

Éthiopiennes n° 102.
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
1^{er} semestre 2019.
Migrations, traversées et intégrations

LA PENSÉE AFRICAINE POSTCOLONIALE À L'ÉPREUVE DU
PARADIGME DE LA TRAVERSÉE : UNE LECTURE DE L'ŒUVRE D'ACHILLE MBEMBE.

Par Christian Gabriel MBEDE¹

La problématique des phénomènes migratoires est au cœur de la pensée contemporaine. Il s'agit par conséquent d'analyser cette réalité afin d'étudier ses implications. La substitution du paradigme de la stabilité par celui de la mobilité implique en effet une mutation sémantique, méthodologique et éthique susceptible de donner aux phénomènes en cours une plus grande intelligibilité. C'est dans cette mouvance que s'inscrit la pensée de la traversée chez Achille Mbembe, à travers la figure du passant qu'elle dévoile comme horizon téléologique de l'humanité contemporaine. Tout humain tendrait donc à être un passant ou à le devenir. L'auteur investit une posture heuristique qui se dresse contre les catégories qui ont depuis longtemps marqué la trajectoire de la pensée et des sciences sociales en Afrique. Il est question de proposer un autre modèle explicatif qui épouse la logique héraclitienne à l'œuvre dans notre monde. Il se déterritorialise et se reterritorialise ainsi dans un espace intellectuel qui se veut « ... point de départ, [...] invitation au voyage... lieu de traversée »². Cependant, la posture intellectuelle de Mbembe, qui s'inscrit dans la logique de l'affaiblissement de l'être et de la nécessité de la circulation, n'est pas sans susciter quelques interrogations. Ne risque-t-on pas d'aboutir à une perspective curieuse d'une anthropologie sans ontologie ? Bien plus, quel peut être le statut du « passant » dans un monde où tout ne passe pas nécessairement et où les logiques/politiques d'identification témoignent paradoxalement du désir d'affirmation en même temps que d'une criminalisation certaine de la « passance » ? Dans une démarche analytique et critique, notre étude entend examiner le paradigme de la traversée dans l'essentiel de l'œuvre d'Achille Mbembe afin d'en dévoiler les réalités et les illusions.

¹ École Normale Supérieure de Bertoua, Cameroun

² Bernard Henri Lévy, *Éloge des intellectuels*, Paris, Grasset et Frasnelle, 1987, p. 95.

1. La problématique du « passage » chez Achille Mbembe

1.1. Le vécu en postcolonie

La publication de *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*³, et de celle de « À propos des écritures africaines de soi »⁴ a marqué, de manière significative, les sciences sociales en Afrique. L'auteur entend ramer à contre-courant de la grille de lecture que proposent les idéologies du *ressentiment* et de la *conspiration* et prendre ses distances vis-à-vis de certains discours de (et sur) l'Afrique. D'abord l'afropessimisme « avatar de l'imagination raciste... haine et excréation des Noirs... malveillant et irrationnel ». Puis l'africanisme, frappé d'une incapacité à « penser philosophiquement » et qui ne propose du sens que sur fond de « données fragmentaires, demi-vérités, mensonges, fictions, anecdotes ». Enfin l'afrocentrisme et l'afro-radicalisme qui consacrent la haine de l'Occident et qui « n'énoncent aucune parole propre »⁵. L'auteur s'investit ainsi à renouveler le discours de/sur l'Afrique par une mutation méthodologique qui se situe désormais dans la logique de « la politique par le bas » ; ce que Bayart nomme « historicité propre des sociétés africaines », c'est-à-dire, « leur légalité propre », « leurs propres raisons d'être », « leur rapport à rien d'autre qu'à elles-mêmes »⁶.

C'est donc à un examen des trajectoires internes des sociétés postcoloniales⁷ que se livre Mbembe dans une approche qui entend les saisir en elles-mêmes. L'auteur peut ainsi identifier la marque particulière de ces sociétés : un régime de violence bien distinct. Le passage de la colonie à la postcolonie s'est opéré par un arraisonement et une perpétuation inconsidérés de la violence. Si le potentat colonial s'est caractérisé par l'assujettissement des colonisés, le pouvoir en postcolonie n'a pas opéré le retour à l'humanité pour les ex-colonisés. La violence est restée modalité par excellence des rapports intersubjectifs. À côté de la lutte entre père et fils, symbole de la volonté d'affranchissement de la sujétion impérialiste et colonialiste, Mbembe dévoile de nouvelles figures endogènes de la belligérance en postcolonie : « Violence du frère à l'égard du frère... statut problématique de la „sœur“ et de la „mère“ au sein de la fratrie »⁸. Les visages endogènes de la violence en postcolonie intègrent l'homicide, le suicide et le fratricide.

L'homicide, le fratricide et le suicide consacrent la réalité domestique de la violence. La fratrie opère un arraisonement du *polémos* à travers lequel l'ennemi change de visage. Au colonisateur d'hier se substituent le frère, la sœur, la mère. La banalisation de la mort se traduit par le brouillage de la ligne de démarcation d'avec la vie, et où la mort prend les formes les plus variées : accidentelle ; des suites de maladie ; publique ; cérémonielle, suicide ; improvisée ; par

³ Achille Mbembe, Paris, Karthala, 2000.

⁴ « À propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine* n° 77, 2002.

⁵ *De la postcolonie*, préface, pp. IX-X.

⁶ *Ibid.*, p.14.

⁷ Mbembe refuse d'être considéré comme un tenant du postcolonialisme ; d'où le concept de postcolonie.

⁸ *De la postcolonie*, Avant-propos, XI.

étapes, etc.⁹. Ceci fait de la postcolonie un lieu de *demi-mort* ou de *demi-vie*¹⁰. Prenant appui sur les textes de Sony Labou Tansi, Mbembe pense qu'en postcolonie, « il n'y a pas seulement plusieurs sortes de mort. Il y a aussi plusieurs formes du mourir »¹¹. Le pouvoir ici est carnassier, pouvoir de mort, pouvoir de prédation. C'est cette prédation même qui entraîne l'autre caractéristique de la réalité en postcolonie : la jouissance.

En droite ligne de la problématique de « la politique du ventre »¹², le vécu en postcolonie est aussi caractérisé par un inconscient alimentaire que partage l'ensemble de la société. Mais au-delà de cette autopsie de la sphère sociopolitique en postcolonie, l'idée essentielle qui nous intéresse particulièrement chez cet auteur, et qui fonde sa posture iconoclaste à l'égard des nombreux africanismes, est celle des recompositions culturelles et sociales en cours.

1.2. Transition/Recomposition culturelle

Il est nécessaire de faire un parcours heuristique dans l'essentiel des œuvres de Mbembe pour voir se mettre en place, de manière progressive, la thématique des recompositions sociales et culturelles à l'œuvre en Afrique ainsi que l'inflexion/mutation méthodologique, épistémopolitique et éthique que cela exige. La conviction de Mbembe est qu'il se produit au sein des sociétés africaines de profonds changements se traduisant par des « procédures de fabrication de sens »¹³ erratiques. Ceci appelle à penser autre chose et autrement. Et il faut remonter à la publication de *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*¹⁴ pour saisir ces changements dans l'imaginaire et les pratiques des sujets postcoloniaux. L'auteur y développe la thèse d'un *divorce/conflit culturel* entre l'idéologie dominante et l'inédit des réalités vécues par la jeunesse post-indépendance. Dans l'espace singulier de sa tranche historique, cette jeunesse (dé)joue les représentations officielles et se fabrique de nouveaux repères. Face à l'autoritarisme et à l'arbitraire du potentat postcolonial, la jeunesse n'a pour choix que la contestation latente ou explicite. Cette jeunesse qui n'a pas la mémoire des luttes pour les indépendances est loin des bases théoriques et doctrinales qui ont motivé et accompagné les mouvements de revendication et de contestation anticoloniales. Voilà pourquoi elle « ne se reconnaît ni dans les idéologies de la Négritude qu'elle dénonce, ni dans celle de l'authenticité qu'elle travestit dans le rire et le mépris »¹⁵.

Bien plus, l'État postcolonial en quête de légitimité et d'« unité » trouve dans la logique unanimiste des idéologies sus-évoquées la base de ses structures d'enrégimentation, obstacles à toute pratique s'écartant de la « norme ». Le travail d'endoctrinement vise l'imposition de la pensée unique. Or, il se produit une *pluralisation* du social africain. Si les institutions : églises, école, famille... tentent d'actualiser une vision homogénéisante et d'« encadrer » la population,

⁹ Le chapitre 5 de *De la postcolonie*, « Du hors-monde » offre un éventail des formes de mort.

¹⁰ *Ibid.*, p.251

¹¹ *De la postcolonie*, p.251.

¹² Jean-François Bayart *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

¹³ *Afriques indociles, christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 106.

¹⁴ *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques sociales », 1985.

¹⁵ *Idem*, p.7

la dérobade, la ruse, la dérision ou la révolte offrent aux jeunes la possibilité de se frayer un espace de pratiques dissidentes, où les tabous sont brisés et où se produit un travail de « sape » contre le potentat institué. Ces espaces de liberté constituent des cercles d'expression des visions subversives et des cadres d'une certaine créativité. La fête en milieu jeune rentre dans ces logiques de dissidence et d'actualisation des conduites non conventionnelles. Elle est le moment/ lieu où « l'écart est normalisé » et la « norme » écartée¹⁶, où l'illicite devient licite, où la parole provisoirement libérée, par un processus de réinterprétation, affecte aux « codes » officiels un sens second qui traduit la contestation et la dérision du *statu quo*:

[...] un moment cathartique qui doit délivrer les pulsions réprimées dans l'inconscient... le lieu où se manifeste [...] un mode de refus. C'est le refus conscient d'un modèle de compréhension de l'homme, de la société et des rapports qui y sont à l'œuvre. La fête exprime [...], le désir d'être pour soi, de s'affirmer comme tel et de se faire reconnaître des autres et de son entourage.¹⁷

La fête, quoique réintégrant paradoxalement les systèmes de domination en place, participe néanmoins de cette libération symbolique à travers des « pratiques blasphématoires » qui sont des contre-poids au totalitarisme et à l'autoritarisme institués. Ainsi, pour Achille Mbembe « l'espace social et culturel africain, les rapports entre les sujets et les chefs, ressemblent aujourd'hui à un vaste marché de dupes où se croisent et s'entrechoquent des stratégies multiples, des discours muets et des discours publics »¹⁸. Il y a ici une complexification de l'espace socioculturel. Les individus et les groupes, surtout jeunes, par la dérobade, la dérision, la subversion, se construisent des espaces de fabrication de sens et des logiques culturelles en marge du discours officiel. C'est cet examen de la mise en place du pluralisme social et culturel en Afrique que l'auteur poursuit dans *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*.

Dès l'entame de cet ouvrage, il énonce clairement ce qui en constitue la thèse : « Les sociétés indigènes sont en train de reconstruire leur mémoire en „dé-fétichisant“ les modalités de leurs rapports avec leurs passés »¹⁹. Le projet est net, l'allusion sans équivoque : prendre ses distances vis-à-vis des mythes longtemps véhiculés sur la société et l'homme en Afrique, lesquels participaient du climat intellectuel drainé par l'unanimisme, l'essentialisme et le fétichisme culturel. Ce discours passe à côté de l'historicité des pratiques en cours et des mutations qui s'opèrent. Les pratiques culturelles en Afrique se présentent comme

« des relations signifiantes plastiques, réversibles, contextuelles... un construit de l'histoire »²⁰ et ne sont donc ni essentielles, ni éternelles. En d'autres termes, ces pratiques historiques et instables constituent un démenti en acte de la vision fixiste qui faisait de l'univers culturel africain le lieu de la reproduction éternelle et aliénatrice du même. Ce qui est n'est pas absolument, et à tout point de vue, ce qui a toujours été. D'où le renversement de l'ethnologie coloniale et de ses avatars :

¹⁶ Nous empruntons l'expression : « la normalisation de l'écart et l'écartement de la norme », au philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana.

¹⁷ *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*, pp. 154-155.

¹⁸ *Ibid.*, p.159.

¹⁹ *Afriques indociles*, p.12

²⁰ *Ibid.*, p.56

l'ethnothéologie, l'ethnophilosophie, la Négritude. Ces visions reposent sur un « culturalisme mou », incapable d'inscrire les pratiques culturelles africaines dans la dynamique d'une histoire en marche. Les sociétés africaines n'échappent pas au mouvement. Elles sont le fruit d'un commerce multidimensionnel où s'entremêlent luttes, échanges matériels et symboliques sur fond d'enjeux complexes.

Il est de ce fait impératif de se débarrasser de la posture épistémologique de l'ethnologie coloniale dont « les bavardages sur l'authenticité africaine, la culture africaine, l'âme noire », ont perdu toute pertinence. Pour Mbembe,

Ce qui tient lieu d'identité culturelle en Afrique est le résultat d'une construction permanente. Plus que d'une essence, il s'agit d'un processus et d'une série d'opérations où l'indigène recourt sans cesse à des tactiques de compromis entre le présent et la mémoire du passé, l'intérieur et l'extérieur.²¹

Les sociétés africaines sont donc en réalité beaucoup plus complexes. Elles opèrent, en permanence, une dialectique qui les mène du passé au présent et du présent au passé. Bien plus, les codes et les référents, venus d'ailleurs, subissent une instrumentalisation et une réappropriation qui se déroulent à partir de « stocks cognitifs autochtones ». En conséquence, leur histoire se construit à l'intérieur de temporalités différentes. Il se met en place des processus d'identification labiles au point que la notion même d'identité culturelle perd son sens traditionnel. La mobilité permanente, l'urbanisation, participent à la pluralisation de l'horizon social et culturel par l'apparition de diverses procédures de fabrication des identités. En fait, loin du délire substantiviste, « l'indigène s'avère ... porteur d'identités multiples »²².

Dans *Sortir de la grande nuit*²³, Mbembe va ainsi investir l'Afropolitanisme qui est à la fois critique des africanismes et prise de conscience de la complexité et du commerce multiple que les formes sociales en Afrique entretiennent avec le reste du monde. Les mouvements migratoires, les déplacements incessants des populations, font de l'histoire africaine, comme de toute autre, une réalité des cultures en contact permanent, une histoire de *cultures en collision*. C'est là le sens de la *circulation des mondes*. Véritable *Janus*, la *circulation des mondes* dévoile, d'une part, la *dispersion* et, d'autre part, l'*immersion*. La dispersion renvoie à la mobilité consécutive aux migrations aussi bien étrangères qu'internes en Afrique. Elle est relative aux déplacements des populations qui emmènent avec elles leurs cultures et entrent dans des échanges multiformes avec les peuples autochtones. L'immersion quant à elle est l'aspect de la *circulation des mondes* par lequel les minorités venues d'ailleurs s'installent sur le continent et finissent par *faire souche*. Ces phénomènes entraînent, du point de vue de la création culturelle, esthétique et politique une difficulté à nommer ce qui est africain et ce qui ne l'est pas. Il faut en réalité comprendre qu'il

Y a une partie de l'histoire africaine se trouvant ailleurs, hors d'Afrique : il y a également une partie de l'histoire du reste du monde dont les Nègres sont... des acteurs dépositaires. Au demeurant, leur manière d'« être au monde », d'habiter le monde, tout cela s'est toujours effectué sous le signe... de l'imbrication des mondes, dans une lente et parfois incohérente danse avec des signes qu'ils n'ont guère eu le loisir de choisir

²¹ *Ibid.*p.105.

²² *Ibid.*, p. 162.

²³ *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010.

librement, mais qu'ils sont parvenus... à domestiquer et à mettre à leur service. La conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser [...] l'étrange, l'étranger et de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires- c'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme « Afropolitanisme »²⁴.

Sur la base de ces présupposés, il est plus qu'exigible de tourner le dos à l'épistémologie victimaire des différents africanismes et à leur logique revancharde. Voilà pourquoi, dans *Critique de la raison nègre*²⁵, Mbembe appelle au renversement des logiques identitaires particularistes, pour l'idée d'un monde de l'ouverture que les Humains auraient en partage. Le monde en commun est un monde au-delà des races, des nations et catégories identificatoires. Pour l'Africain, le défi est désormais « d'habiter plusieurs mondes et formes d'intelligibilité en même temps, non dans un geste d'écart gratuit, mais de va et vient, qui autorise l'articulation d'une pensée de la traversée, de la circulation »²⁶.

Cette pensée de la traversée se structure dans un inconscient ubiquitaire et une angoisse métaphysique d'omniprésence corollaires du « rétrécissement du monde et du repeuplement de la terre »²⁷. La nouvelle configuration de l'univers relationnel des Humains inaugure une ontologie « plastique » où le désormais « sujet digital » pense son être en dehors de l'ontologie fixiste et substantiviste qui a caractérisé les discours sur l'Être. Mbembe invite à sortir des ghettos : race, nation, patrie et des idéologies y afférentes pour intégrer une éthique de la circulation et de la mouvance, l'éthique du passant. Celle-ci repose sur l'aspect relatif, non substantiel des origines et le statut de passant qui caractérise désormais l'humanité contemporaine car,

traverser le monde, prendre la mesure de l'accident que représente notre lieu de naissance et son pesant d'arbitraire et de contrainte, épouser l'irréversible flux qu'est le temps de la vie et de l'existence, apprendre à assumer notre statut de passant en tant que ceci est peut-être la condition en dernière instance de notre humanité²⁸...

Il est de ce fait impératif de sortir de la « société d'inimitié », du « désir d'apartheid » et d'« endogamie » étant donné le caractère fugitif de la vie. Le sujet contemporain évolue dans une anthropologie du partout et du nulle part. Car, au fond, « n'appartenir à aucun lieu en propre, tel est le „propre de l'homme“ »²⁹. De manière générale, l'idée qui parcourt la production intellectuelle de Mbembe est celle de la mobilité et de la circulation caractéristiques de l'humanité contemporaine, sa condition première de survie. « La pensée-monde » exige la possibilité du mouvement et le croisement d'intelligibilités diverses. Contre le récit traditionaliste,

²⁴ *Sortir de la grande nuit*, pp.228-229

²⁵ *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

²⁶ Achille Mbembe, Entretien mené par Arlette Fargeau, Institut européen pour des politiques culturelles en devenir, disponible en ligne.

²⁷ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p.8.

²⁸ *Ibid.*, p.175

²⁹ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié, op.cit.*, p.177.

Mbembe annexe la catégorie du *passant*, prototype de l'homme d'aujourd'hui. Etre de « passage » est devenu l'« universalité humaine de condition »³⁰. C'est pourquoi, le « devenir-homme-dans-le-monde n'est pas une question de naissance ni de race, mais de circulation et de « trajet » à penser comme « transfiguration »... »³¹. Il y a lieu de procéder à la défétichisation des origines, à la critique des catégories essentialistes et d'investir sérieusement la pensée de la traversée et l'idée du *passant* qui la structure.

2. De la traversée en question.

2. 1. Anthropologie sans ontologie.

Il faut tout d'abord comprendre que la trajectoire de Mbembe s'inscrit en droite ligne de « l'ontologie faible »³² où la question de l'être devient un épiphénomène. On est donc là en présence d'une anthropologie sans ontologie. Celle-ci consacre le vide de l'être et les métamorphoses permanentes comme destin/destinée de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Si le mouvement est désormais une constante du monde contemporain, il ne met cependant pas en berne la préoccupation du stable.

Le mouvement ne s'oppose pas à la permanence. C'est même paradoxalement sur fond de changement que se dévoile la permanence.

Depuis Aristote³² au moins, l'on sait qu'un étant peut changer d'état sans cesser d'être. Une question se pose donc : Peut-on penser l'homme en dehors de la question essentielle de son être ? Par être, entendons un minimum de repères nécessaires à l'affirmation de soi. L'homme universel, semblable sous toutes les latitudes, est une vue de l'esprit³³. Le propre de tout ce qui existe est d'être pluriel. L'inflation des conflits culturels dans notre monde aujourd'hui ne témoigne nullement de l'émasculatation des logiques identitaires et des politiques de reconnaissance.

En prenant le cas de la ville qui, par essence, se définit comme un milieu cosmopolite, on remarque une géographie affinitaire dans le peuplement de l'espace urbain. Dans le cadre des Etats-Unis d'Amérique par exemple, chaque communauté occupe son espace : les Latinos, les Noirs, les Indo-pakistanaïes, les Chinois, etc., et la question culturelle n'est plus tant axée sur la logique du brassage que sur la reconnaissance du droit à toutes les communautés de vivre leurs cultures et de s'exprimer sans nuire aux autres. C'est ce que consacre le multiculturalisme. Le grand défi revient à vivre sa particularité de manière non contradictoire à l'expression de l'autre ; d'où la nécessité de délimiter rigoureusement la sphère publique et la sphère privée. C'est la tâche qui incombe à l'institution politique. Bien plus, cette anthropologie sans ontologie qui proclame l'évanouissement de l'être pourrait aboutir à une uniformité stérilisante.

2. 2. Quel statut pour le passant ?

³⁰ Expression de Sartre dans *l'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

³¹ Entretien avec Adrien de Lacan, in *L'Afrique des Idées*, 22 septembre 2016.

³² Gianni Vattimo, *La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987. ³² *Métaphysique*.

³³ C'est aussi ce que pense Edouard Balladur, *La fin de l'illusion jacobine*, Paris, Fayard, 2005.

Le paradigme de la traversée se traduit chez Mbembe par la figure du passant, concept avec lequel l'auteur joue poétiquement³⁴. Le terme passant c'est en même temps le « pas » en tant que négation et cadence. Dans le terme passant il y a le « passage », le « passer », le « passeur » et « passer ». Dans son élan philosophico-poétique, Mbembe tire volontairement ce qui assure le fondement d'une anthropologie sans ontologie, lui permettant ainsi de se dresser contre certaines catégories (le natif, l'autochtone, le citoyen, etc.). Il nous semble cependant que le pendant négatif de ces expressions constitue ce qui est le plus mis en évidence et qui explique les logiques ostracistes qui criminalisent aujourd'hui la « passance »³⁵. La recrudescence du populisme en Occident avec l'inflation des partis d'extrême droite s'explique, en grande partie, par l'inférialisation du phénomène migratoire présenté, très souvent, comme étant le mal radical. En effet, le « pas », négation, est cette réalité qui fait du passant non un sujet d'ici, mais d'ailleurs et qui dans cette posture est opposé à l'ici, entendu comme être, culture, morale, représentations métaphysiques, etc. Le passant est davantage vu sous le prisme du « passeur », et du « passage » : le passeur de la misère, le passage de l'incivisme et de l'inculture. L'homme qui « passe » est saisi comme celui qui fait « passer » les idées et les pratiques non conventionnelles ; d'où le statut problématique et polémique du passant surtout dans les îlots de prospérité de notre globe. La politique des quotas, la volonté de bâtir des forteresses³⁶ autour des frontières, les mouvements de rapatriement massif des groupes témoignent d'un désir de briser les ponts et d'obstruer le « passage ».

Le passage, la traversée, constituent, de plus en plus, un phénomène criminalisé et combattu au moment même où, paradoxalement, les théoriciens de la condition postmoderne s'affairent à apprêter un deuil à la logique d'enfermement pour une ouverture tous azimuts. La relativisation des catégories comme la nation, l'identité, la patrie ou la culture s'apparente donc, à notre sens, plus à la projection de l'idéal du théoricien qu'à la traduction de la situation vécue. Pour pouvoir affirmer que « l'identité n'est pas essentielle, nous sommes tous des passants »³⁷, il faut encore que le phénomène sorte du gouffre de l'illicite.

En outre, le passant vit une sorte d'angoisse névrotique conséquence du fait qu'il passe sans pour autant oublier d'où il vient. Le voudrait-il qu'il ne le pourrait pas, étant constamment ramené à sa réalité de passage, de passeur ou de passager, très souvent clandestin. Les lieux de passage eux-mêmes abritent des individus qui ont conscience de leur singularité et cultivent ce qu'ils sont. Il y a donc ici une condition malheureuse se traduisant par un tourment psychédélique qui fait le mal être du passant toujours stigmatisé sous la figure illicite du passager/migrant clandestin. Bien plus, le fait de passer n'entraîne pas la déréliction de la question des origines. Le peuple juif par exemple est l'un de ceux qui, dans l'histoire de l'humanité, est constitué de plus de passants. Le juif passe, circule, se meut mais n'en demeure pas moins juif. La conscience de ce qu'il est se

³⁴ Cf., *Politiques de l'inimitié*, conclusion « l'éthique du passant ».

³⁵ Terme que nous comprenons comme synonyme de la traversée.

³⁶ Le mur que le Président Trump veut dresser entre son pays et le Mexique pour, selon lui, stopper le passage de la misère et de la criminalité.

³⁷ Achille Mbembe, *La Matinale* du 24/01/2017.

consolide par la nécessité de conserver des repères dans ces différents lieux de passage. En dehors de ces repères, le spectacle de l'errance et du vide est à redouter. C'est à partir de ces repères même que le sujet passant/passager peut synthétiser harmonieusement les diverses suggestions culturelles des lieux de passage et éviter l'écueil du papillonnage culturel hallucinogène et desséchant.

La pensée africaine contemporaine est donc sommée de penser les phénomènes migratoires en cours, non pas pour faire l'apologie de la « passance », mais pour examiner les causes réelles du déplacement des populations. L'enjeu doit être l'identification des causes aussi bien endogènes qu'exogènes des phénomènes d'exode, surtout lorsque ceux-ci découlent de la contrainte. Comment faire pour que partir ne soit plus une contrainte mais plutôt une réalité contingente qui s'offre à ceux-là dont le déplacement, à un moment, s'avère nécessaire pour des raisons diverses et sans annihiler le désir du retour? Ces interrogations sont celles qui interpellent les réflexions sur la gestion du réel sociopolitique africain actuel.

Conclusion

À la question de savoir comment penser les phénomènes migratoires en cours dans notre monde, Achille Mbembe propose une anthropologie de la rupture sur fond d'un inconscient ubiquitaire. Celle-ci subvertit l'ontologie ou, tout au moins, dévoile la nécessité de l'émergence des sujets sans subjectivité sous la figure du passant, désormais caractéristique fondamentale de l'humain. La sortie de « l'âge de fer » est ainsi subordonnée à l'annexion de l'éthique du passant qui invite l'homme à la conscience de « n'appartenir à aucun lieu en propre » et, de ce fait, à « apprendre à passer d'un lieu à un autre ». Cependant les migrations sont aujourd'hui un phénomène de plus en plus criminalisé, faisant du passant un passager clandestin. De même, la réalité du mouvement n'enraye pas la préoccupation du stable et du permanent. Il nous semble que la pensée africaine contemporaine autour de ce phénomène doit être une pensée qui s'articule sur les causes profondes des mouvements des populations et des solutions à y apporter. Ceci aurait pour intérêt de faire du passage non pas une nécessité existentielle mais un phénomène contingent, nullement antithétique de la conscience du retour.

Bibliographie

- BALLADUR, Édouard, *La fin de l'illusion jacobine*, Paris, Fayard, 2005. BAYART, Jean-François., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- LEVY, Bernard Henri., *Éloge des intellectuels*, Paris, Grasset et Frasnelle, 1987.
- MBEMBE, Achille, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.
 - *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
 - « À propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine* n° 77, 2002, pp.16-43.
 - « Le devoir d'impertinence », *Patrimoine*, n° 0015, juin 2001, pp.8-9.
 - *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
 - *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2010.

- *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.
 - « Remède à la fétichisation de l'identité », Entretien avec Adrien de Lacan, in *l'Afriques des Idées*, 22 septembre 2016.
 - « L'identité n'est pas essentielle, nous sommes des passants », *La Matinale* du 24/01/2017, disponible en ligne.
 - Entretien mené par Arlette Fargeau, Institut européen pour des politiques culturelles en devenir, disponible en ligne.
- SARTRE, Jean Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.