits et de faits qui révèlent, selon lui, l'irrationalité génétique des cultures africaines,

8 *Ibid.*, p. 74.

9 René LUNEAU et Jean Marc-ÉLA, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1981 ; René Luneau, *Laisse aller mon peuple. Eglises africaines au-delà des modèles*, Paris, Karthala, 1987.

10 René LUNEAU, *Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité et mangeurs d'âmes*, Paris, Karthala, 2001.

11 Benoît Awazi MBambi, *De la postcolonie à la mondialisation libérale*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 11-34.

où les questions liées à la sorcellerie, à la magie, à l'envoûtement et à l'inflation d'étiologies irrationnelles pour expliquer la crise sont légion. Bien qu'il faille reconnaître une bonne part de véracité empirique et narrative dans les faits racontés et rapportés dans son ouvrage... il n'en demeure pas moins vrai que R. Luneau occulte volontairement la violence sauvage et démesurée qui a présidé à l'évangélisation et à la colonisation de l'Afrique... En oubliant que les couches populaires interprètent la violence irrationnelle et symbolique de la sorcellerie, en se basant sur la violence non moins réelle, physique et effective de la colonisation militaire de l'Afrique et des dictatures nègres postcoloniales, R. Luneau se ferme les voies pour une compréhension dynamique et dialectique de l'inflation sociopolitique et religieuse des phénomènes relatifs à la sorcellerie dans les grandes mégalofoles africaines¹².

Autrement dit, ce qui fait défaut dans l'interprétation que fait René Luneau des comportements qu'il qualifie d'irrationnel, c'est un cadre global d'analyse et de compréhension approprié. De là peut-être l'adjectif « aberrant » qui, si l'on fait foi au *Petit Robert*, signifie « qui s'écarte du type normal », « qui s'écarte de la règle, se fourvoie, est contraire à la raison ». On retrouve la même démarche chez les auteurs de *L'Afrique est partie*, qui, tout en s'en défendant, semblent prendre ce qui se fait en Occident comme « la norme » par rapport à laquelle ce qui se passe en Afrique, plus précisément, en Afrique noire, peut être dit anormale, sinon pathologique, distinguant ainsi implicitement deux types de société : celle de la normalité et celle de l'anormalité.

Le malaise épistémologique et éthique

Mais la réaction la plus intéressante à l'égard de *L'Afrique est partie* est, sans aucun doute, celle de Jean-François Médard intitulée « L'État et le politique en Afrique »¹³. L'auteur commence par avouer l'embarras sinon la gêne qu'il éprouve face au livre qui, écrit-il, « a quelque chose de décapant et de salubre ». Il ajoute immédiatement :

Pourtant l'ouvrage nous pose un problème : comment se fait-il qu'un travail dont nous partageons bien des analyses nous laisse une telle impression de malaise? L'impression dominante qui se dégage à la lecture de l'ouvrage est celle d'une Afrique irrémédiablement enfermée dans son passé, d'une histoire répétitive et d'une incapacité de ce continent à se transformer en profondeur et à se développer,

¹² *Ibid.*, pp. 33-34.

¹³ J.-F. MÉDARD, « État et politique en Afrique », *Revue française de science politique*, vol. 50, 4-5 (1999), p. 849-854.

suivant les normes occidentales, précisent-ils chaque fois. Non pas que l'Afrique resterait figée dans un passé intemporel et archaïque – ils insistent à la suite de la plupart des auteurs, sur la dynamique du continent et prétendent qu'il se modernise « à sa façon », mais en parlant de « retraditionalisation », ils laissent bien entendre que ce qui change est secondaire par rapport à ce qui perdure¹⁴.

Jean-François Médard ne se limite pas à ce jugement général déjà riche en nuances. Il s'investit plus profondément dans l'analyse du livre pour spécifier les raisons de son « profond malaise » et, parfois, de son désaccord. Ces raisons sont de deux ordres : épistémologique et éthique, les deux étant par ailleurs liées. On sait, en effet, que dans le domaine des sciences humaines et sociales, l'épistémologique et le méthodologique, même quand ils visent l'objectivité, sont plus intimement liés à l'éthique qu'on ne le pense. Du point de vue épistémologique, le « profond malaise » de Jean-François Médard est dû à une conception trop scientiste des sciences sociales tant en ce qui a trait au problème classique de la neutralité axiologique qu'à celui non moins classique du déterminisme. Le politologue français pense que les deux auteurs sont allés trop loin en opposant de façon radicale et exclusive l'approche analytique et réaliste et le point de vue normatif. En effet, comme il l'écrit :

Une telle position qui prétend adopter le point de vue de Sirius, ne (...) semble pas défendable ni d'un point de vue éthique ni d'un point de vue scientifique, alors même que l'aspiration à la neutralité axiologique reste un point cardinal de notre démarche. Nos interprétations scientifiques ne sont pas formulées dans le vide, elles sont récupérées et réinterprétées par les acteurs sociaux et politiques¹⁵.

Insistant, ensuite, sur les enjeux éthiques accompagnant une telle position qui se veut essentiellement scientifique ou épistémologique, Médard ajoute :

Qu'on le veuille ou non, ce que nous écrivons n'est pas neutre. Une certaine manière de distanciation débouche sur le cynisme, qu'il soit apparent ou réel, et donc une justification implicite des pratiques qu'on est en bon droit de condamner, tout en poursuivant une démarche scientifique. Il est trop commode et confortable, alors même qu'ils diagnostiquent par ailleurs de façon lucide les problèmes que rencontrent l'Afrique, d'écrire qu'après tout c'est cela l'Afrique : *Africa Works, l'Afrique est partie!* Sous prétexte qu'il s'agit de prendre en considération les représentations des acteurs et que le comportement des Africains est rationnel par rapport à leurs représentations¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, p. 849.

¹⁵ *Ibid.*, p. 851.

¹⁶ *Ibid.*, p. 851.

Le risque réel que court celui qui affirme prendre au sérieux l'univers mental qui préside au genre de phénomènes à l'instar de la corruption dont il est question dans le livre de Chabal, c'est de glisser subrepticement de la considération légitime de « l'économie morale de la corruption » (J.-P. Olivier de Sardan) permettant d'éclairer les mécanismes à l'idée que, suivant la formule consacrée, malgré son caractère tout à fait problématique, « l'Africain ne connaît pas la corruption ». Ce qui induit que si l'on peut à la rigueur parler de « politique du ventre », on ne peut parler de corruption en Afrique, le concept étant, selon les auteurs, tout simplement étranger aux Africains. Mais on peut poser ici une série de questions : que faire alors des dénonciations et protestations fréquentes des personnes ordinaires contre la corruption ? Comment justifier les nombreuses associations qui, aujourd'hui, se donnent pour mission de lutter contre la corruption et de promouvoir la transparence dans la gestion de la chose publique ? Enfin, quelle attitude humaine avoir face aux sans part qui payent le prix lourd des dirigeants corrompus ?

Par ailleurs, on peut noter avec Jean-François Médard que malgré leur prétention scientifique, les deux auteurs ne sont pas arrivés à s'abstraire d'une perspective normative. En effet, comment parler de désordre ou d'inefficacité sans se référer à des normes. Même si on se réfère à des normes positives, tels l'ordre et la rationalité, pour contrebalancer les normes négatives, on ne sort toujours pas de la normativité. Plus concrètement, comment comprendre les expressions du genre le développement ou l'échec économique « au sens occidental du terme », sans prendre l'Occident comme l'étalon, la norme à partir de laquelle on peut parler d'échec, de réussite ou de désordre ?

Le deuxième écueil soulevé par Jean-François Médard est tout aussi capital que le premier car il suggère combien le discours scientifique précisément dans le cadre des sciences humaines et sociales peut être une violence imposée à l'objet dont on prétend parler en ce sens que, sous couvert de découvrir ou de dire l'objet tel qu'en lui-même, on le présente au travers d'un prisme déformant, celui de l'idéologie scientifique dominante et de la situation du chercheur dans une société donnée. Comme l'a montré Mudimbe dans son essai *L'Autre face du Royaume*, judicieusement sous-titré : *Une introduction à la critique des langages en folie*¹⁷, et dans *L'odeur du Père*, « le problème est alors de savoir comment aux constructions savantes qui prétendent en rendre compte peut correspondre la réalité ; et d'autre part, quels exercices « scientifiques » permettent, dans le cas des sociologies formalistes et

17 V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du Royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973.

positivistes, d'évacuer l'idéologie »¹⁸. Le problème ainsi posé concerne d'ailleurs toutes les disciplines qui ont le social comme objet, surtout dès lors que l'on convient,

que tout ce qui est social échappe (aux) processus de réduction et à toutes les modalités d'objectivation. C'est que se donner le social comme objet et prétendre l'expliquer signifie aussi évacuer le sujet de l'expérience, le nier radicalement. De la sorte, comme le dit R. Laing, « falsifier notre perception pour l'ajuster à nos concepts » alors que, c'est une évidence que, même pour les spécialistes des sciences sociales, « le fait humain est irréductible à la connaissance. Il doit être vécu et produit »¹⁹.

En ce qui concerne Chabal et Daloz précisément, Jean-François Médard attire notre attention sur le fait qu'on peut considérer que l'image de l'Africain/Afrique fataliste qui ressort de leur ouvrage est l'effet ou, si l'on veut, le produit de leur conception déterministe des sciences sociales. Il écrit :

Malgré quelques précautions sémantiques, l'ouvrage est totalement verrouillé et ne laisse aucune échappatoire. Or, malgré les contraintes structurelles considérables qui ont engendré des pesanteurs culturelles qui en aggravent les effets, il n'y a pas davantage de fatalité en Afrique qu'ailleurs. Une conception aussi déterministe des sciences sociales me semble dépassée. Elle repose sur la confusion entre probabilité et causalité. Comme l'a bien montré Norman Uphoff, les sciences sociales en sont restées à l'épistémologie de la physique newtonienne et n'ont pas vraiment intégré la notion d'incertitude et de probabilité²⁰.

Médard souligne un autre effet de la conception déterministe des deux auteurs : il s'agit de la neutralisation des différences entre les trajectoires des divers États africains, sous prétexte qu'elles ne sont pas significatives. Ainsi se retrouve-t-on avec un concept fourre-tout de l'Afrique noire où le Botswana vaut le Burundi, la Namibie vaut la République démocratique du Congo ou le Cameroun, etc. En définitive, face à la représentation de l'Afrique qui ressort du livre, on pourrait reprocher – mais est-ce vraiment un reproche ? – au duo qui a affiché sa prétention réaliste, d'être condamné comme d'autres chercheurs moins ambitieux, à ne présenter que des constructions théoriques à propos des sociétés africaines.

18 V.Y. MUDIMBE, *L'odeur du père. Essais sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris : Présence Africaine, 1982, p. 55.

19 Ibid., p. 52-53.

20 Jean-François MEDARD, art. cit., p. 852.

Le problème fondamental qui est ainsi posé et auquel j'ai déjà fait allusion est celui de savoir à quelles conditions, dans les sciences sociales, une description peut exprimer la vérité et l'authenticité d'une expérience ou d'une situation sociale. Quand on y regarde de plus près, on en vient à réaliser que ce que Mudimbe a écrit au sujet des entreprises d'Hérodote, Thucydide et Denys d'Halicarnasse peut s'appliquer aux auteurs d'*Africa Works* avec leurs prétentions à la scientificité et à l'objectivité quasi absolue :

Chaque entreprise est, dès le départ, marquée par une question, par une inquiétude. Prisonnière d'un cadre épistémologique, elle est aussi enfermée dans ses propres options scientifiques et morales; et, sous prétexte de « parler à propos de », elle ne fait que dérouler les conséquences de ses propres postulats, faisant usage d'une « bonne » ou d'une « mauvaise » subjectivité. Ceci revient à dire qu'il n'existe pas de discours strictement objectif à propos d'une société, fût-elle du passé ou du présent²¹.

Dans le même sens, Georges Gusdorf faisait remarquer que « l'interprétation explicative de la réalité humaine selon l'idéologie scientiste, fascinée par le succès des sciences expérimentales, ne pourra être qu'une sorte de vœu, un idéal lointain par rapport auquel les historiens les plus positifs se sentiront toujours en défaut ²² ». Ainsi, face aux prétentions scientistes des auteurs, on pourrait s'amuser à évoquer Michel Foucault qui, à propos de l'ethnologie, mais son propos peut s'étendre à d'autres disciplines du champ des sciences humaines et sociales, suggérait que, quels que soient ses raffinements méthodologiques, elle s'enracine dans cette possibilité qui appartient en propre à l'histoire de la culture occidentale, « plus encore à son rapport fondamental à toute histoire, et qu'il lui permet de se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie²³ ». Et il ajoute très judicieusement:

Ce n'est pas dire, évidemment, que la situation colonisatrice soit indispensable à l'ethnologie : ni l'hypnose, ni l'aliénation du malade dans le personnage fantastique du médecin ne sont constitutives de la psychanalyse ; mais tout comme celle-ci ne peut se déployer que dans la violence calme d'un rapport singulier et du transfert qu'il appelle, de la même façon l'ethnologie ne prend ses dimensions propres que dans la souveraineté historique – toujours retenue mais toujours actuelle – de la pensée européenne et du rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures comme à elle-même²⁴.

21 V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du Royaume*, op. cit., p. 93.

22 *Ibid.*, p. 94.

23 Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 388.

24 *Ibid.*

L'État en Afrique, une illusion?

Avant d'expliciter ce que cela implique dans le cas qui nous occupe en mettant au grand jour l'impensé structurant l'armature conceptuelle de *L'Afrique est partie*, impensé que Jean-François Médard a plus d'une fois suggéré sans vraiment le nommer précisément, soulignons deux autres points qui pourraient justifier le recours aux propos de V.-Y. Mudimbe et de Michel Foucault évoqués ci-dessus. Il s'agit tout d'abord d'une opposition caractéristique de ce que Mudimbe, dans *The Invention of Africa*, a appelé « structure colonisatrice/ colonizing structure » avec son système d'oppositions qui structure la littérature africaniste. En effet, Chabal et Daloz récusent l'utilisation du concept d'individu dans le contexte africain. Pour eux, parler d'individu en Afrique est un abus de langage car la modernisation du continent s'opère selon une conception non individualiste opposée à la conception individualiste qui prévaut en Occident. Mais plus intéressant encore est la caractérisation de l'État en Afrique comme une « totale illusion » ou « une devanture superficielle », alors que des personnes perdent leur vie pour le défendre. Je pense ici à la Marche des chrétiens de Kinshasa le 16 février 1992 pour réclamer la réouverture de la Conférence Nationale Souveraine dont la mission était de refonder l'État congolais ou encore à la farouche opposition des Congolais à la balkanisation du Congo. Faut-il croire que les gens perdent leurs vies pour une « pure illusion », pour une chose à laquelle ils n'accordent aucune importance ! Il y a, enfin, la réduction de la société civile en Afrique à une pure illusion ou à l'inexistence. Ici aussi, on pourrait se demander, comme le propose Médard, comment il faut comprendre tout le remue-ménage qui a suivi l'assassinat de Nobert Zongo au Burkina Faso en 1998 et, plus récemment, l'assassinat de l'illustre défenseur des droits humains, Rigobert Chebeya, au Congo-Kinshasa. N'est-ce pas par rapport à la normativité représentée par la société civile en Occident que l'inexistence de la société civile en Afrique est décrétée ?

Pourtant une approche nominaliste, pour reprendre Fabien Eboussi Boulaga dans un article intitulé « Société civile : Analyse, diagnostique et prescription », aurait pu être plus efficiente qu'une approche quasi-dogmatique et normative. En effet, « le nominalisme nous rappelle que l'expression de société civile n'évoque pas la même chose pour tous, elle n'a ni une signification ni une référence évidentes. Le nominalisme nous enjoint de prêter toute notre attention aux usages qui en sont faits par ceux qui les emploient, pour soulever un problème, exprimer le pressentiment ou le souhait d'une solution ²⁵ ». C'est alors que

²⁵ Fabien EBOUSSI Boulaga, "Société civile : analyse diagnostique et 'prescriptions'", *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture*, 4 (2005), p. 47.

la réalité « trouve en elle-même la lucidité et la théorie de sa pratique, c'est-à-dire des outils pour se juger et s'évaluer, se prendre en charge et se rectifier ²⁶».

Ces propos font penser à la méthode mise à l'œuvre dans *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre* (1993) où, dans le sillage d'Hannah Arendt, le philosophe camerounais s'est donné comme exigences celles d'« une pensée éclairante » qui « naît d'événement de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter ²⁷». Conformément à cette pensée éclairante, analyser les modes d'existence de la société civile en Afrique, c'est expliciter la structure interne de ce qui, en Afrique, se présente comme tel, c'est mettre au jour sa logique interne et ses visées avouées. « C'est à partir de l'une et de l'autre qu'il (...) est loisible d'émettre des critiques, de mettre en demeure l'action entreprise à être plus rigoureusement fidèle à elle-même, à ses intentions et tendances profondes, à aller jusqu'au bout d'elle-même ». Procéder ainsi, plonger de cette façon « dans le flux de l'actualité pour en dégager le sens, la "normativité" ²⁸ implicite », c'est, dans une certaine mesure, « joindre son existence à la totalité du moment historique et rejoindre un monde en contribuant à l'élaborer ²⁹». Quiconque se place dans une telle perspective ne découvre jamais des lois éternelles qui pèseraient sur des humains comme un déterminisme et une fatalité de leur biologie, de leur hérédité culturelle ou d'une obscure malédiction surnaturelle. Plutôt celles-ci (les lois) exhibent leur nécessité et leur contingence, tout ensemble, c'est-à-dire leur historicité.

Enfin de compte, il y a lieu de se demander si le caractère illusoire de l'État, l'inexistence de la société civile en Afrique et la « retraditionalisation » ne sont pas l'invention même du système fermé d'analyse et d'explication de Chabal et Daloz, système dont la mise en place nécessitait de mettre en quarantaine des éléments perturbateurs considérés, *a priori*, comme insignifiants. C'est le cas des périodes importantes des sociétés africaines comme la période des transitions politiques. L'explication pourrait même être plus simple : était-il possible de parler de l'existence d'une société civile en Afrique dès lors que l'État lui-même est une « totale illusion » ou « une devanture superficielle » ? C'est ici l'occasion de dire qu'on invente ce qu'on trouve et qu'on trouve

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

²⁷ Hannah ARENDT (1972), *La Crise de la culture. Huit essais de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 26.

²⁸ F. EBOUSSI Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 10.

²⁹ Cité par F. EBOUSSI Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, p. 10.

ce qu'on invente. Pour utiliser un langage plus savant : « un ordre serait, d'une certaine manière, la « vérité » des projets et des discours sur l'homme (la société), une épistémè où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ³⁰ ». Ce propos de Michel Foucault nous amène à la question de l'impensé de *L'Afrique est partie*.

L'impensé structurant de *L'Afrique est partie*

Revenons aux concepts majeurs mobilisés pour analyser l'Afrique, particulièrement ceux de désordre, de retraditionalisation (qui donne l'impression que l'Afrique ne change pas), la réactualisation de la classique opposition entre les sociétés où l'individu a le primat et celles, traditionnelles, où c'est plutôt la communauté qui a le primat, sans oublier la normativité de l'expérience occidentale, etc. Lorsqu'on prête attention à la manière dont ces notions sont mobilisées pour caractériser l'Afrique, on ne peut s'empêcher de penser à un impensé structurant le discours des deux africanistes qui, consciemment ou inconsciemment, renvoient à un certain état de la représentation de l'Afrique à travers le discours anthropologique. Cet impensé structurant peut être approché à partir de ce que Michel Foucault disait du rapport de la signification au système, le système étant toujours antérieur à la signification.

La signification n'est jamais première et contemporaine d'elle-même, mais toujours seconde et comme dérivée par rapport à un système qui la précède, qui en constitue l'origine positive, et qui se donne, peu à peu, par fragments et profils à travers elle ; par rapport à la conscience d'une signification, le système est bien toujours inconscient puisqu'il était déjà là avant elle, puisque c'est en lui qu'elle se loge et à partir de lui qu'elle s'effectue³¹.

Mais quel serait donc ce système que nous appelons ici impensé ? Pour le caractériser, Michel Foucault demeure un bon guide, surtout qu'il s'agit d'un impensé occidental. En effet, présentant, dans *Les Mots et les choses*, la succession des trois modèles dominants dans l'histoire récente des sciences humaines – le modèle biologique, le modèle économique, le modèle philologique –, Michel Foucault indiqua, parallèle à ces passages d'un ordre à l'autre, un autre glissement, observable dans le

30 Michel et Françoise PANOFF, *L'ethnologie et son ombre*, Paris, 1968, p.13.

31 Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 373.

jeu des préséances des concepts constituant trois paires : 1) fonction et norme, 2) conflit et règle, 3) signification et système. Tant que la valence canonique était accordée aux premiers termes (c'est-à-dire fonction, conflit, signification), comme ce fut le cas au XIX^e siècle, suggère-t-il, l'on assiste à une démarcation épistémologique nette, dissociant deux types de connaissances : d'un côté, des sciences de normalité, de l'autre celle des pathologies. Se sont constituées de cette façon, « une psychologie pathologique tout à côté de la normale mais pour en être comme l'image inverse (...) ». Dans cette même logique, on a accepté

une pathologie des sociétés (Durkheim) et des formes irrationnelles et quasi morbides de croyances (Lévi-Bruhl, Blondel) ; de même tant que le point de vue du conflit l'emportait sur celui de la règle, on supposait que certains conflits ne pouvaient pas être surmontés (...) ; enfin aussi longtemps que le point de vue de la signification l'emportait sur celui du système, on partageait le signifiant et l'insignifiant, on admettait qu'en certains domaines du comportement humain ou de l'espace social il y avait du sens et qu'ailleurs il n'y en avait pas³².

Ce qui est ainsi indiqué par Michel Foucault est bien ce que Jack Goody dans *The Domestication of the Savage Mind* (1970) appelait « the grant dichotomy (la grande dichotomie) », dans laquelle types de sociétés et de pensées s'établissent en une grille d'oppositions binaires du genre, sociétés historiques vs sociétés a-historiques, civilisation vs barbarie, pensée domestiquée vs pensée sauvage, culminant dans l'opposition : Occident vs non-Occident, et on pourrait ajouter : société de l'ordre vs société du désordre ou ne connaissant pas l'ordre. Mais, continue Foucault,

Lorsque l'analyse s'est faite du point de vue de la norme, de la règle et du système, chaque ensemble a reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité, il n'a plus été possible de parler même à propos des malades de « conscience morbide », même à propos de sociétés abandonnées par l'histoire, de « mentalités primitives », même à propos de récits absurdes, de légendes apparemment sans cohérence, de « discours insignifiants ». Tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme³³.

Il me semble que ces propos de Michel Foucault suggèrent bien le problème sous-jacent à l'essai brillant de Chabal et Daloz qui, systématiquement, interprète sous une grille négative ce que dans une analyse marxiste rigoureuse Benoît Verhaegen qualifia naguère comme

³² *Ibid.*, p. 371-372.

³³ *Ibid.*

des conséquences de l'ordre colonial³⁴. Ils enferment ainsi l'Afrique dans une négativité a-historique et quasi pathologique qui se mesure à l'aune de la norme que représente l'Occident. Ceci implique que l'Afrique n'est pas véritablement pensée à l'intérieur de la logique de (ses) propres systèmes et de son historicité. Au cœur de l'essai, ce sont deux types de société qui se disputent : la société de l'ordre et l'autre qui, s'enfermant dans sa différence, arrive à faire des comportements aberrants des instruments politiques. En d'autres termes, c'est en fonction de la normalité occidentale que certains comportements sont dits aberrants. L'idée de l'Afrique qui sort de l'ouvrage de deux africanistes semble ainsi réactualiser la démarcation dont parlait Foucault entre sciences de normalité d'un côté et, de l'autre, celle des pathologies.

Mais il faut être clair. Mon intention n'était pas de rejeter en bloc les analyses de nos africanistes et de leurs épigones africains, – ils sont nombreux les textes des Africains reprenant les concepts de Daloz et Chabal sans la moindre réserve – mais de souligner d'une part les enjeux idéologiques et éthiques liés à une lecture négativisante de toute une société et, d'autre part, le fait que le discours sur l'Afrique ne paraît pas tout à fait libéré des cadres d'analyse du XIX^e siècle. Comme le suggère l'anthropologue américain James Ferguson dans son livre *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order* (2006), on observe aujourd'hui encore dans le discours sur l'Afrique une continuité apparente avec les mythes occidentaux de la faillite africaine, de la sauvagerie et des ténèbres africaines. Ces représentations survivent dans les discours qui, de nos jours, parlent de l'Afrique des États manqués, de l'Afrique des violences incontrôlables, de l'Afrique des épidémies et de la pauvreté sans fin. Toutes ces notions donnent l'impression que l'Afrique est le continent du manque, de l'incomplétude, de l'absence. Ils disent ce que les États, les sociétés et les économies africains ne sont pas et presque rien concernant ce que l'Afrique est³⁵.

Mon projet était aussi de relativiser la prétention à la neutralité éthique quand on a le social comme objet d'étude. Dans ce domaine plus que dans tout autre, la responsabilité tant épistémologique qu'éthique des chercheurs est toujours déjà engagée et le refus de l'assumer peut avoir des conséquences énormes : considérer, par exemple, les autres qu'on croise sur son terrain de recherches comme des choses naturelles, non douées de liberté, d'intentionnalité, qui n'ont aucune

34 V.Y. MUDIMBE, *On African Fault Lines. Meditations on Alterity Politics South Africa*: University of KwaZulu-Natal Press, 2013, p. 409.

35 James FERGUSON, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham and London, Duke University Press, 2006, p. 10.

compréhension de la situation qui est la leur et de son historicité. Il me semble fondamental d'affirmer à la suite de Jürgen Habermas dans *Logique des sciences sociales* que

Les sujets sociaux procèdent d'avance à des interprétations de leur champ d'action. Leur comportement manifeste n'est qu'un fragment de l'activité communicationnelle dans son ensemble. D'où l'exigence méthodologique d'une interprétation orientée vers les sujets. Les concepts scientifiques doivent partir des schèmes interprétatifs des acteurs eux-mêmes. Les constructions conceptuelles puisent dans les réserves du savoir préalable qui, transmis par la tradition, guide et interprète la pratique quotidienne, et en même temps les reconstruisent. Les constructions scientifiques se situent au second degré³⁶.

La question n'est pas non plus de contester purement et simplement le concept de « désordre comme instrument politique », mais de souligner ceci qui est capital : pour donner un sens à des comportements ou, si l'on veut, à des événements dans l'histoire sociale, il faut jeter son regard sur l'histoire sociopolitique et économique qui a fourni le contexte de leur possibilité. C'est en ce sens que, dans son livre, *The Sacrifice of Africa*, après avoir pris les temps d'interroger le récit et l'imagination dans lequel s'inscrit l'État postcolonial africain, héritier de l'État colonial, Emmanuel Katongole est arrivé à la conclusion qu'il n'est pas évident que le chaos (le désordre), les guerres et la corruption sont des indications de la faillite ou si l'on veut, du caractère superficiel ou illusoire de l'État en Afrique. Celui qui fouille ses fondations coloniales comprend pourquoi l'État postcolonial fonctionne de cette façon. Pour Katongole, en effet, le chaos, le désordre, la corruption ne sont pas des signes des institutions qui ont failli ou de l'anormalité, ils sont ancrés dans l'imagination coloniale de l'État africain. La politique coloniale de la cupidité et du pillage menée au mépris des vies humaines est celle que continuent les élites africaines, héritières des évolués³⁷. Au sujet de la République Démocratique du Congo, on peut dire, en faisant écho au livre d'Adam Hoschschild³⁸, que le fantôme du roi Léopold II, avec sa politique de cupidité et de pillage continue de trôner dans les têtes de ceux qui ont mission de gérer l'État.

Par ailleurs, face à l'ouvrage de Daloz et Chabal, on comprend que l'Afrique a besoin de théoriciens capables d'évaluer la positivité qui

36 Jürgen, HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris: Gallimard, 1987, p. 141.

37 Emmanuel KATONGOLE, *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, p. 2.

38 Adam HOSCHSCHILD, *King Leopold's Ghost : A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Boston, Houghton Mifflin, 1998.

se cache derrière les comportements les plus anodins, contradictoires ou incohérents à première vue, pour reprendre les termes de René Luneau. Mais pour cela, il faut s'émanciper des paradigmes paralysants (paradigme de la faillite, du désordre, de l'anormalité) qui tendent « à gouverner toute réflexion prospective sur les sociétés africaines, et à fausser les termes d'un débat de fond sur l'avenir de la démocratie sur le continent³⁹ ».

En guise de conclusion

Dans son livre déjà cité, James Ferguson rend compte de la représentation de l'Afrique dans le discours des théoriciens de la globalisation. Pour ces derniers, l'Afrique donne l'exemple du prix à payer pour l'incapacité à se globaliser. Elle est « un ghetto global » abandonné par le capitalisme selon Neil Smith, « un continent de vies inutiles pour l'économie du monde capitaliste » selon Zygmunt Bauman, enfin « un trou noir de la société de l'information » pour Manuel Castells⁴⁰. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'en caractérisant si négativement l'Afrique, ces théoriciens de la globalisation semblent ré-inventer le mythe de l'Afrique comme « le continent ténébreux » du XXI^e siècle. Eurocentristes, ils sont incapables de voir la globalisation à partir de l'Afrique. En fait, si Bauman, Castells et Smith s'étaient donné la peine de considérer la globalisation à partir de ce qu'ils avaient observé en Afrique, ils se rendraient peut-être compte que ce qu'on appelle les États faillis qui n'arrivent pas ou plus à garantir l'ordre et la sécurité de leurs citoyens sont le produit de l'ordre mondial actuel ou, si l'on veut, sont les effets du cours néolibéral du monde.

C'est en tout cas la thèse du philosophe et intellectuel français Alain Badiou dans son essai *Notre mal vient de plus loin*, dans lequel il essaie de penser le plus radicalement possible les tueries du 13 novembre 2015 à Paris. Badiou suggère que la destruction des États constitue aujourd'hui une des « nouvelles pratiques impériales » pour des raisons économiques ou d'accès facile aux matières premières. On préfère créer

dans certains espaces géographiques remplis des richesses dormantes, des zones franches, anarchiques, où il n'y a plus d'État, où, par conséquent, on n'a plus à discuter avec ce monstre redoutable qu'est toujours un État, même s'il est faible. On peut parer au risque permanent qu'un État vous préfère un autre client, ou autres ennuis

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

40 James FERGUSON, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, op. cit., p. 29.

commerciaux. Dans une zone où toute vraie puissance étatique a disparu, tout le petit monde des firmes va opérer sans grand contrôle. Il y aura une sorte de demi-anarchie, des bandes armées, contrôlées ou incontrôlables, cependant les affaires peuvent continuer, et même mieux qu'avant. ... Il n'est pas vrai que l'anarchie étatique et les cruautés inimaginables qui vont avec soient nécessairement en contradiction formelle avec la structure du monde tel qu'il est aujourd'hui⁴¹.

On peut dire qu'à l'impérialisme qui consistait à fabriquer des pseudo-pays sous la tutelle de la métropole, on substitue aujourd'hui, en Afrique, au Moyen-Orient ou dans certaines régions d'Asie, « des zones infra-étatiques, qui sont en réalité des zones de pillage non étatisées⁴² ». Comment comprendre autrement la guerre en Irak où Américains et Britanniques ont littéralement détruit l'État et créé un désordre qui prévaut treize ans après? Comment comprendre autrement la Lybie d'aujourd'hui où on a créé une zone d'anarchie, etc.?

L'on voit alors le piège que peuvent comporter ces catégories négatives toutes faites (État failli, État manqué, désordre comme instrument politique en Afrique, retraditionalisation, etc.) qui sont distillées par certains travaux africanistes et que nous mobilisons souvent pour analyser et comprendre notre propre situation. Elles révèlent moins qu'elles ne cachent. Enfermer l'Afrique dans son altérité absolue, c'est la rendre opaque quant à sa situation dans un ordre mondial qui tire profit du désordre causé dans certaines contrées. ■

41 Alain BADIOU, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Paris, Fayard, 2016, p.27.

42 Ibid., p. 28.