

COORDONNÉ PAR RICHARD BANÉGAS
ET JEAN-PIERRE WARNIER

INTRODUCTION AU THÈME

NOUVELLES FIGURES DE LA RÉUSSITE ET DU POUVOIR

En une quinzaine d'années, les sociétés africaines ont connu de profonds bouleversements qui n'ont pas seulement affecté les structures sociales, économiques et politiques, mais aussi les pratiques individuelles, les codes de moralité et les imaginaires sociaux. L'effondrement des autoritarismes postcoloniaux, la libéralisation des espaces publics, mais aussi l'enlisement des processus de démocratisation et la généralisation de la violence, ont indéniablement contribué à transformer les représentations du pouvoir et de l'accumulation légitime jusque-là en vigueur. La crise généralisée de l'État et de l'administration, la mise en œuvre des plans d'ajustement structurel et l'informalisation croissante des économies, l'effondrement des systèmes scolaires et l'explosion du chômage, le développement de la criminalité et des conflits armés, la compétition pour l'appropriation des ressources, mais aussi la circulation accélérée des individus et des marchandises dans un contexte de globalisation culturelle, sont autant de facteurs qui ont considérablement dévalué l'image de certaines figures sociales du pouvoir et de la réussite – en particulier celles du fonctionnaire, du « DG » ou de l'officier qui occupaient auparavant une place centrale dans les imaginaires populaires du succès.

La figure de l'intellectuel diplômé, par exemple, ou de l'« évolué », pour reprendre une terminologie coloniale qui a la vie dure, a vu sa valeur sociale se dégrader à mesure que se fermaient les opportunités d'embauche dans la fonction publique et que s'aggravait la crise des filières universitaires. Jusque dans les années 1980, en effet, le recrutement automatique des nouveaux diplômés dans les rangs de l'administration conférait aux détenteurs de capital culturel une position sociale privilégiée et enviée. La « protection par le

salaires¹ » dont ils bénéficiaient, mais aussi leur ascension fréquente dans les hautes sphères du pouvoir attestait l'équation établie entre études, salariat et réussite sociale. Autorisant un style de vie urbanisé et occidentalisé, l'emploi salarié ne garantissait pas seulement le pouvoir d'achat du ménage ; il permettait aussi au fonctionnaire d'étendre sa surface sociale en remboursant sa « dette communautaire² », et donc d'accroître son pouvoir et son prestige. Incorporés dans les rouages de la « révolution passive » postcoloniale³, les « éduqués » en sont ainsi devenus les figures archétypiques. Au Sénégal, par exemple, le *ku jàng ekool*, « celui qui a appris à l'école », a historiquement joué un rôle majeur dans la construction de l'État et la formation de ce que C. Coulon appelle la « République des lettrés ». Doté de son capital culturel, il pouvait « accéder au statut envié de *fonksineer* (fonctionnaire) et [...] vivre sa vie professionnelle dans ce sanctuaire de l'élite scolarisée qu'est le *Bilding*, centre à la fois matériel et symbolique du pouvoir politique et administratif⁴ ». De même, au Bénin, ex-« Quartier latin de l'Afrique », la vie politique locale a longtemps été dominée par une élite restreinte, symbolisée par la figure centrale de l'*akowé*, l'« évolué », qui avait détrôné celle de l'*aguda*⁵ dans la hiérarchie sociale. Associée à un style de vie valorisant l'ascension sociale et l'aisance matérielle (costume trois-pièces, belle maison à étages, mobilier somptueux, véhicules de luxe, etc.) mais aussi et surtout le capital culturel acquis en Europe, la figure de l'*akowé* a longtemps occupé une place de choix dans les imaginaires du pouvoir et du succès – des imaginaires très influencés par les mythes de la modernité occidentale et du détour par l'extérieur⁶. Mais elle a perdu une partie de son pouvoir d'attraction avec la révolution « laxiste-béniniste » des années 1970, qui a promu d'autres catégories sociales subalternes, et surtout avec la crise généralisée des années 1980-1990, qui a vu s'affirmer d'autres trajectoires d'accumulation, notamment dans le commerce. Certes, les « évolués » ont reconquis une partie de leur pouvoir avec le processus de démocratisation, mais, au Bénin comme ailleurs, ils ne sont plus les seuls à la tête des hiérarchies du prestige.

REMUE-MÉNAGE AU PANTHÉON DE LA RÉPUTATION

Depuis quelque temps, en effet, ces figures historiques du pouvoir et de la réussite sociale, qui se convertissaient facilement les unes dans les autres par des pratiques de « chevauchement », ont été, non pas remplacées, mais repoussées à l'arrière-plan au bénéfice d'autres référents sociaux. De nouveaux itinéraires d'accumulation⁷ sont apparus, en phase avec le rajeunissement croissant des sociétés et la globalisation culturelle, la libéralisation économique et le développement du secteur informel, avec le renforcement des diasporas

par l'émigration, ou même la multiplication des conflits pour l'appropriation des ressources. De nouvelles trajectoires d'ascension se sont affirmées, à l'interface du public et du privé, du local et de l'international, du formel et de l'informel, voire du licite et de l'illicite. De Nouackchott à Pretoria en passant par Lagos, Kinshasa ou Nairobi, on constate ainsi une redistribution des rôles : les premiers personnages de la période des autoritarismes postcoloniaux deviennent des figurants sur une scène où le sportif, le musicien, le commerçant, l'opérateur religieux, le « diaspo », le *feyman* ou le *tcheb-tchab* assument désormais des rôles importants de modèles à imiter, voire de faiseurs d'opinion ou de leaders populaires.

Par leur réussite éclatante, ces derniers attestent qu'il existe d'autres voies d'accès à la réussite et d'autres modalités d'accumulation que celles du pouvoir politique. Non pas qu'ils se soient détachés d'un appareil d'État devenu impécunieux : il serait trop simple de conclure que les nouveaux itinéraires d'accumulation se construisent désormais hors l'État, dans le creuset d'une improbable « société civile ». Nous verrons au contraire, tout au long de ce dossier, que les « nouvelles » trajectoires de la réussite ne traduisent souvent qu'un glissement dans les lignes de chevauchement de l'État postcolonial. Mais un glissement qui n'est pas anodin. En effet, une des hypothèses de ce dossier est que ces déplacements dans les échelles de la réussite et du prestige s'accompagnent

1. Nous empruntons l'idée de « protection par le salaire » à A. Mbembé et J. Roitman, qui entendent par là l'ensemble des dispositifs de « *welfare* », mais aussi de discipline sociale et politique que l'État postcolonial avait élaboré dans le cadre d'une véritable économie morale du salaire de la fonction publique. Voir A. Mbembé et J. Roitman, « Figures of the subject in times of crisis », *Public Culture*, 7 (2), 1995, pp. 323-352.

2. Voir A. Marie, « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, pp. 249-328.

3. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

4. C. Coulon, « La tradition démocratique au Sénégal. Histoire d'un mythe », in C. Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2000, p. 70. Le « *Bilding* » désigne, à Dakar, l'imposant immeuble, proche de la présidence, où siègent la plupart des grandes administrations du pays.

5. En fongbé, le terme *aguda* désigne les « Brésiliens », ces descendants d'esclaves affranchis, revenus du Brésil, dans la seconde moitié du *XIX^e* siècle, pour faire fortune au pays. Ayant prospéré dans le négoce, les « Brésiliens » occupaient une position sociale privilégiée, bénéficiant d'un statut de « quasi-Blancs ». Premiers lettrés du pays, les *aguda* furent, jusqu'au début du siècle, d'utiles collaborateurs de l'administration coloniale, mais leur hégémonie déclina au fur et à mesure que l'instruction s'étendit à d'autres catégories sociales. Le mythe de l'*akowé* remplaça alors celui de l'*aguda*. Voir R. Banégas, *La Démocratie « à pas de caméléon »*, Paris, Karthala (à paraître), ainsi que les travaux de T. Vittin non publiés.

6. Le terme même d'*akowé* est révélateur de la force de ce registre symbolique : quoique d'origine yoruba, en effet, l'expression signifie littéralement, en fongbé, le « clan blanc » ou le « clan des Blancs ».

7. Sur la notion d'itinéraire d'accumulation, voir P. Geschiere et P. Konings (dir.), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993.

d'un remodelage important des modes de subjectivation politique ainsi que d'une redistribution des repères de moralité. La malice, l'astuce, la raison du plus fort, notamment – qui ont toujours constitué des repères moraux importants des sociétés africaines⁸ –, s'affirment de plus en plus ouvertement comme des valeurs centrales de ce que l'on pourrait appeler une économie morale de la ruse et de la débrouille.

Au Sénégal, pour reprendre l'exemple de ce pays, les commerçants *móodu móodu*, autrefois stigmatisés pour leur origine rurale et leur « rusticité », se sont ainsi imposés comme nouvelles figures sociales du succès, détrônant les opérateurs économiques *baay xaalis* qui avaient émergé dans l'après-guerre, et surtout les *ku jàng ekool*, héritiers des « Quatre Communes » et de la « République des lettrés ». Archétypes de cette économie de la débrouille, les *móodu* ne sont pas seulement les symboles de l'esprit d'initiative du nouveau capitalisme urbain ; ils incarnent les nouvelles voies de la réussite individuelle et véhiculent des manières d'être en société qui dépassent le simple succès matériel. Par leurs pratiques culturelles, leurs codes éthiques et leurs modes de consommation ostentatoires, ils sont porteurs d'un ethos et de nouveaux styles de vie qui traduisent une évolution notable des régimes de subjectivité. À l'opposé des itinéraires classiques d'ascension sociale, fondés sur les diplômes et le capital social, ils mettent notamment en évidence de nouveaux principes d'affirmation de soi, basés sur le savoir pratique, l'habileté et l'aventure (qui se manifestent notamment par leur aisance à se mouvoir dans les flux commerciaux et financiers de la globalisation⁹). Au Cameroun, ces itinéraires de l'astuce se manifestent de manière encore plus prononcée, notamment à travers la figure du *feyman*, cet escroc qui fait rapidement fortune en pratiquant l'usage de faux ou en montant de « mauvais coups ». Comme le montre Dominique Malaquais dans sa contribution, la « feymania » gagne aujourd'hui du terrain dans un pays où la criminalisation politico-économique va bon train : elle ne gangrène pas seulement l'État et les secteurs juteux de l'économie, elle se diffuse à tous les échelons de la société, où l'image du *feyman*, bien qu'éminemment ambivalente, fait incontestablement recette ; accompagnés de belles femmes, menant grande vie au volant de voitures rutilantes, ces nouveaux riches, qui ont souvent gagné de l'argent après un détour mystérieux par l'étranger, suscitent la convoitise des jeunes et des moins jeunes. Dans le sillage des *móodu móodu* du marché Sandaga de Dakar ou des *feymen* du quartier New Bell de Douala, s'affirment ainsi de nouveaux modèles de référence qui bouleversent les catégories et les représentations sociales du pouvoir et du prestige. Mais ces figures de la réussite, qui prospèrent dans les interstices de la crise économique et de l'illégalité, ne sont pas les seules au panthéon de la réputation sociale. Comme le montrent les articles qui suivent, les chanteurs

de rap, les sportifs, les acteurs de cinéma, les hommes d'Église, voire les chasseurs-miliciens dans un pays en guerre comme la Sierra Leone, peuvent constituer autant de pôles d'identification sociale.

LES CULTURES MATÉRIELLES DU SUCCÈS

Le présent dossier s'efforce d'ouvrir le vaste champ d'investigation constitué par les figures contemporaines de la réussite et d'analyser les modes de subjectivation – politique et morale – afférents. Il part de l'hypothèse que ces figures, dans leur singularité et leur diversité, donnent à voir les mutations sociologiques, politiques et économiques que connaissent les sociétés africaines post-ajustement, et nous aident à saisir les glissements qui s'opèrent dans les imaginaires du pouvoir. Conçu comme une première tentative d'exploration, ce dossier ne prétend pas à l'exhaustivité, ni même à la représentativité. Sur une réalité aussi polymorphe et mouvante, il ne peut qu'être exploratoire et partiel. D'autant que l'objet lui-même est difficile à définir : qu'est-ce que la « réussite » ou le « succès », et vers quel jury nous tourner pour décerner les premiers prix, les médailles et les accessits ? Le jury des chercheurs, souvent étrangers à la société qu'ils étudient, une *vox populi* bien incertaine et difficile à mesurer, des médias encore moins qualifiés pour ce genre d'évaluation ? Catégorie fluctuante s'il en est, la « réussite » n'est pas une notion sociologique, même si celle de « style de vie » a pu fonder des espoirs en ce sens. Les représentations sociales et morales de la réussite varient bien évidemment d'une société à l'autre, mais il existe aussi, à l'intérieur même de chaque société, une multitude d'échelles du succès, qui fluctuent d'un groupe à l'autre, dans le temps et dans l'espace. Faute de mieux, nous avons pris le parti d'aborder cette question selon une approche pragmatique, fondée sur ce que Mike Rowlands a nommé la « culture matérielle du succès¹⁰ ». Un des postulats de départ était, en effet, qu'aujourd'hui comme hier, la réussite se matérialise dans la plupart des sociétés africaines par des mises en objets emblématiques

8. Voir D. Paulme, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1976. Sur les affinités électives entre les figures de la ruse, présentes dans les contes, et les tendances à la criminalisation de l'État, voir J.-F. Bayart, « Le capital social de l'État malfaiteur, ou les ruses de l'intelligence politique », in J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997, pp. 55-76.

9. Voir M. Ndiaye, *L'Éthique cedito et la société d'accaparement, ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui*, tome 2, *Les Mòodu Mòodu, ou l'ethos du développement au Sénégal*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 1998.

10. M. J. Rowlands, « The consumption of an african modernity », in M. J. Arnoldi, C. M. Geary et K. L. Hardin (eds), *African Material Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, pp. 188-213.

(les « v » : villa, voiture, vidéo, virement) médiatisées par l'argent. Ce thème court comme un fil d'Ariane dans les six articles du dossier, dans lesquels le vêtement, la parure, la consommation, l'alimentation, les techniques du corps apparaissent comme des éléments discriminants de ce qui constitue la réussite ou l'échec. Il s'agit là d'une conception matérialiste et mondaine du succès, qu'on ne manquera pas d'imputer à un regard occidental sur l'Afrique. Mais est-ce si sûr ? La contribution de Zekeria Ould Ahmed Salem sur la Mauritanie indique que le vocabulaire et les conceptions émiqques du succès s'inscrivent bel et bien dans un imaginaire de la matérialité¹¹. On pourra également déplorer que cette approche pragmatique élimine des sujets qui, selon d'autres critères, ont des succès remarquables à leur actif sans pour autant participer de la culture matérielle du succès. Nous pensons par exemple à des universitaires ou à des hommes d'Église qui ne roulent pas en Mercedes et n'en sont pas moins d'éminentes figures de la réussite, jaugée à d'autres critères que le succès mondain. Bernard Fonlon et Engelberg Mveng en constituaient des exemples éminents au Cameroun. Le second l'a payé de sa vie ; ce qui prouve bien, au demeurant, que son indéniable réussite faisait de lui une figure du pouvoir sur laquelle le régime de Paul Biya ne s'est pas trompé...

À l'encontre de ces objections, nous ferons valoir que l'approche par la culture matérielle du succès nous permet d'accéder directement à ce qui fait le ressort de la divergence sociale et de la formation de l'État : à savoir, l'accumulation, la richesse, les réseaux, le pouvoir, et leur convertibilité mutuelle. De plus, la culture matérielle du succès renvoie à une dimension fondamentale des processus de subjectivation qui, *in fine*, font l'objet des investigations du présent dossier : à savoir le rapport au corps et les « techniques de soi » (Foucault). Ce que donnent à voir ces nouvelles figures de la réussite, c'est un rapport de bon aloi avec les arrière-mondes qui se projettent sur la peau, l'apparence, la corpulence, le vêtement, la parure et le cadre de vie¹². Enfin, cette culture matérielle du succès est intimement liée à l'appropriation des ressources de l'extraversion, ainsi que l'a souligné Jean-François Bayart¹³, au point que les deux en viennent à se confondre ou à entretenir des rapports de substitution. De ce point de vue, les figures emblématiques de Bernard Fonlon et Engelberg Mveng ne font nullement exception et entrent dans la norme d'évaluation du succès par leur stature internationale. Autrement dit, dans ce dossier, nous n'avons pas voulu focaliser notre regard sur les seules représentations morales du succès. En faisant porter l'attention sur l'évolution des cultures matérielles, des pratiques culturelles, culinaires, vestimentaires, etc., des « nouvelles » figures de la réussite, on a surtout cherché à analyser leur ethos *en pratique*, afin de saisir comment les sociétés africaines actuelles s'inscrivent au quotidien dans les imaginaires de la « civilisation matérielle du succès ».

UNE GALERIE DE PORTRAITS

Pour ce faire, nous avons choisi de procéder par études monographiques et microsociologiques. Chaque contribution est centrée sur un personnage considéré comme illustratif des nouvelles figures de la réussite, l'ensemble formant une galerie d'archétypes sociaux, ou de « types d'homme » pour reprendre la terminologie webérienne, qui affichent chacun un ethos et un style de vie différents. Chacun d'eux s'inscrit en effet dans des domaines d'activités fort divers, où se reformulent les itinéraires et les imaginaires du succès : l'économie de la débrouille (Z. Ould Ahmed Salem) et de l'arnaque (D. Malaquais), la musique et le sport (J.-F. Havard), l'industrie de la vidéo (B. Meyer) et le *business* des nouvelles Églises pentecôtistes (R. Marshall-Fratani), voire la chasse et la guerre (M. Ferme).

Zekeria Ould Ahmed Salem dresse ainsi le portrait du *tcheb-tchab* mauritanien. Le terme – formé d'une onomatopée qui se réfère à l'activité du bricoleur – est apparu dans les vingt dernières années pour désigner une personne prête à tout pour s'enrichir, dans les activités les plus diverses, et qui y parvient. À Nouakchott, les grands *tcheb-tchaba*, d'origine sociale fort diverse, sont repérables à leur Toyota VX 4 x 4 et à leur « culture VX ». Le *tcheb-tchab* naît de la mise en œuvre d'un don individuel d'intelligence des situations et des personnes, de ruse, de capacité organisationnelle, de courage assimilé à une vertu virile, et d'un assouplissement des règles morales. Dans la conjoncture de crise économique et politique, l'occasion fait le larron. Le *tcheb-tchab* construit des coups en série dans telle ou telle niche à laquelle il a accès : constructions privées sur des terrains du domaine public, monnayage de licences de pêche ou de commerce, trafic de voitures, etc. Il ne possède aucun métier. Il maîtrise en revanche des procédures et met en œuvre des qualités personnelles, un carnet d'adresses et des cautions religieuses, morales et politiques. Devenu un véritable style de vie, le *tcheb-tchib* est, au fond, un « art de faire¹⁴ » qui imprègne de plus en plus les imaginaires sociaux de la réussite et du pouvoir. On retrouve au Cameroun, sous une forme accentuée, cette influence des « arts de *feyre* »

11. Sur les rapports entre imaginaires et culture matérielle, voir J.-P. Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec les doigts*, Paris, PUF, 1999, M.-P. Julien et J.-P. Warnier (dir.), *Approches de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan, 1999, J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

12. Voir, entre autres, les travaux sur la « Sape » de J.-D. Gandoulou, *Au cœur de la Sape: mœurs et aventures des Congolais à Paris*, Paris, L'Harmattan, 1989.

13. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.* ; ainsi que « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, n° 5, automne 1999, pp. 97-120.

14. Au sens de M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire* (1980), Paris, Gallimard, 1990.

avec le personnage du *feyman* évoqué précédemment. Rompant avec les itinéraires classiques d'accumulation et les codes notabiliaires en vigueur, notamment au sein de la société bamiléké¹⁵, les *feymen* inscrivent eux aussi leur réussite dans une véritable économie morale de la ruse, élevant l'arnaque au rang d'un art de vivre.

C'est un tout autre profil que dessine Jean-François Havard avec les jeunes générations sénégalaises, dont la mobilisation politique s'effectue autour du rap et du slogan « *bul faale* » (« t'occupe pas ») qui se rattache à la tradition mouride tout en rompant avec cette dernière¹⁶. Porté par un mouvement musical, le *bul faale* a trouvé en « Tyson », un lutteur sérère de Pikine, son leader charismatique. Devenu champion de lutte sénégalaise en rompant les amarres qui le liaient aux structures sociales anciennes et en comptant sur ses seules ressources personnelles, Tyson s'est imposé comme le modèle d'une génération qui prend sa revanche sur les précédentes en cultivant les arts martiaux, la musculation, le vêtement, et surtout la réussite individuelle. Figure archétypique de la réussite par l'effort et le travail, il incarne un nouvel ethos et de nouvelles formes de subjectivité qui se traduisent par des « techniques de soi » et des attitudes politiques novatrices.

Cette évolution des subjectivités se manifeste également dans la sphère des productions cinématographiques qu'analyse ici Birgit Meyer. Au Ghana (et plus encore au Nigeria), le succès du cinéma populaire d'inspiration pentecôtiste ouvre un espace original dans lequel s'engouffrent opérateurs religieux, producteurs, distributeurs et vedettes de films vidéo. Sur fond de course à l'enrichissement, de violence urbaine, de craintes inspirées par les rumeurs de sorcellerie, les classes moyennes urbaines assurent un succès spectaculaire et constant à ces films dont l'objet essentiel est la réussite sociale. À travers ces vidéos, on constate que les représentations de cette réussite sont en mouvement : l'idéal du succès, incarné dans les « drames familiaux » par un couple monogame solide, vivant dans la fidélité conjugale et la pratique pentecôtiste, élevant ses enfants selon les règles de la morale et jouissant de l'aisance des justes, semble avoir vécu. Aux héros positifs de la mère de famille pentecôtiste, du bon pasteur ou du chef d'entreprise « *born again* », se substituent peu à peu des héros négatifs, tels les meurtriers, qui attestent que le pouvoir et le succès sont de plus en plus fréquemment conçus comme le résultat de la violence, de l'arnaque ou de l'association avec les forces occultes¹⁷. Ce qui est mis en spectacle, c'est bel et bien une guerre de moralités concurrentes autour des puissances occultes et de l'argent, et un bouleversement des critères de la réussite légitime au sein des classes moyennes urbaines.

Cette confrontation des moralités relatives à l'argent est un thème central du message véhiculé par les nouveaux mouvements religieux qui fleurissent

au sud du Sahara. Comme le montre Ruth Marshall-Fratani à propos du Nigeria, les Églises pentecôtistes, notamment, promeuvent une doctrine de la prospérité et une éthique de la réalisation personnelle qui font de nombreux émules. À l'instar des pasteurs millionnaires, tels Idahosa au Nigeria ou Kutino à Kinshasa¹⁸, les fidèles « *born again* » cultivent un ethos de la réussite – « nous sommes des gagnants » – qui rompt avec les canons établis et valorise l'accumulation personnelle au détriment de la redistribution collective. Cette réussite se manifeste avec éclat par une consommation ostentatoire. Mais elle est aussi et surtout conditionnée par un travail quotidien de soi sur soi, par un rapport au corps et aux objets et par des styles de vie qui traduisent un double procès d'individualisation et de subjectivation. Le phénomène est important et dépasse de loin le seul cas du Nigeria. On constate aujourd'hui que dans un grand nombre de pays d'Afrique subsaharienne, ces nouvelles Églises protestantes sont devenues les premiers vecteurs de diffusion de l'« esprit du capitalisme », procurant d'importants modèles de référence et de légitimation à tous ceux qui cherchent « *how to get money faster* », et veulent suivre « *a golden road to success* »¹⁹.

LES RESSOURCES DU TERROIR ET DE LA VIOLENCE

Le *tcheb-tchab* mauritanien, Tyson et les rappeurs sénégalais, le couple idéal du pentecôtisme ghanéen et les opérateurs religieux de la vidéo qui en construisent l'image, Idahosa et Kutino, les pasteurs riches ou le *feyman* camerounais, ne représentent que quelques-unes des nouvelles figures de la réussite et du pouvoir de l'Afrique contemporaine. Il en est d'autres évidemment, très nombreuses, dont ce dossier ne peut à lui seul rendre compte. Ainsi, par exemple, de certains responsables associatifs qui, à la tête d'ONG locales,

15. Voir J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993.

16. Cette contribution fait écho à d'autres travaux publiés récemment dans nos colonnes, notamment dans le dossier « Enfants, jeunes et politique », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000.

17. Une tendance dont témoigne également un autre film, *Bronx Barbès*, thriller réalisé récemment par É. de La Tour sur les jeunes voyous d'Abidjan.

18. Voir le portrait du pasteur Kutino dressé par *Libération*, 31 janvier 2001, p. 10.

19. Nous faisons ici référence à un petit opuscule, édité à Kampala et publié par Divinity Union Ltd : M. C. K. Semuwemba, *How to Get Money Faster. A Golden Road to Success*, Kampala, 1999. Un opuscule comme il en existe beaucoup dans le milieu des nouvelles Églises, sauf qu'il est publié par une entreprise, Divinity Union Ltd, qui n'est autre que la holding de Salim Saleh, le frère du président Museveni, impliqué dans nombre de trafics et d'activités criminelles !

20. Voir T. Bierschenk, J.-P. Chauveau et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), *Courtiers en développement*, Paris, Karthala, 2000.

deviennent de véritables courtiers en développement²⁰ et construisent leur notabilité locale grâce à leur capacité à mobiliser les rentes de l'aide internationale. Le phénomène a pris ces vingt dernières années une ampleur considérable. L'État étant moins rémunérateur, le détour par le terroir ou le village d'origine s'avère désormais une stratégie rentable, les positions locales conditionnant de plus en plus l'accès aux ressources externes. Sur le plan politique, le retour à la terre des ancêtres découle, bien entendu, de la nécessité, pour tout candidat, de se construire un fief électoral, de « travailler » sa circonscription. Mais le phénomène ne se réduit pas à sa dimension instrumentale ; il participe aussi de l'évolution des catégories morales relatives à la réputation sociale qui accompagne les transformations des règles du jeu politique : « L'activité au sein de l'association de développement, notait un anthropologue béninois, est devenue progressivement un critère de jugement des cadres ressortissants d'une région aussi bien par le pouvoir que par les populations. Si on ne veut pas être mal vu chez soi, il faut tout faire pour répondre présent aux assemblées générales et aux séminaires annuels de l'association de développement²¹. » C'est à cet échelon que se bâtit prioritairement la réputation des élites nationales, que se juge l'honneur des hommes de pouvoir qui doivent faire montre de munificents pour attester leur puissance et leur vertu civique. On dira qu'il n'y a là rien de nouveau, qu'en Afrique les citoyens sont toujours tenus à des obligations envers leurs parents restés au village sous peine de honte, d'ostracisme, voire de rétorsions dans l'ordre de l'invisible. On objectera également avec bon sens que les hommes politiques doivent, en tout lieu et toute époque, être munificents pour asseoir leur réputation et s'attacher des clientèles de fidèles²². Mais ce serait oublier que « l'amour du village (n'est pas) une vertu constante des hommes politiques » et que « la condition (de parent) ne détermine pas nécessairement des conduites collectives²³ ».

Autrement dit, l'« amour du village » a une historicité propre à chaque pays, il fluctue en fonction des conditions de l'action politique et des transformations de l'espace public. Claudine Vidal montre ainsi qu'en Côte d'Ivoire, l'intérêt des élites pour leur commune d'origine ne s'est pas manifesté avant le milieu des années 1970, malgré les exhortations politiques et l'exemple présidentiel. Ce n'est que quinze ans après l'indépendance que se mirent en place des collectifs de ressortissants d'une même localité et que les notables urbains investirent au village, engageant la spirale de l'ostentation locale. À l'inverse, on constate qu'au Bénin l'« amour du village », qui s'était exprimé assez tôt, s'émoussa considérablement dans la décennie 1970, pour renaître à la fin du régime Kérékou et se redéployer avec vigueur sous le Renouveau démocratique. La transformation des règles de la compétition politique y est sans doute pour beaucoup. Après avoir été longtemps cantonnée au cercle étroit du

parti unique, elle s'est élargie au tournant des années 1990 et s'est ancrée dans le terroir, imposant aux *akowé* revenus sur le devant de la scène de nouvelles stratégies de chevauchement et de nouveaux itinéraires d'ascension sociale. Dès lors que les obligations de parent changeaient d'échelle en passant de la concession familiale à la circonscription électorale, de la parentèle à la clientèle, il devenait impératif de s'engager plus avant sur la voie de l'action collective (dans les associations de développement) et du « *straddling* associatif » local pour capter et distribuer les ressources – notamment celles de l'aide extérieure – nécessaires à la conquête du prestige et du pouvoir. Dans la plupart des pays du continent, on constate que ces stratégies d'accumulation associatives se multiplient, dessinant des figures de la réussite qui ressortissent autant aux registres moraux de la (néo)notabilité villageoise qu'aux critères de l'expertise internationale²⁴.

Ce dossier aurait également pu traiter d'une autre figure archétypique du pouvoir, mobilisant aussi les ressources du terroir : celle des rois et des chefs. Il y a trente ans, la plupart des observateurs tenaient ces derniers pour condamnés à s'appauvrir et à disparaître. Un récent colloque a montré qu'il n'en était rien²⁵. La fonction s'est transformée, les traditions monarchiques font l'objet d'une réinvention sur l'ensemble du continent, attestant la vigueur renouvelée de ces institutions qui évoluent en se modernisant. Des sommes d'argent considérables soutiennent la mise en objets de la légitimité de ces hommes de pouvoir qui, depuis le pays ashanti jusqu'au Buganda en passant par Oyo et Bafoussam, constituent toujours des référents sociaux importants, y compris pour une fraction de la jeunesse. De même aurait-il fallu faire une place au personnage du « diaspo ». Si le chef et le roi jouent la carte de l'enracinement local et de l'autochtonie, les migrations internationales qui se sont intensifiées dans les années 1990 permettent aux diasporas africaines de mettre à profit leur expatriation. Ces itinéraires extravertis de la réussite recouvrent des cas fort divers,

21. N. Bako-Arifari, « Démocratie et logiques du terroir au Bénin », *Politique africaine*, n° 59, octobre 1995, p. 12.

22. Sur l'évergétisme antique, voir le livre de P. Veyne, *Le Pain et le cirque*, Paris, Le Seuil, 1976. Sur le *harambee* kényan, voir J.-F. Médard, « Le big-man en Afrique : esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, n° 42, 1992, pp. 167-192.

23. C. Vidal, « L'amour du village », in C. Vidal, *Sociologie des passions : Rwanda, Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1991, p. 127.

24. Pour un exemple burkinabè, voir P.-J. Laurent, « Le "big-man" local ou la "gestion coup d'État" de l'espace public », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp. 169-182.

25. Colloque « Rois et chefs dans les États africains de la veille des indépendances à la fin du xx^e siècle, éclipses et résurgences », organisé les 8-10 novembre 1999 au Centre de recherches africaines par H. d'Almeida, C.-H. Perrot et F.-X. Fauvelle. Ouvrage à paraître aux éditions Karthala.

de l'universitaire spécialisé et maître de son métier jusqu'au *feyman* polymorphe, au sportif de haut niveau et au musicien. Quoi qu'il en soit, on constate que, dans nombre de pays, le « diaspo » est devenu une figure non négligeable de la réussite. En témoigne, par exemple, le poids pris à Kinshasa par cette catégorie dans les réseaux du pouvoir et les imaginaires populaires du succès. Depuis l'arrivée au pouvoir de Kabila, cette figure a donné naissance à un véritable mythe de l'ascension sociale, fondé sur les ressources de l'extraversion et associé à une certaine forme de culture matérielle – mais un mythe extrêmement ambivalent, où l'opportunité du « diaspo » le dispute à son arrivisme (voir encadré pp. 22-23).

Enfin, comment, en évoquant la RDC, ne pas traiter de la figure du chef de guerre, du militaire ou du milicien ? La généralisation de la violence comme voie « normale » d'accès au pouvoir, et surtout comme mode d'accumulation de richesse et de prestige, a fait de l'« homme en armes » un acteur social de plus en plus valorisé et « attracteur ». En même temps que se dévaluait l'image classique de l'officier, partie prenante du « compromis postcolonial », s'affirmait peu à peu celle du « milicien » ou du « *freedom fighter* », symboles de l'argent facile tiré de l'économie de pillage ou de la revanche des cadets sociaux sur un ordre politique sclérosé. Incontestablement attirants pour une jeunesse urbaine et rurale en mal de projets d'avenir, ces itinéraires d'ascension violents ne composent pas seulement de nouvelles figures du prestige social ; ils sont également porteurs de styles de vie et de nouveaux modes de subjectivation, comme l'illustre le cas des *mooryaan* de Mogadiscio ou des *chifta* éthiopiens, ces guerriers rebelles à mi-chemin du pillard et du « bandit social²⁶ ». Lié au contrôle des ressources minières (l'or et le diamant notamment), à la dollarisation du continent, à l'économie de prédation et à l'insécurité généralisée, la figure de l'homme en armes fascine et mobilise des ressources considérables. Elle produit un bouleversement des représentations morales de l'accumulation légitime et une remise en cause des hiérarchies sociales. Au Kivu, par exemple, les anciens notables ont cédé la place à de « nouveaux riches » qui tirent profit de l'économie de pillage, tel le négociant – civil ou militaire – de « coltan » (colombo tantalite), aisément reconnaissable à son véhicule 4 x 4, à sa ceinture à boucle dorée et à ses mocassins à bouts carrés²⁷.

Le cas des miliciens de Brazzaville est également significatif de cette dissolution des repères. Dès lors qu'il était admis que le pillage n'était pas du vol, mais une récompense ou un salaire pour les Cobras, Ninjas, Zoulous et autres « braillards », chacun pouvait prétendre légitimement à l'accumulation et à la consommation²⁸. « Soit passant des nuits comme les "Grands" dans les hôtels de luxe de Kinshasa grâce à l'argent des objets de valeur pillés ; soit conduisant à vive allure des voitures de "Grands" [...], parfois avec des filles à demi

vêtues, les yeux dilatés par l'ivresse de l'alcool et de la vitesse, dans une atmosphère de grands rodéos ; soit encore en acquérant des quantités inespérées de vêtements de luxe qui sont mis et exhibés, selon la tradition de la Sape [...]»²⁹, les jeunes combattants brazzavillois étudiés par Joseph Tonda ou Rémy Bazenguissa se sont ainsi engagés dans une frénésie de « consommation/consommation » qui manifeste, d'une certaine manière, leur revanche sur le sort³⁰. Pour nombre de ces déclassés urbains, la réussite est souvent au bout de l'aventure et de la prise de risque. Au point que leurs répertoires de l'accumulation et de l'enrichissement empruntent souvent aux registres de l'activité cynégétique, comme en témoigne l'exemple des BanaLunda qui, pour faire fortune, vont « chasser » les diamants et les dollars à la frontière angolaise³¹. Mariane Ferme, dans sa contribution sur les chasseurs miliciens de Sierra Leone, fournit une illustration remarquable de cette hybridation des répertoires de la guerre, de la chasse et de la réussite.

ITINÉRAIRES D'ACCUMULATION ET CONFLITS

DE SUBJECTIVATION

Toutes ces figures de la réussite prospèrent dans les niches ouvertes par les glissements tectoniques qui agitent l'Afrique. Les migrations urbaines, les migrations internationales, la privatisation et la criminalisation de l'État, les conflits pour le pouvoir et l'accès aux ressources du continent, les déséquilibres démographiques et le déferlement de la jeunesse urbaine créent, multiplient ou agrandissent en effet les niches dans lesquelles viennent prospérer les sportifs, musiciens, opérateurs religieux, *feymen*, *tcheb-tchaba*, « diaspos », rois et chefs,

26. Voir R. Marchal, « Les mooryaan de Mogadiscio. Formes de la violence dans un espace urbain en guerre », *Cahiers d'études africaines*, XXXII (30), 1993 ; et T. K. Biaya, « Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine (Addis-Abeba, Dakar et Kinshasa) », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp. 12-31.

27. Détails rapportés par J.-P. Rémy sur RFI, le 16 mai 2001. Pour une analyse en profondeur de ces transformations liées à l'économie de guerre et notamment à la découverte du coltan (minerai utilisé pour la téléphonie mobile dont les cours ont décuplé), voir S. Jackson, « "Nos richesses sont en train d'être pillées". Économie de guerre et rumeurs de crime dans les Kivu (RDC) », à paraître dans le prochain numéro de *Politique africaine*.

28. Le pillage, « c'est Nkossa, chacun aura sa part », disait-on alors à Brazzaville, en référence à l'immense gisement pétrolier au large de Pointe-Noire.

29. J. Tonda, « La guerre dans le "camp Nord" au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation/consommation », *Politique africaine*, n° 72, décembre 1998, p. 65.

30. Pour une mise en perspective historique de cet ethos milicien, voir R. Bazenguissa, « Les Ninja, les Cobra et les Zoulou crèvent l'écran à Brazzaville », *Canadian Journal of African Studies*, 33 (2-3), 1999, pp. 329-361.

31. Voir F. De Boeck, « Domesticating diamonds and dollars : identity, expenditure and sharing in Southwestern Zaïre (1984-1997) », in B. Meyer et P. Geschiere (eds), *Globalization and identity*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp. 177-210.

responsables ONG ou hommes en armes. Ces personnages, même s'ils partagent des traits communs, opèrent dans des registres de subjectivation extrêmement divers. Ils sont repérables jusqu'à un certain point par le biais de la culture matérielle. Rappelons que cette dernière n'est réductible ni à la consommation des biens et des services, ni – *pace* Baudrillard – à un ensemble d'objets mis en œuvre à titre de signes dans la communication entre individus. Elle est plus que cela : incorporée dans les mouvements du corps du sujet et à sa pratique quotidienne, la culture matérielle s'intègre à sa perception, à son schéma corporel et à son affectivité³². Ses désirs, l'image qu'il a de lui-même, son identité en dépendent. Ces configurations diffèrent selon les sujets, qu'il s'agisse du pasteur, de l'homme en armes, du *feyman* ou du lutteur. Il ne s'agit pas de déguisements, encore que certains sujets puissent disposer de plusieurs registres de subjectivation alternatifs en fonction des contextes et des inventaires matériels qu'ils mobilisent. Ainsi l'homme en armes peut-il être alternativement un soudard en *battle-dress* et un honorable homme d'affaires en costume trois-pièces.

Quelques thèmes sont communs à l'ensemble de ces registres, en particulier ceux de l'argent et des objets de la modernité importée (villa, vidéo, voiture, TV satellite, etc.). Mais même ces thèmes communs sont susceptibles de variations significatives : en matière de voiture, par exemple, le *tcheb-tchab* mauritanien privilégie la Toyota VX 4 x 4, qui coûte en moyenne 400 000 FF et va de pair avec une « culture VX », alors que les riches Camerounais du début des années 1990 privilégiaient la Mitsubishi Pajero 4 x 4, justifiant ainsi l'expression de « pajerocratie » appliquée au régime. Ces voitures permettent de voyager de la ville au « village » par les pistes en terre, même si la visite au village est rare. En revanche, les opérateurs religieux urbains auront une préférence pour la berline Mercedes noire. Ces subtiles variations sont sans commune mesure avec les abîmes qui séparent les mises en objets de Tyson, le lutteur sénégalais, de celles des hommes en armes des zones de conflits armés, ou des opérateurs religieux avec leurs lieux de congrégation, leurs instruments de musique, ornements, images pieuses et films vidéo.

Tous ces objets n'ont d'impact de subjectivation que dans la mesure où ils sont incorporés dans des usages, du mouvement, des conduites sensori-motrices. Il faut de plus que ces conduites soient institutionnalisées sur la durée, dans des groupes, des factions armées, des confréries, des assemblées de culte ou des manifestations sportives au stade. L'approvisionnement de ces groupes, les régimes d'attribution de la matérialité par le marché, le trafic d'armes, les circuits de distribution de films et d'équipements vidéo dessinent autant de réseaux d'actions sur les actions des autres, que M. Foucault désignait du terme de gouvernementalité. Les techniques du corps occupent une place

importante dans ces régimes de subjectivation. Les adeptes de Tyson pratiquent assidûment des exercices de musculation sur les plages sénégalaises, le *feyman* et le *tcheb-tchab* cultivent le vêtement et les apparences. La pratique de la musique ou le maniement des armes exigent l'incorporation de conduites sensori-motrices complexes et leur pratique constante. Elles sont inextricablement liées à des émotions spécifiques.

Ainsi, tous les cas de figures de la réussite que nous avons évoqués se situent dans des gouvernementalités qui dessinent les modalités possibles de l'assujettissement, de la subjectivation, et du rapport des sujets entre eux. Ce dernier point soulève dans tous les cas des questions de moralité et de légitimité. Le cas le plus exemplaire à cet égard est celui des films vidéo d'inspiration pentecôtiste, analysés par Birgit Meyer, qui posent de manière lancinante la question du bien et du mal, de l'usage légitime de l'argent et des biens matériels, du rapport aux forces occultes et aux forces du mal qui, aux yeux de l'anthropologue occidental, sont une transposition dans l'imaginaire de pratiques prédatrices mortifères, qui débouchent parfois sur le meurtre et le dépeçage des sujets, mais toujours sur la culpabilité de la prédation, dans une économie qui se représente encore comme un jeu à somme nulle dans lequel la fortune de l'un se paye de la misère et de la cannibalisation du corps et de la force vitale de l'autre.

En matière de références morales, la réussite fait flèche de tout bois. Des sportifs comme Tyson ou des opérateurs religieux font appel à des références éprouvées, explicitement morales : celles du *fair play*, des codes de la compétition traditionnelle ou des dix commandements. Nos autres personnages font appel à un dégradé de comportements, qui commence avec les petits accommodements avec Allah et ses marabouts pratiqués par les *tcheb-tchaba* mauritaniens, se prolonge par l'appel ambigu à la légitimité de la force virile (*l'ettvegrich* de la langue maure), de la ruse, de la bonne fortune qui légitime *a posteriori* une action de moralité douteuse, et qui peut déboucher sur la loi du plus fort et son affranchissement revendiqué par rapport à la loi commune pratiquée par le *feyman* ou l'homme en armes. Cet affranchissement, cependant, n'est que partiel, car, comme toute entreprise de type criminel ou mafieux, celles du *feyman* et de l'homme en armes ne peuvent se passer de la complicité du clan ou du réseau, ni de composer, voire de partager avec d'autres sujets, fût-ce en dehors de toute référence à des moralités instituées et garanties par des tiers, comme le sont les codes de moralité à prétention universelle.

32. Pour de plus amples développements, voir M.-P. Julien et J.-P. Warnier (dir.), *Approches de la culture matérielle*, op. cit. ; J.-P. Warnier, *Construire la culture matérielle*, op. cit., ainsi que le débat autour de cet ouvrage publié dans *Politique africaine*, n° 76, décembre 1999, pp. 181-195.

Dans ce contexte, où l'on voit l'Afrique rejoindre l'Occident au supermarché du self-service normatif, la revitalisation des royaumes et des chefferies prend un relief particulier. Il s'agit sans doute de la seule tentative qui combine la réussite des chefs et des rois avec un effort de stabilisation des gouvernementalités par rapport à des *primordia* éprouvés : une langue, un terroir, des lieux sacrés, des objets, et des techniques de subjectivation. Les chefs et les rois sont ainsi à l'interface de ces références anciennes et des sociétés contemporaines vouées aux turbulences du siècle. Leur profil, dans les trente dernières années, a changé du tout au tout : ils sont maintenant avocats, médecins, cadres de la fonction publique, politiciens, militaires, etc. Bref, ils sont à cheval sur les deux mondes et, par leur naissance et le processus de succession, ils sont également compétents dans les deux univers de la chefferie et du pays.

Dans cette courte introduction, il nous est impossible de traiter du problème complexe de l'articulation entre les mises en objets subjectivantes d'une part, et les discours des sujets qui les pratiquent d'autre part. Il existe des « prêt-à-parler » multiples, bavards, souvent pittoresques, ceux précisément du roi, du pasteur pentecôtiste, de l'homme en armes, etc. Reste à savoir ce que ces discours nous livrent des subjectivités. Certainement pas une lecture en clair. On ne peut pas postuler d'adéquation entre les mises en objets subjectivantes et les « prêts-à-parler ». Leur articulation est le plus souvent paradoxale. Le discours fait partie des apparences, qui révèlent et cachent à la fois le sujet. On aurait bien tort de fonder des enquêtes uniquement sur les verbalisations des sujets, c'est-à-dire sur les seuls entretiens. Car c'est l'articulation paradoxale entre la culture matérielle du succès et les pratiques discursives qui caractérise les gouvernementalités liées aux nouvelles figures de la réussite.

LES CONDITIONS D'UNE ANALYSE POLITIQUE

Ces figures de la réussite nous présentent une galerie de portraits reproductibles modestement et en série par toutes celles et tous ceux qui s'y reconnaissent et peuvent s'identifier à ces modèles. Tyson a ses émules, qui font tous les jours de la musculation sur les plages. Tout « sauveteur » de Douala rêve de devenir un *feyman* et s'y entraîne à sa mesure. Les rois et les chefs suscitent l'adhésion de sujets qui développent leur subjectivité dans les moules de la tradition réinventée. Les chefs de guerre ont leurs troupes.

Ces subjectivations politiques font peser des contraintes fortes sur les choix stratégiques des acteurs politiques. Quand Abdou Diouf stigmatise une « pseudo-jeunesse malsaine » qui ose lui tenir tête, il ne fait pas d'abord une erreur de stratégie politique, il se montre pour ce qu'il est : un sujet qui n'est pas fait du même bois que les émules de Tyson, constitués à la confluence de

phénomènes comme l'explosion démographique des jeunes, les migrations urbaines, les flux médiatiques globalisés, la pratique des sports et du rap, et une mise en mots autour du slogan « *bul faale* ». Il rend manifeste un conflit de subjectivations politiques.

De cette remarque, il résulte que l'analyse des nouvelles figures de la réussite suppose que l'on fasse la distinction entre deux paradigmes d'analyse de l'action politique. Un premier paradigme – très classique – nous est fourni par la sociologie de l'action. Il prend pour objet la position des acteurs sur l'échiquier politique, leurs ressources, leurs alliances et leurs réseaux, les choix qu'ils font, les risques qu'ils prennent et les dividendes qu'ils en tirent. L'autre paradigme – plus hétérodoxe – prend pour objet la subjectivité des acteurs, configurée par leurs techniques de soi, leurs inventaires de culture matérielle, leurs émotions, leurs registres sensoriels privilégiés, et leur institutionnalisation dans des gouvernements. Ce deuxième paradigme prend en compte des paramètres rebelles aux verbalisations par les sujets eux-mêmes, peu analysés par ces derniers, et investis d'imaginaire – que les sujets prennent pour du réel. Ces paramètres structurent les situations et les conflits de subjectivation et de moralité en amont des choix d'acteurs. Il nous semble qu'une sociologie de l'action politique qui ferait l'impasse sur les modalités de la subjectivation politique serait trop courte : décidément, Abdou Diouf et Tyson ne sont ni faits du même bois, ni faits pour s'entendre, ni faits pour analyser les modalités de leurs subjectivations respectives ■

Richard Banégas, université Paris-I Panthéon-Sorbonne

Jean-Pierre Warnier, université Paris-V René-Descartes

« DIASPORA »

Pièce en deux actes, jouée en lingala par la troupe Salongo sur les antennes de la télévision nationale congolaise en août 1997. Mise en scène et produite par Tshitenge N'Sana, cette pièce souligne l'importance prise par la diaspora dans les itinéraires d'accumulation depuis l'arrivée au pouvoir de Kabila. Les Kinois continuent aujourd'hui de s'y référer pour dénoncer la monopolisation du pouvoir par ces « diasadiasa ». Nous en publions un extrait qui met en scène deux amis, Kokodioko et Dudu, exerçant le métier de courtier en immobilier, ainsi que Mabele, l'épouse de Dudu.

KOKODIOKO : Je laisse tomber le travail de commissionnaire immobilier à partir d'aujourd'hui.

DUDU : Mais c'est de cela que nous avons toujours vécu jusqu'ici, depuis des années.

KOKODIOKO : Hier, je suis descendu à Kimbangu [...]. J'ai vu mon ami qui vit à Bruxelles. Il est déjà rentré au pays. Tu le connais, souviens-toi des photos que je te montrais. Il m'a remis sa carte de visite [...]. On s'est assis, on a bu et mangé : de la bière, Turbo, Primus, de la viande de chèvre. Mes mâchoires étaient fatiguées [...]. Dis, mon ami est déjà devenu diaspora !

DUDU : Les gens de ces jours-ci !

KOKODIOKO : Il m'a remis cinquante dollars pour madame [...]. C'est grâce à cela que Gisèle a préparé du poulet hier [...]. Vieux, il faut monter dans le train. Mon ami est parti depuis 1987 [...]. Nous devons embarquer dans le train en marche [...]. Pour y entrer, il faut être dans la diaspora.

MABELE : Diaspora, j'entends beaucoup parler de ça, c'est quoi au juste ?

DUDU : La diaspora, c'est une communauté de gens de notre pays vivant en dehors de notre pays, comme les gens d'autres pays qui sont chez nous.

KOKODIOKO : Depuis qu'ils ont entendu la « libération », ils sont revenus tous massivement. Moi, j'ai beaucoup de connaissances sur l'Europe à partir de mes amis, les Nickels, qui sont revenus. Je peux te dire avec précision dans quel arrondissement se trouve la tour Eiffel. [...]. Matonge à Bruxelles, je peux te dire où c'est !

DUDU : Seulement par la carte géographique !

KOKODIOKO : Je n'y suis jamais allé, mais cependant, je connais. C'est pourquoi, mon vieux, à partir de maintenant, avec ces connaissances, je

suis devenu diaspora européen [...]. Toi aussi, tu peux le devenir. Toi, qui parles l'anglais. Vous, les gens d'*english*, vous êtes craints. Je t'entends dire *yes, yes*, mais c'est superbe !

DUDU: [...] J'ai fait trois mois de formation, j'ai pas pu finir, j'ai abandonné, mes ressources ne suffisaient pas.

KOKODIOKO: Tu connais l'anglais. Tu es diaspora américaine, donc superstar ! Tu comprends cela ? Mais, tu es un véritable champion ! [...] Même belle-sœur Mabele aussi est « diaspora ». C'est la recette de ces jours-ci. Comme tu es là, tu es « diaspora », diaspora africaine. Puisque tu parles le swahili, tu es quelqu'un venu du Kenya, de Nairobi, de Tanzanie, des choses de ce genre-là.

MABELE: Même le swahili ?

KOKODIOKO: Mais, dis donc, si tu connais le swahili, tu rentres aussi dans le groupe de la diaspora. « *Si tu ne connais pas le swahili, tu ne mangeras rien du tout.* » [...] « *Pas même un petit rien* » (en swahili dans la pièce).

MABELE: Tu connais le swahili ?

KOKODIOKO: Je connais. J'ai habité chez mes amis de Kisangani, c'est pourquoi je connais quelque chose du swahili. Comme c'est encore le début de l'affaire, il faut donc que nous soyons parmi les premiers membres. La fondation, c'est maintenant [...].

MABELE: C'est une bonne idée. Tu vois, ce travail de commissionnaire ne tourne plus bien [...].

KOKODIOKO: Comme c'est le début, montons. J'insiste : le train est en marche. C'est le moment d'y entrer. Nous risquons de le manquer.

DUDU: Entrons alors ! Je t'ai écouté, mais le problème, c'est : comment entrer dans la diaspora ?

KOKODIOKO: Ah ! C'est cela qui te tracasse ! Et alors, mon ami, le Belge, il est au cabinet du ministre. Il y travaille [...]. Il va nous pousser tous dedans en une fois.

DUDU: D'accord.

MABELE: Moi aussi, j'accepte.

Traduit du lingala par Alphonse Maindo (université Paris-I), qui réalise actuellement une thèse sur les imaginaires de la guerre et du pouvoir en RDC.