

AUTOUR D'UN LIVRE

COORDONNÉ PAR BÉATRICE HIBOU ET BORIS SAMUEL

Patrice Yengo

*L'ordre de la transgression. La souveraineté
à l'épreuve du temps global*Pau, Presses universitaires de Pau et des Pays de l'Adour,
2022, 204 pages

LE POINT DE VUE D'AMBROISE KOM

**L'ORDRE DE LA TRANSGRESSION DE PATRICE YENGO
OU UNE NOUVELLE APPROCHE DES ÉTUDES POSTCOLONIALES**

Tel qu'il est construit, l'ouvrage de Patrice Yengo nous invite à une relecture de la rencontre Afrique/Occident du commencement à nos jours. Les concepts de transgression et de souveraineté qu'il décrypte renouvellent de manière significative la compréhension des régimes et même des théories postcoloniales, ainsi que des rapports colonisateurs/colonisés. Je m'en tiendrai essentiellement à l'exemple du Cameroun, mais la lecture du livre de Patrice Yengo m'a rappelé tout le long certains ouvrages marquants sur l'esclavage et la colonisation, des textes qui traduisent la perception du dominé et de son environnement dans le monde. La première partie, qui porte essentiellement sur les pratiques de pouvoir en Afrique centrale, m'a fait fortement penser au regard d'un certain Occident sur l'Afrique exposé par le géographe américain J. M. Blaut dans *The Colonizers' Model of the World*¹. De manière presque caricaturale, l'Afrique serait l'univers de l'empirique, de l'irrationnel, de la spontanéité, de l'instinctif, du stagnant, bref du primitivisme comme dirait Lévy-Bruhl. Pour tout dire, l'Afrique serait un continent à la simplicité avérée et ahistorique, comme nous le rappelait encore Nicolas Sarkozy il n'y a pas si longtemps, face à un Occident complexe, rationnel, inventif, discipliné et en quête constante de progrès scientifique.

De ce fait, mais aussi parce que l'Occident s'est engagé dans une mission généreusement civilisatrice qui s'est manifestée par l'esclavage, la colonisation, les Africains se sont un peu retrouvés dans une dialectique tout à fait semblable

1. J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York/Londres, The Guilford Press, 1993.

Autour d'un livre

à celle qu'Aimé Césaire² expose pour Caliban et Prospero dans *Une tempête*. On se souviendra du passage où Caliban accuse Prospero de lui mentir sur tout, sur ce qu'est Caliban mais aussi sur ce qu'est Prospero, et sur ce que cache sa mission civilisatrice.

**Attention aux mots longs
avec césure ce ne sera pas bô
81 signes espaces compris.**

Prospero prétend éduquer Caliban, le sortir de la gangue de son primitivisme alors qu'en réalité, son but ultime est de l'asservir. Le négrier ou le colonisateur avait presque oublié qu'il était lui aussi sous observation. C'est dire que la souveraineté n'a pas nécessairement attendu le temps global pour se manifester. Autant

Prospero, l'usurpateur, se croit être devenu maître de l'île, autant Caliban lui rappelle qu'il est d'autant plus maître de l'espace qu'il s'agit d'une île qu'il a héritée de Sycorax, sa mère. Autant Prospero soupçonne Caliban de lubricité, autant Caliban accuse Prospero d'avoir violé son espace. C'est dire que si des citoyens des pays industrialisés peuvent aujourd'hui se permettre d'accuser l'Afrique de certaines faiblesses, des Africains n'hésitent pas à accuser l'Occident d'être la cause desdits handicaps.

L'ouvrage de Yengo me rappelle aussi *La folie* de Roland Jaccard³. C'est d'ailleurs par là que j'aurais dû commencer. Car les concepts de « normalité » et d'« anormalité » traversent tout cet essai. Qu'est ce qui est normal et qu'est ce qui est anormal, et comment juge-t-on la normalité par rapport à l'anormalité ? Selon quels critères définit-on les deux concepts ? L'ordre de la transgression semble tourner essentiellement autour de ce concept. Car ce qui est normal chez moi ne l'est pas nécessairement ailleurs. Dans nombre de pays d'Afrique, la norme pratiquée est que le président se confonde avec l'État, que le budget de l'État soit géré comme le coffre privé du souverain, père de la nation, que le financement des projets publics soit présenté comme relevant de la générosité du grand timonier. C'est un peu ce que Yengo appelle l'institutionnalisation de l'ordre de la transgression. Le président est un intouchable car il est confondu avec la République et la République se confond avec lui ! Il édicte les lois mais se croit au-dessus des lois quand il ne se perçoit pas simplement comme l'incarnation de la loi !

Ce faisant, il reproduit simplement le modèle colonial où l'administrateur était un souverain exclusif. Citant Achille Mbembe, Yengo souligne que : « L'ordre de la transgression révèle ainsi l'essence d'un pouvoir postcolonial, qui se présente "sous le visage d'une entité où le pouvoir d'État se pense, simultanément, comme indistinct de la société et comme détenteur de la loi et de la vérité"⁴ » (p. 35). Certes, l'Afrique d'autrefois semblait moins clivée car il est vrai qu'elle était gouvernée par des souverains encadrés par des notabilités qui veillaient à ce qu'il n'y ait pas d'abus de pouvoir. En pays bamiléké dans l'Ouest du Cameroun par exemple, les villages avaient à leur tête des souverains qui s'appuyaient sur neuf notables pour gouverner leur territoire. Or, aujourd'hui et suite à la fragilisation des structures indigènes pendant la colonisation, le pouvoir postcolonial a transformé ledit système de gouvernance en auxiliariat de l'administration. On vide le système indigène de toute sa substance alors que le pouvoir central n'est souvent

2. A. Césaire, *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969.

3. R. Jaccard, *La folie*, Paris, PUF, 1979.

4. A. Mbembe, « Sexe, bouffe et obscénité politique », *Terroirs*, n° 2, 1995, p. 34-73.

L'ordre de la transgression de Patrice Yengo ou une nouvelle approche des études

qu'une transgression des démocraties occidentales auxquelles on prétend se rattacher. Très souvent, on a affaire à des gouvernements prétendument élus alors qu'il s'agit d'élections truquées, sans aucune légitimité. La transgression est presque parfaite car les régimes qui nous gouvernent sont pour ainsi dire à cheval entre l'ordre traditionnel, l'arbitraire colonial et des structures s'apparentant à l'appareil d'un État postmoderne.

Comme le dit l'hymne camerounais, autrefois nous vivions dans la barbarie. Toujours est-il que l'ordre colonial qui prétendait nous sortir de la sauvagerie nous a davantage plongés dans la sauvagerie. Et « si l'Afrique est le continent qui nous interpelle sur la transgression politique, là où l'ordre de la transgression s'accomplit sans complexe et se laisse voir dans sa nudité, c'est qu'elle est le lieu même de toutes les violations, de tous les possibles » (p. 59). On se souviendra à ce propos de l'histoire des chutes de la Metché, une attraction touristique de toute beauté dans la proche banlieue de Bafoussam, au Cameroun, que l'armée coloniale française transforma en une espèce de guillotine pour exécuter, sans balle perdue, les militants de la lutte pour l'indépendance. Il aura fallu qu'un gendarme français soit entraîné dans sa chute par un des condamnés pour que cessent les macabres séances d'exécution de ceux qui auraient pu être considérés comme de simples prisonniers de guerre. Par la suite et pour décourager toute rébellion contre l'ordre colonial, l'occupant se contentera d'exécutions par armes à feu sur la place publique⁵. Pas étonnant de ce fait que l'ordre néocolonial emprunte les mêmes habitudes au lendemain des prétendues indépendances. Ainsi furent exécutés Ernest Ouandié et ses acolytes, le 15 janvier 1971, par le gouvernement d'Ahmadou Ahidjo. Et voilà comment triompha le dictateur Ahidjo face aux conventions internationales et à l'impuissance des observateurs devant le digne et souverain héritier du colonialisme. Contrairement aux procès de Burgos de décembre 1970 contre les nationalistes basques, qui à l'époque firent grand bruit et suscitérent l'indignation de toute l'opinion publique dans les pays du Nord, l'Occident trouva presque normales les conditions dans lesquels se déroulèrent le procès et l'exécution des nationalistes camerounais, « M^e Pettiti ayant proclamé plusieurs fois la régularité des procès de Yaoundé⁶ ». On se rend compte à ce moment-là qu'en temps de globalisation, comme l'écrit Yengo, certains États peuvent prendre les dispositions qui s'imposent pour négocier leur souveraineté et imposer au monde entier une manière de les percevoir. Ainsi, ce qui pouvait apparaître comme une transgression s'inscrit dans la normalité. Après tout, M^e Louis Pettiti n'était-il pas « avocat à la cour d'appel de Paris, représentant le Mouvement international des juristes catholiques et le Centre de la paix mondiale par le droit⁷ » !

Attention aux mots longs avec césure ce ne sera pas bô 81 signes espaces compris.

5. Dans *Main basse sur le Cameroun* (Paris, La Découverte, 2010 [1972], p. 69), Mongo Beti analyse la gouvernance coloniale et mentionne la montée en puissance de Roland Pré pour semer la terreur au Cameroun dans les années 1950.

6. *Ibid.*, p. 196.

7. *Ibid.*, p. 195.

Autour d'un livre

Patrice Yengo mentionne aussi la cruelle et sanglante « colonne Voulet-Chanoine » (p. 76-78), moment symptomatique de la barbarie de l'aventure coloniale. La colonne Voulet-Chanoine ne s'apparente-t-elle pas, à quelques détails près, au fameux « train de la mort » du 1^{er} février 1962 entre Douala et Yaoundé? Enfermés dans un wagon métallique aux portes verrouillées, la moitié de la cinquantaine de nationalistes meurt par asphyxie et les autres iront s'éteindre dans les geôles de la Brigade mixte mobile de Yaoundé-Nkondengui. Et plus de 60 ans après le train de la mort, on continue dans ce pays de « tuer des nègres » (p. 83) et de donner la mort de la manière la plus arbitraire. Comme l'écrit Yengo, on « puni(t) dans un *a priori* total, en dehors de toute charge et loin des procédures disciplinaires en vigueur, telle est la morale sacrificielle qui échoit à l'agent colonial pour le compte de la civilisation qu'il promet dans le calcul froid du crédit de ses pulsions » (p. 84-85). C'est bien ce qui est arrivé au journaliste Martinez Zogo, visiblement victime d'un crime d'État et dont le corps mutilé a été découvert en janvier 2023 sur un terrain vague dans une banlieue de Yaoundé. Il apparaît donc évident que, à l'instar du pouvoir colonial dont les administrateurs exerçaient essentiellement un pouvoir transgressif tout en prétendant le contraire, mission civilisatrice oblige, en postcolonie triomphe l'ordre transgressif. Aujourd'hui comme hier, on vit d'interdits et la mort nous guette.

On pourrait disserter longuement sur nombre d'aspects que Yengo analyse dans son quatrième chapitre. Et plutôt que de parler même de transgression, il s'agit de valeurs que l'Occident essaie de véhiculer tout en les travestissant. On se rend ainsi

**Attention aux mots longs
avec césure ce ne sera
pas bô 81 signes espaces
compris.**

compte que les anciens pays colonisés n'ont plus le monopole de l'ordre de la transgression. À ce propos, Herbert Marcuse nous montre dans *One-Dimensional Man (L'homme unidimensionnel)*⁸ comment le système capitaliste américain, qui se veut vertueux et vante le libre choix du citoyen, est en réalité un système à parti unique tant il est vrai que démocrates et républicains sont

d'accord pour que triomphent globalement les règles les plus pures/cruelles du libéralisme économique. Cet aspect nous fait découvrir ce que je crois être l'un des aspects les plus originaux de l'ordre de la transgression chez Yengo. Il n'y a certes pas de commune mesure entre les États voyous ou les États manqués⁹ que nous sommes par rapport à la plupart des pays industrialisés mais, à y regarder de plus près, les pratiques politiques en Occident révèlent parfois une voyoucratie totalement inattendue. Donald Trump n'est-il pas presque aussi ubuesque qu'un Bokassa ou qu'un Idi Amin? Et tant qu'à signaler les transgressifs inattendus, on se souviendra des frasques de l'Italien Silvio Berlusconi ou même du Britannique Boris Johnson! Hormis la globalisation du burlesque (Mobutu/Mitterrand et leur prostate), de la politique spectacle du genre Manuel Valls (gauche en France, droite en Espagne) ou d'un « Éric Besson qui peut passer de directeur de campagne de Ségolène Royal à ministre de Sarkozy » (p. 167), nombre de pays occidentaux semblent être, au regard de la résurgence du terrorisme, devenus captifs de la

8. H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1991 [1964].

9. N. Chomsky, *Les états manqués*, Paris, 10/18, 2008.

L'ordre de la transgression de Patrice Yengo ou une nouvelle approche des études

loi de l'ordre, qui se rapproche de la dictature et de l'instauration d'un environnement de peur. L'État de droit et les libertés individuelles s'accommodent de vigiles lourdement armés.

Yengo montre avec efficacité et pertinence comment l'ordre de la transgression a presque toujours servi de soubassement aux rapports entre l'Occident et l'Afrique. Les administrateurs des colonies furent en quelque sorte les premiers à instituer la loi de l'ordre et à créer un système monstrueux fait d'interdits et d'abus d'autorité (souvenons-nous du *Vieux Nègre et la médaille* ou d'*Une vie de boy* de Ferdinand Oyono, de *Ville cruelle* d'Eza Boto, ou du *Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti¹⁰, pour ne citer que ces quelques textes d'autrefois). Aujourd'hui comme hier, cruauté et arbitraire triomphent çà et là. La montée en puissance de la globalisation rend presque caduque toute prétention à la souveraineté. C'est dire que les crimes postcoloniaux, le type de sadisme qui a conduit à l'assassinat de Martinez Zogo et de nombreux journalistes et opposants au Cameroun ces dernières années, sont autant d'applications des leçons apprises pendant la colonisation. Mais la globalisation faisant du monde une maison de verre ou presque, toute prétention à la souveraineté ne peut être qu'illusoire. Je me souviens personnellement d'avoir assisté à des exécutions publiques, d'avoir vu des têtes de prétendus militants upécistes exposées sur la place publique à Bafoussam en 1959. La barbarie et la jouissance sadique que l'on observe dans nos États ne datent donc pas d'aujourd'hui. Tout se passe comme si cela avait été enseigné à la fameuse École nationale de la France d'Outre-mer, école où ont été formées les générations qui devaient hériter du pouvoir colonial pour poursuivre/perpétuer l'œuvre du grand maître civilisateur!

Lorsqu'on achève de lire ce livre, qui se conclut par une citation du «Loup et l'agneau», la cruelle fable de Lafontaine, on peut certes se demander, «mais où va le monde?» Mais surtout s'interroger sur le regard qu'autrui porte sur nous dans le monde global qui nous entoure. L'Afrique peut-elle se réinventer et inventer ses propres modèles de gouvernance? Ne sommes-nous pas trop inféodés à l'héritage de l'autre pour pouvoir nous en éloigner? L'Occident lui-même peut-il se remettre en question, imbu qu'il est de son complexe de supériorité et convaincu d'être le modèle à suivre? L'ouvrage de Yengo invite les uns et les autres à un profond *aggiornamento*. En tout cas, l'essai ouvre une nouvelle page des études postcoloniales et est surtout une invitation pour les Africains à se repenser.

Ambroise Kom

College of the Holy Cross, Worcester

10. F. Oyono, *Le Vieux Nègre et la médaille*, Paris, Julliard, 1956; F. Oyono, *Une vie de boy*, Paris, Julliard, 1956; E. Boto, *Ville cruelle*, Paris, Présence africaine, 1954; M. Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Robert Laffont, 1956.

Autour d'un livre

LE POINT DE VUE DE BENOIT BEUCHER

L'ORDRE DU DÉSORDRE : LA TRANSGRESSION COMME CONDITION DE L'ÉLARGISSEMENT DU CHAMP DES POSSIBLES

Patrice Yengo nous offre ici un livre stimulant, foisonnant, inspiré. Il s'y fait lanceur, non pas d'alertes, mais d'idées, fleuretant avec la philosophie sans verser dans des propos hermétiques ou trop déconnectés de situations historiques concrètes. À mon sens, nous avons ici affaire à un essai mêlant donc argumentation éclairée et part non dissimulée de subjectivité. En ce qui me concerne, j'ai lu l'ouvrage avec les lunettes de l'historien africaniste. Je me propose donc de livrer quelques éléments de lecture critique, interrogeant précisément les contours de la subjectivité de l'ouvrage pour en saisir ce qui me semble fécond sur le plan de la recherche, en particulier pour la compréhension du politique en (post)colonie. Lecture critique car, invariablement, la méthode historique invite à recourir à des sources tenues à distance, puis croisées pour saisir du vraisemblable si ce n'est des faits. Mon propos ne rendra certainement pas justice à la fécondité de la pensée de Patrice Yengo. Il s'agira modestement d'aborder quelques sujets qui ont plus particulièrement retenu mon attention, ce qui renvoie ici à ma propre part de subjectivité...

Ordre et désordre: un jeu de miroirs

Le premier point tient au rapport complexe entretenu entre la souveraineté et la transgression. À lire Patrice Yengo, il prend une forme similaire à celui qui lie la « modernité » à la « tradition » au sens qu'en donne Georges Balandier : l'un et l'autre sont l'avvers et le revers d'une même médaille. On pourrait aussi certainement dire qu'ils fonctionnent à l'image d'un jeu de miroirs (parfois très déformants), donnant corps à un écheveau de trajectoires historiques spécifiques du politique dans l'Afrique contemporaine.

La réflexion qui s'exprime autour de ce couplage me semble renvoyer à la question de l'imaginaire et de l'imagination des rapports sociaux et du pouvoir en postcolonie, ce qui n'est pas sans nous rappeler ce que nous en a dit Achille Mbembe il y a quelques années maintenant¹¹. Ce que je veux dire, c'est que l'observation faite des sociétés politiques post-coloniales en Afrique vient écarter, de façon heureuse, l'interprétation psychologisante qui en est souvent faite. Celle de la pathologie, du dérèglement moral, de la démesure étrangers à la raison. Certes, la section « Le continent qui rend fou » (p. 59-104) et l'évocation de la sinistre colonne Voulet-Chanoine, précisément engagée sur le chemin de la déraison en plein cœur de l'expansion coloniale française, renvoient dans un certain sens à cette idée, empruntant largement à la « bibliothèque coloniale », selon laquelle

11. A. Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

l'Afrique serait le lieu de toutes les pertitions morales, celle aussi de l'*ubris* généralisée des détenteurs du pouvoir, qu'ils soient africains ou européens¹.

Ce dont il est question dans l'ouvrage, c'est davantage le déchiffrement d'un ordre dans ce qui apparaît comme un permanent désordre. De fait, il s'inscrit notamment dans une réflexion plus ancienne sur le pouvoir et l'État dans l'Afrique contemporaine. Les apparents dysfonctionnements de ce dernier, et leurs manifestations, ont longtemps été présentés comme les signes d'une importation ratée dont le modèle « pur » serait issu de l'Occident. C'est aller un peu vite et oublier, comme Patrice Yengo nous y invite, que la transgression, notamment des normes et même d'une certaine idée de la morale et du consensus, donne précisément sa raison d'être à l'ordre en même temps qu'elle en fonde la légitimité. Dans un certain nombre de formations politiques précoloniales, cette transgression était souvent ritualisée et institutionnalisée, comme s'il s'agissait de la domestiquer et de prévenir les menaces qu'elle faisait peser sur le corps social. Dans les systèmes monarchiques moose (actuel Burkina Faso), la norme ne s'impose comme un impératif social qu'à partir du moment où chacun a fait l'expérience amère des conséquences de son absence. De fait, nous suivons l'auteur lorsqu'il nous dit que « transgresser est [...] la nécessité même de l'ordre » (p. 9), et qu'elle est au cœur de la constitution et de la reproduction de l'ordre social. Les Moose (Moaaga au sg.), qui forment une « société pour l'État » et patriarcale, ont pensé leur genèse et celle de leurs monarchies (les deux étant confondues) sous la forme du récit de multiples transgressions. Leurs mythes des origines s'accordent pour attribuer à une femme, une princesse détentrice de la philosophie du pouvoir, le rôle central. Après avoir désobéi à son père, elle en aurait quitté le royaume à cheval (apanage des guerriers issus de l'aristocratie) pour s'établir dans une sorte de *vacuum* politique incarné par un homme, un fruste chasseur d'éléphants qu'elle rencontra par hasard, et avec qui elle eut le premier « Moaaga » et le premier « chef » (*naaba*): Wedraogo ou « Étalon ». Ainsi, une fille conteste l'autorité du père. Une cadette défie l'autorité de l'aîné. Une femme se fait homme et guerrier. Un ordre politique strict naît d'une situation de marginalité. Cet épisode s'est trouvé régulièrement rejoué lors des interrègnes, période pendant laquelle les règles morales habituelles étaient suspendues. Voler devenait ainsi une pratique courante. Insulter le futur roi était possible jusqu'à ce que les rites d'intronisation fussent accomplis. Pendant ce temps, une princesse, parée des *regalia* de son père et imitant sa voix, incarnait le roi-mort-vivant. Elle gouvernait le temps que l'ordre inversé retrouve son sens. Tout ceci venait rituellement rappeler qu'en l'absence de système monarchique, c'est l'ordre social tout entier qui s'en trouverait bouleversé.

À partir de la fin du XIX^e siècle, suite à la conquête militaire française, un nouvel ordre politique s'établissait. Ces périodes de « désordre » faisaient horreur aux premiers administrateurs qui étaient des militaires. Censés être dépositaires d'un ordre étatique prétendument supérieur, fondé sur la discipline, la loyauté, la coercition, ces officiers

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

1. Voir l'exemple de la récente bande dessinée *T'Zee* d'Appollo et Brüno (Paris, Dargaud, 2022), qui n'est pas moins réussie à mon sens.

Autour d'un livre

rejouèrent cependant sans le savoir véritablement le rapport dialectique entre ordre et désordre. Par exemple, Louis Archinard, l'un des conquérants les plus actifs au Soudan occidental (actuel Mali) à la fin du XIX^e siècle, incarne à lui seul cette dualité supposée. Officier de culture républicaine et chrétienne, prétendant à son entrée dans la petite bourgeoisie, il fut en Afrique un chef (fou ?) de guerre usant de méthodes qui ne souffrent la comparaison qu'avec le tableau des invasions dites « barbares » portées contre la Rome finissante, référence d'ailleurs explicitement convoquée par ses épigones, les lieutenants Voulet et Chanoine, lors de leur conquête du pays moaaga. Ses « tours » (ou séjours) africains étaient de « nouvelles » vies successives durant lesquelles les règles morales d'usage en métropole étaient suspendues. Le temps de ces séjours, l'officier avait ainsi plusieurs épouses africaines dont les bons soins furent confiés en son absence à un ami et confident Mademba Sy. Amitié (mais quel sens peut-on donner à ce mot en contexte colonial ?) qui aurait été probablement impensable en Europe. Le même Archinard fit de Mademba le *fama* (souverain) de Sansanding. Le républicain fut donc aussi faiseur de roi. Vainqueur d'Ahmadou, à la tête de l'Empire tukolor, il recueillit l'un de ses fils qui, très jeune, a été pris les armes à la main. Ce prince d'abord indocile fut envoyé en France avant d'être adopté par l'officier. Le résistant d'hier devint donc un petit français en herbe jusqu'à son décès prématuré. Ici, tout est affaire d'inversion de l'ordre. Mais cet ordre fonctionne ainsi : par le cumul et/ou l'entrecroisement de trajectoires historiques africaines et européennes du politique. De fait, la marginalité, au sens à la fois géographique et sociologique, est fondatrice de nouveaux ordres, de nouveaux styles de vie et de conduites qui tendent à s'institutionnaliser. Du reste, cette réflexion sur la notion de marge aurait certainement été des plus utiles.

Un point de vue critique qui gagnerait à désexotiser l'historicité du politique en Afrique

L'entremêlement de ces trajectoires historiques interdit, à mon sens, de réduire « colonisateurs » et « colonisés », « Européens » et « Africains », à des entités homogènes, distinctes, et radicalement différentes ou « autres » par nature. C'est un peu la critique que je voudrais adresser à Patrice Yengo, qui a tendance, parfois, à recourir à ce type de raccourcis. Celui-ci pense en effet que, dans le sillage de la traite occidentale des esclaves, la « modernité occidentale » s'est trouvée dès le départ justifiée par « la catégorie biologique de la race » (p. 14). C'est ainsi que, fondamentalement, la grande distinction fondée sur la construction de la figure de l'« Autre » aurait mis en quelque sorte en rapport deux sortes d'humanité appelées à ne jamais se comprendre. La réalité historique me paraît plus complexe. À l'époque moderne, les catégories raciales, celles de la « race biologique », ne constituent pas encore des schèmes d'interprétation et d'action prégnants du côté européen. C'est ce que l'historien William B. Cohen avait déjà mis en évidence au tout début des années 1980². Encore sous le Second Empire, un officier et explorateur comme Abdon Eugène Mage, s'il fut tributaire de quelques matrices

2. W. B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1982 [1980].

de représentation « raciales », notamment inspirées par son supérieur, le général Faidherbe, laissait cependant transpirer dans ses récits l'importance des expériences *personnelles* du contact établi avec les Africains. Le poids des caractères, des attitudes, de la mise en scène ordinaire des interactions était encore tout à fait essentiel. Ce sont bien des hommes (et des femmes) qui entrèrent en contact et donnèrent très progressivement corps à des représentations *récioproques* stéréotypées qui, paradoxalement à première vue, se cristallisèrent et devinrent toujours plus caricaturales à mesure que les contacts s'intensifiaient et que les connaissances sur l'« Autre » s'épaississaient. C'est toute l'affaire des XIX^e et XX^e siècles.

Attention aux mots longs avec césure ce ne sera pas bô 81 signes espaces compris.

De même, si Patrice Yengo a raison de faire un parallèle entre la chasse et la guerre, ce qui transparait notamment dans les récits de campagne de Gallieni au Soudan, il n'en demeure pas moins qu'il ne s'agissait pas de façon si simple de faire sortir « l'Africain » de l'humanité tout en l'animalisant. Car ce couplage guerre-chasse est une donnée presque anthropologique et universelle de la guerre. L'expression « chien de guerre » rend bien compte de cette animalisation de l'ennemi, et des techniques cynégétiques, le chien en étant un élément essentiel comme le suggère cet adjectif. Notons d'ailleurs que les Moose dont nous parlions plus haut, lorsqu'ils étaient guerriers, étaient aussi chasseurs. L'art de pister l'ennemi, de le traquer, et de le déshumaniser, n'est pas le propre des troupes coloniales. Toujours chez les Moose, les hommes défaits furent souvent assimilés à du bétail, répartis entre les guerriers et réduits en captivité. Tout cela n'est donc pas le propre de la guerre coloniale, ce qui n'enlève rien à sa violence physique et symbolique spécifique.

Ajoutons que l'on ne peut suivre l'auteur lorsqu'il fait état, en contexte colonial, de « sociétés hospitalières africaines, obligées de subir la loi de ceux qu'elles ont accueillis en toute innocence » (p. 21). Là est rejouée l'intrigue de la littérature du joug, qui était dominante dans l'historiographie africaniste jusque dans les années 1970-1980 au moins. Dans cette perspective, on aurait de nouveau affaire à deux formes d'humanité. D'une part, les Européens, acteurs peu scrupuleux, calculateurs, mal intentionnés et violents (ce qu'ils furent à coup sûr pour un grand nombre), et de l'autre, des Africains innocents, hospitaliers, naïfs dans leur bonté (ce qu'ils ne furent pas tous). Pour paraphraser David Graeber et David Wengrow, on aurait ainsi moins affaire à de « bons sauvages » qu'à de « stupides sauvages³ ». Mais ces mêmes Africains sont des êtres humains comme les autres. Désexotisons donc cette histoire. Ils n'ont pas été des témoins passifs de l'irruption des Européens sur leurs terres. Ils ont aussi su organiser leur inhospitalité et défendre leurs intérêts. Ils se sont battus. Ils ont fui. Ils se sont aussi parfois accommodés du nouvel ordre hybride propre à la situation coloniale. De même, peut-on parler de la « toute-puissance de la nation conquérante » (p. 92)? N'est-ce pas là tomber dans le piège de la propagande impériale dominante à l'époque? La fragilité de la domination coloniale, certes relative, me paraît cependant bien établie, sans quoi il n'y

3. D. Graeber et D. Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, Paris, Les liens qui libèrent, 2021, p. 100.

Autour d'un livre

aurait pas eu de recours aussi massifs à toute une série d'intermédiaires et de courtiers du contact avec les sociétés africaines, ces figures entre plusieurs mondes qui ont su se jouer de leurs prétendus maîtres. C'est également précisément cette situation de relative faiblesse qui explique la prégnance d'une mentalité obsidionale (l'auteur parle de « délire obsidional », p. 113) parmi les acteurs européens du moment colonial. Dans un autre contexte, Jean Delumeau nous enseigne qu'elle est l'expression et la perception d'une peur : celle d'être victime à la fois d'ennemis de l'intérieur et de l'extérieur, ce dans un environnement où « tout est autre ». Le parallèle avec la situation coloniale ne paraît pas abusif.

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

Au fond, cette transgression, qui informe finalement son pendant, l'idée que l'on se fait de l'ordre, n'est pas un processus opposant franchement et pour toujours Africains et Européens. Il peut être une action et/ou une vision partagée, fût-ce sur le mode mineur ou discret du « malentendu opératoire⁴ ». De fait, je serais prudent avec l'idée de l'existence d'un « colonialisme comme système » (p. 62), car il n'a pas nécessairement toute la cohérence que l'on pourrait lui prêter. Certes, il repose sur des principes généraux de domination et de violence, c'est incontestable. Mais aussi sur des contradictions, et des relations humaines d'une très grande complexité qui font intervenir des formes poussées de subjectivités croisées. Tout dépend en réalité de l'échelle et du degré de précision que l'on adopte pour l'analyse. De fait, je ne crois pas que l'on puisse dire que, dans un tel « système », il n'y a « nulle place à la sentimentalité » (p. 101). Une anthropologie historique de la situation coloniale par l'entrée des émotions et des sentiments est possible, et elle existe⁵. Elle est une clé de compréhension d'un passé qui, précisément, paraît noué à plus d'un titre, et qui le restera sans doute tant que les affects l'emporteront sur son examen méthodique, critique et serré.

Au total, la réflexion de Patrice Yengo sur le rapport entre l'ordre, la souveraineté et la transgression me paraît fondée. Elle nourrit une pensée critique vis-à-vis du pouvoir. Mais je regrette qu'elle ne prenne pour objet que ce qui passe pour un monstre étatique venu de l'Occident. Pourquoi ne prendre que des exemples tirés de la situation coloniale, y compris dans son acception large ? On a dès lors le sentiment que le Léviathan, un monstre dont il évoque la figure à plusieurs reprises, n'est sorti de l'eau qu'à l'occasion de la traite atlantique et, surtout, des conquêtes coloniales des XIX^e-XX^e siècles, et qu'il s'agit là d'un héritage d'autant plus lourd que l'État africain postcolonial n'en serait que le « recyclage » (p. 124). Adoptant une perspective quelque peu anarchiste, ne pourrait-on pas embrasser un peu plus largement du regard le problème du pouvoir et se demander si ses tares contemporaines ne seraient pas les manifestations de l'ordre étatique tout court ? Autrement dit, le Léviathan dont il est question n'est-il pas aussi un monstre terrestre avec des pieds africains ?

4. J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 55.

5. A. L. Stoler, *Au cœur de l'archive coloniale. Questions de méthode*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019 [2009].

Une critique africaine du rétrécissement de l'imagination en politique

Pour finir, je voudrais dire que l'ouvrage tend de façon très heureuse à considérer l'Afrique comme un laboratoire de potentielles reconfigurations politiques et sociales à advenir, non seulement sur le continent mais aussi bien au-delà. Façon de s'interroger sur la voix à portée universelle qui pourrait s'y faire entendre. Je crois du reste que le continent, qui n'a pas à prouver son historicité, l'a fait entendre par le passé, et qu'elle continue dans une certaine mesure de le faire sans que l'on en saisisse toujours la mesure. Dans cet ordre d'idées, Patrice Yengo estime à juste titre qu'une forme de travail introspectif doit en être le préalable. Il s'agit pour les Africains de se questionner au regard de leurs « propres interrogations » (p. 22), ce qui revient en quelque sorte à réparer les outrages du vol de leur histoire, pour reprendre les mots de Jack Goody. Ce regard distancié sur l'histoire propre du continent permettrait de prendre conscience de l'extrême diversité des configurations sociales et politiques qu'elle a connues, avant la colonisation, mais aussi pendant et après. La forme d'organisation stato-nationale n'a en effet pas toujours été la norme, pas plus que l'économie capitaliste et ses ramifications ne sont le résultat de l'oblitération des anciennes expériences, idées et pratiques du ou de la politique. À ce titre, l'auteur, me semble-t-il, se rapproche des thèses notamment défendues par David Graeber, en particulier dans ce recueil de textes au titre évocateur : *Possibilités*⁶. Comme ce dernier, Patrice Yengo souligne la restriction spectaculaire du « champ des possibles » (p. 59 et suivantes), qui n'est évidemment pas sans lien avec le développement d'une économie capitaliste mondialisée, en grande partie d'inspiration néolibérale aujourd'hui. Cet assèchement de l'imagination politique conduit à sa propre « nullité » (p. 167), en France, certes, mais bien au-delà de nos frontières aussi. Conjugué à la « névrose narcissique » (p. 171), trait dominant de nos sociétés modelées par les thèses néolibérales, on aboutit bien, selon la savoureuse expression de l'auteur, à une vie « Covid de sens » (p. 173) dont chacun a pu faire, à sa manière, l'expérience lors des divers confinements, sans en tirer toujours les mêmes conclusions manifestement... Cette situation, qui conduit au paradoxe d'une promesse de satisfaction des désirs personnels, mais qui berce chacun des illusions du choix et de la liberté individuels, tranche nettement avec le régime des utopies qui, on arrive à peine à y croire, se donnaient à voir, parfois de la façon la plus extravagante, il n'y a finalement que quelques décennies encore. Sans l'idéaliser, il me vient à l'esprit la figure de Sankara, assassiné en 1987, qui entre bien dans cette catégorie du « déjà-mort » évoquée par Patrice Yengo (p. 189). À le lire, ce que je me demande, c'est en quoi les sociétés africaines peuvent apporter une contribution décisive à la critique de ce rétrécissement sans frontières de l'imagination et de la pensée. En quoi peuvent-elles porter une forme de *poiësis* du politique qui ne soit pas circonscrite aux limites déjà bien vastes du continent africain ? Le livre de Patrice Yengo y invite, et je crois que ce n'est pas le moindre de ses mérites.

Benoit Beucher

Université Paris-Cité,

Cessma (Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques),

Institut des mondes africains (Imaf)

6. D. Graeber, *Possibilités. Essais sur la hiérarchie, la rébellion et le désir*, Paris, Rivages, 2023 [2007].

LE POINT DE VUE D'ARMANDO CUTOLO

« L'ORDRE DE LA TRANSGRESSION » ET LES TRANSFORMATIONS AFRICAINES DE LA SOUVERAINETÉ

Après avoir lu – avec beaucoup d'intérêt – *L'ordre de la transgression*, je n'ai pas pu m'empêcher de penser à la place que ce livre occuperait dans le champ des études africaines. Patrice Yengo se déplace aisément entre anthropologie et philosophie politique, littérature postcoloniale et science politique, ce qui donne comme résultat une position quelque peu excentrée par rapport aux territoires disciplinaires. Il s'agit sans doute d'une excentricité positive car elle permet à l'auteur d'interroger un concept central dans l'histoire de la pensée, celui de la souveraineté, et d'en mettre en lumière des facettes peu connues. La « transgression », mot qui apparaît dans le titre de ce livre, est en effet pensée dans son rapport à la souveraineté. Une connexion incontournable, bien sûr, qui porte sur un champ intellectuel où il faut se confronter avec les philosophes qui l'ont déjà parcouru, parmi lesquels le plus convoqué par l'auteur est Jacques Derrida.

Selon l'orientation analytique de Yengo, la transgression se définit progressivement comme un acte performatif au statut ambivalent : d'une part elle est vue comme ce qui détermine, en tant qu'acte défiant l'ordre, la mise en marche de la force souveraine – c'est-à-dire son passage de la puissance à l'acte. De l'autre, elle est appréhendée comme la manifestation la plus explicite et constitutive de la souveraineté elle-même, car le souverain est celui qui, selon la définition bien connue de Carl Schmitt, décide de l'exception et peut légitimement transgresser la loi – voire sa propre loi.

Dans le contexte historique qui intéresse Yengo, celui de l'Afrique centrale, cette logique prend évidemment des contours spécifiques. Non seulement parce qu'ici la transgression et la violence de la souveraineté se trouvent au cœur des dispositifs de reproduction politique, mais aussi parce que le souverain qui transgresse systématiquement et de manière flagrante la loi finit par confondre sa propre figure avec celui que Jacques Derrida a décrit comme le visage souverain de la Bête¹ : un être soustrait à la loi et à la parole, mais dont la transgression l'éloigne aussi de l'animal, qui ne la connaît pas. Nous y reviendrons.

On peut noter ici, accessoirement, une certaine convergence avec la démarche de Jean-François Bayart dans son article sur la « politique de la chicotte² ». L'analyse des effets coercitifs de la chicotte, instrument de soumission qui, en Afrique, s'est sédimentée dans des habitus partagés, nous suggère de réviser l'opposition entre hégémonie et coercion banalisée par les sciences sociales, et ainsi de reconnaître l'histoire hégémonique

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

1. J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008.

2. J.-F. Bayart, « Hégémonie et coercion en Afrique subsaharienne. La "politique de la chicotte" », *Politique africaine*, n° 110, 2008, p. 123-152.

« *L'ordre de la transgression* » et les transformations africaines de la souveraineté

de la coercition dans les sociétés africaines. Patrice Yengo nous invite à faire de même avec le couple souveraineté/transgression, dont il analyse et reformule la dialectique dans des contextes assez variés – dessinant quasiment ce qui, dans l'anthropologie structuraliste, aurait pu être vu comme un « système de transformations³ ». Ces transformations auraient émergé dans l'histoire grâce justement aux transgressions d'un libéralisme qui accepterait sans hésiter la négation de ses propres principes lorsqu'il s'agit des sociétés africaines. C'est à partir de cette conceptualisation du couple souveraineté/transgression que Patrice Yengo relit la recherche sur le *Souverain moderne* élaborée par Joseph Tonda⁴.

Pour pouvoir décrire la trajectoire intellectuelle très complexe de Yengo, on pourrait partir de la réflexion de Carl Schmitt qui invite à penser tout ordre juridique à partir de sa localisation, de son occupation d'un espace⁵.

Ce qui implique, en complément, la référence à un « espace libre et juridiquement vide » où la loi ne s'applique pas, un *en dehors* du droit. Dans l'introduction et dans le premier chapitre du livre de Yengo, on peut voir se dessiner cet « en dehors » juridique créé par l'Europe avec la conquête de l'outre-mer, et ensuite reformulé dans cette bifurcation juridique que représente l'État colonial. On s'étonne, dans cette perspective, de l'absence de toute référence aux réflexions de Giorgio Agamben sur la souveraineté⁶. Repensant les thèses juridiques de Carl Schmitt, Agamben a mis en lumière les caractéristiques de l'action d'un pouvoir souverain qui capture le sujet moyennant son expulsion (potentielle ou actuelle) de l'ordre juridique. Le coupable, observe Agamben, est « purgé » de la loi, il est exclu de son application et pris ainsi par la violence souveraine qui, elle aussi, agit en suspendant la loi.

Il est vrai, dans un sens, que la posture intellectuelle et politique de Yengo est opposée à celle d'Agamben, dont la conception pessimiste – et en fin de compte téléologique – appréhende l'histoire contemporaine comme un espace de déploiement à sens unique de la logique de l'exception. Au contraire, la critique de la souveraineté de Yengo y oppose le désir, et ainsi la possibilité d'accomplir la loi d'une vie commune, d'une démocratie qui se construirait autour de la prise de parole de ceux qui en ont été exclus. Cette prise de parole n'aurait rien à voir avec la rhétorique de la participation des dispositifs néolibéraux de « démocratisation », mais adviendrait à travers les luttes sociales et les parcours de subjectivation politique qu'elles suscitent⁷.

Il reste que le schéma alogique d'Agamben serait heuristique pour l'étude d'un contexte « où l'ordre de la transgression s'accomplit sans complexe et se laisse voir dans sa nudité » (p. 59). Le sujet colonisateur se forme justement comme sujet souverain qui s'autorise à transgresser ces mêmes lois morales ordinaires – comme les lois de la

3. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon, 1973.

4. J. Tonda, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.

5. C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988 [1922].

6. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin, Einaudi, 1995

7. Sur la formation des espaces publics de la parole en Afrique, voire R. Banégas, F. Brisset-Foucault et A. Cutolo (dir.), « Parlements de la rue. Espaces publics de la parole et pratiques de la citoyenneté en Afrique », *Politique africaine*, n° 127, 2012.

Autour d'un livre

réciprocité, de l'hospitalité, de la reconnaissance – qu'il respecterait chez lui. L'histoire de la colonne Voulet-Chanoine en Afrique centrale, avec toutes ses atrocités, est paradigmatique de cette logique car, comme l'écrit Patrice Yengo, on y observe « le décalage entre ce que le sujet est en droit de faire et ce dont il est autorisé, entre le réel de son acte et son sens réellement vécu où l'action dépassera toujours sa limite » (p. 80). Dans l'espace « vide de loi » où se fait la conquête, où tout Autre du colonisateur est coupable et où

Attention aux mots longs avec césure ce ne sera pas bô 81 signes espaces compris.

la mise à mort ne fait qu'énoncer la loi de cette conquête en elle-même, ce qui serait un meurtre dans l'espace métropolitain est autorisé par le simple fait d'établir une nouvelle souveraineté. Patrice Yengo a sans doute raison de reconnaître la même logique dans la façon dont Victor Hugo dépeint l'Afrique, présentée comme un espace

vide d'humanité et de civilisation, un espace à soumettre. Bien sûr, cette logique ne peut se déployer qu'en étant associée à un racisme qui permet de l'appliquer à toute Autre qui n'est pas Européen. Non seulement, on considère que le colonisé fait partie d'un espace « vide », mais ce vide marque par extension sa personne et sa « race ». Le refus de Hegel de reconnaître l'auto-émancipation des « nègres » haïtiens, rappelée par Yengo (p. 66), ne fait que réitérer l'idée d'une forme d'humanité par rapport à laquelle tout Européen est souverain.

Dans la violence inouïe des conquérants, le *fait* et la *loi* de la domination se confondent et la négation de l'Autre engendre un souverain aussi absolu que schizophrène, ne reconnaissant que lui-même (p. 84-85). Dans un contexte pareil, le colonisé est constitutivement coupable face à une loi indéchiffrable et indécidable, à laquelle il est soumis avant de la connaître. Comme dans le conte de Franz Kafka « *Devant la Loi*⁸ », la loi ne peut être connue et on ne peut y accéder sciemment. Son portail est néanmoins toujours ouvert car l'inclusion – la capture du sujet – se fait moyennant la transgression de son périmètre.

Comme le texte de Patrice Yengo le montre bien, les exactions des militaires conquérants ne sauraient être décrites, dans un tel dispositif, comme les actes de « jeunes hommes abandonnés à des tâches trop difficiles » que l'« exaspération » et le « délire » induits par la torpeur tropicale auraient amenés à la violence. Car c'était justement à travers leurs transgressions qu'ils se faisaient les interprètes fidèles et efficaces du projet colonial. S'il en est ainsi, il faudrait se demander si l'observation qu'on lit dans la conclusion du chapitre 3, où l'auteur écrit que « le réel de la colonisation détourne le sujet du dispositif théologique sur lequel la conquête a construit sa justification » (p. 102), rend justice à ses analyses, car, selon celles-ci, il est évident, au contraire, que le réel et la théologie politique de la colonisation font partie d'un même dispositif.

C'est en se référant à ce dispositif que Patrice Yengo dessine le portrait de ce « souverain moderne » décrit par Joseph Tonda⁹ comme une « puissance hégémonique unique qui instruit et administre le rapport aux corps, aux choses et au pouvoir en Afrique centrale » (p. 124), une puissance puisant ses caractéristiques dans un répertoire d'éléments

8. F. Kafka, *La metamorfosi e tutti i racconti pubblicati in vita*, Milan, Feltrinelli, 2013.

9. J. Tonda, *Le Souverain moderne...*, op. cit.

« L'ordre de la transgression » et les transformations africaines de la souveraineté

politiques et symboliques hétérogènes telles que l'État colonial, les structures lignagères, le capitalisme, le christianisme. Patrice Yengo nous propose un développement analytique intéressant en reliant cette image à la dialectique entre l'image du souverain et celle de la *Bête* esquissée par Jacques Derrida¹.

Dans la personne du souverain, selon Thomas Hobbes, survit un état de nature où la « guerre de tous contre tous » (*bellus omnium contra omnes*) s'est transformée dans le droit « *contra omnes* » du souverain, voire dans un droit qu'il exercerait légitimement en tant que principe de conservation de soi – et ainsi de l'ordre. Le souverain moderne africain réactive ce principe dans de nouvelles dimensions. En lisant le roman de Sony Labou Tansi, *Machin la Hernie*², Yengo explore la transformation d'une « prothétique » du corps du pouvoir qui, selon Jacques Derrida, naît de la nécessité de « suppléer la nature » en introduisant une « domiciliation organique » fictive et symboliquement efficace (p. 133). Cette prothétique s'oppose radicalement à celle juridico-théologique du « double-corps du roi » étudiée par Ernst Kantorowicz pour les monarchies européennes³. Dans le cas du souverain moderne, le double n'est ni une fiction juridique ni un double politique incorporel en relation métaphorique avec le corps du souverain. Il s'agit, au contraire, d'un double corporel impolitique (et impoli...) se posant en relation métonymique (et non métaphorique) avec le corps du souverain. Yengo souligne le fait qu'en Afrique centrale « la souveraineté moderne [...] refuse toute incorporation symbolique dans un organe fictif pour la réalité irréductiblement symbolique d'un corps-organe ». On est très proche ici de ce que Joseph Tonda a défini comme le « corps-sexe », un corps dont les organes se font les organes du pouvoir⁴. Dans le roman de Labou Tansi lu par Yengo, le personnage du président Martillimi Lopez, « homme dont l'appétit gargantuesque n'a d'égale que sa boulimie sexuelle, toutes qualités inséparables de son pouvoir politique » (p. 135), est considéré comme le paradigme de l'obscénité du souverain postcolonial. Dominé par les désirs et les caprices de sa hernie gigantesque, Martillimi Lopez est un président-souverain dont la « bestialité » exclut toute dimension discursive, toute moralité, toute loi :

« De fait, le gouvernement de la hernie désigne la mise en œuvre des modalités de la relation qui le lie à ses compatriotes dans un cadre où les codes, les normes et les valeurs relèvent des caprices de sa hernie qui deviennent rapports d'autorité et légitimité, des implications de la loi » (p. 136).

Le « corollaire » de cette autorité du corps-organe est l'omniprésence de « la peur » : « le souverain fait peur, il sait faire peur, [...], et même lorsqu'il pardonne, [...], cela entretient et accroît la peur » (p. 137). Mais en même temps, ce souverain qui est « toute-puissance et surreprésentation organique » a peur de ses sujets, car si « la peur [...] est la passion corrélatrice de la loi », elle est d'abord « peur pour le corps », voire « pour son propre

1. J. Derrida, *Séminaire...*, *op. cit.*

2. S. Labou Tansi, *Machin la Hernie*, Paris, Revue Noire éditions, 2005.

3. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1985 [1957].

4. J. Tonda, *Le Souverain moderne...*, *op. cit.*

Autour d'un livre

corps» (p. 137). Dans le roman de Labou Tansi, la peur réciproque s'étale donc autour du corps du Président Martillimi ; elle est le seul lien le connectant à ses compatriotes.

Avec la peur, le silence des dominées et des victimes est aussi constitutif d'un pouvoir qui exclut du politique et de l'histoire tout sujet qui n'est pas celui du souverain. Ce pouvoir garde en soi, à bien y voir, la même intolérance – et en fin des comptes la même peur – de l'Autre qu'on observait chez le sujet colonisateur. Contre ce même pouvoir, Yengo invoque pour le sujet africain la possibilité d'affirmer sa « *vivantité* ». Cette dernière serait un « mode spécial d'être dans la vie, la manière d'être des vivants qui acquièrent une dimension comportementale éclairée par une idéalité vers laquelle tendrait le vivant » (p. 185). La *vivantité* ne relèverait donc pas du simple fait d'être en vie, mais plutôt de la « présence » (le mot est de l'auteur) du sujet dans l'histoire. Il faut noter que ce concept, élaboré sur le plan philosophique, est en fait proche du noyau théorique de l'anthropologie d'Ernesto De Martino. Au cœur de cette anthropologie, il y a la nécessité, pour le sujet, d'affirmer sa présence dans l'histoire, présence entendue comme possibilité d'agir dans et sur le monde. Une présence qui n'est jamais garantie, et qui encourt toujours le risque d'être niée par un pouvoir, une domination, une exclusion due à une condition historico-sociale ; ce qui déterminerait la perte politique et aussi psychique du sujet⁵.

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

Ernesto De Martino a utilisé ces concepts dans le cadre de ses recherches sur les masses paysannes du Sud de l'Italie, mais, dans les pages de Yengo, on voit bien comment ce qu'il appelait « crise de la présence » est proche de la perte imposée par le président/dictateur/autocrate africain au sujet africain : l'effacement de

sa présence dans l'histoire. En appelant à la *vivantité*, Patrice Yengo invoque pour les sujets africains non seulement le droit d'accéder à une existence politique à plein titre, mais aussi à une nouvelle possibilité d'accomplir la loi » (p. 155). Une loi qui ne serait plus celle du souverain mais, au contraire, la promesse d'un nouvel ordre. Une loi qui ne dépendrait pas de l'exception souveraine, mais qui se transformerait au fil des luttes sociales, en conservant son rapport avec le « pouvoir constituant » et son attitude critique vis-à-vis du pouvoir « constitué⁶ ».

Si les constitutions africaines, comme l'affirme Yengo, mettent en œuvre des « lois qui ne promettent rien », il est nécessaire pour les citoyens africains de les transgresser en affirmant une nouvelle souveraineté populaire. Cela passerait par « le retour de la conscience de soi comme affirmation de la promesse ». En d'autres termes, par des parcours de subjectivation politique s'opposant à l'état d'atomisation produit par l'individualisme néolibéral d'un côté, et par le pouvoir du souverain moderne, avec ses communautarismes, de l'autre. Dans ce cas, la transgression n'est que la transgression de l'ordre de la domination. Elle engendre, au moment où elle advient, un nouveau sujet, qui ne serait « souverain » que dans le sens où il est citoyen – se ressaisissant

5. E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

6. Il serait intéressant, à ce propos de mettre en relation les réflexions de Yengo avec le concept de « pouvoir constituant » d'Antonio Negri. Voir A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Rome, Manifesto Libri, 2002.

Transgression et souveraineté chez Patrice Yengo. Une lecture à partir des Antilles

ainsi du pouvoir dont il s'était laissé dépouiller. On voit ici l'idée d'une transgression émancipatrice, complémentaire à la conquête d'un pouvoir constituant qui rendrait aux citoyens africains leur présence dans le politique. C'est ainsi que la position « excentrée » de Patrice Yengo démontre toute son originalité par rapport à ces critiques de la souveraineté se bornant à en explorer le rapport intime à la violence.

Armando Cutolo
Université de Sienna

LE POINT DE VUE DE STÉPHANIE MULOT

TRANSGRESSION ET SOUVERAINÉTÉ CHEZ PATRICE YENGO. UNE LECTURE À PARTIR DES ANTILLES

Le projet de cette discussion est de considérer les thématiques abordées dans l'ouvrage de Patrice Yengo pour les questionner à partir de la situation des Antilles et de l'Afro-Amérique. En effet, si l'auteur pense la question de la souveraineté à partir de l'Afrique comme continent d'expérience et d'expérimentation de la colonisation, il aborde une thématique récurrente dans tous les espaces ayant été colonisés et dans la pensée post-coloniale. Je propose de questionner les mêmes notions à partir de cet espace antillais qui se différencie des Afriques, car il n'a pas été décolonisé, a été créé par une colonisation fondatrice et non pas imposée après une histoire déjà longue, et s'est développé à travers des politiques d'assimilation.

Selon l'auteur, l'objectif d'une recherche de souveraineté est de transformer les gouvernés et les anciens colonisés en citoyens, acteurs et sujets politiques conscients, capables de transgresser l'ordre et la loi, sans culpabilité, afin de sortir du statut de colonisé et surtout de s'affranchir des masques et des faux-semblants de la colonisation. Évidemment, la présence de ces « masques » fait écho à l'analyse de Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*¹, qui dénonçait déjà l'aliénation intrinsèque et incontournable que produit la colonisation. Le projet fanonien était de dénoncer cette aliénation comme une conséquence psychique de la colonisation et de l'infériorisation du colonisé et de déconstruire l'intériorisation par le colonisé de sa propre infériorisation après des siècles de racisme et de violences structurelles et politiques. Chez Fanon, il n'était pas forcément question de sujet, mais de « conscience » des peuples colonisés, du peuple Noir, de leur histoire et des processus et des dispositifs violents qui les ont menés à cette aliénation. La reconquête de la dignité de l'être Noir constitue alors véritablement l'enjeu du passage à la souveraineté, comme l'explique par ailleurs Norman Ajari².

Dès le premier chapitre, Patrice Yengo rappelle que la transgression de la loi coloniale est indispensable pour parvenir à la souveraineté. Mais comment penser le rapport à la loi, à la norme juridique et à la souveraineté dans le cas des sociétés antillaises qui n'ont pas été décolonisées, mais au contraire ont été assimilées depuis la période coloniale ?

1. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

2. N. Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019.

Autour d'un livre

J'ai beaucoup aimé, dans l'ouvrage, le questionnement sur la manière de considérer le colonisé. Est-ce un Autre ou un semblable? La souveraineté, nous dit Yengo, pourrait consister à se revendiquer comme différent. Dès lors, comment se défaire de la colonialité pour retrouver de la souveraineté, quand on a revendiqué, comme l'a fait Aimé Césaire, un principe d'assimilation pour ne plus être considéré comme « autre » mais comme un « semblable », doté des mêmes droits devant la loi.

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

commune dans l'Hexagone et dans les Outre-mer? Ou, au contraire, faut-il refuser une loi perçue comme coloniale du fait d'une association persistante entre la loi de l'État et la loi du colon? Cette loi serait aliénante, à en croire en tout cas une frange nationaliste de militants qui revendiquent plus de souveraineté politique – si ce n'est d'autonomie politique. Cette question de la souveraineté est en effet réapparue dans le sillage des discours nationalistes, à propos de revendications diverses, et a aussi concerné les champs de la santé et de l'alimentation: revendiquer une souveraineté alimentaire, en cessant l'importation des denrées premières, qui écrase le marché vivrier local et maintient une dépendance néocoloniale vis-à-vis de la France; revendiquer une souveraineté thérapeutique en refusant l'exclusivité des traitements pharmaceutiques et en autorisant les pharmacopées locales.

Dans le chapitre 2 («Ce continent qui rend fou»), Patrice Yengo rappelle que la colonisation, c'est d'abord la négation de l'Autre, de son histoire, de sa culture, de son identité, de ses droits, de sa dignité. Coloniser et dominer, c'est aussi s'autoriser à «dire» le pays colonisé, à parler à sa place et à parler à la place des colonisés. L'Afrique est «dite» par d'autres qu'elle-même car un imaginaire de l'Afrique est construit pour, dans et par la colonisation, à partir de l'Europe, centre du monde, des savoirs et de la culture, définis comme tels par l'Occident. Le projet postcolonial consiste donc aussi à sortir de l'occidentalo-centrisme pour affirmer une pensée subalterne. Penser à partir du centre européen, dans une quête de reconnaissance éternellement insatisfaite, c'est se maintenir dans une pensée productrice d'aliénation, nous alertait déjà Fanon. Donc trouver sa souveraineté serait se penser à partir de soi, dans une conscience de soi – d'un soi collectif et non individuel – et d'une histoire, d'une identité et d'une expérience communes dans et en dehors de la colonisation. Patrice Yengo conclut d'ailleurs l'ouvrage sur la nécessité de faire perdurer des collectifs mis en péril face aux dérives de l'individualisme libéral contemporain.

La colonisation, c'est d'abord la violence faite au corps: au corps colonisé, au corps racisé, au corps dominé. Un corps utilisé, exploité, usé qui permet d'ailleurs aujourd'hui de parler de l'esclavage comme d'un génocide par usure. Un corps démembré, voire explosé, tué, assassiné. Coloniser, c'est disposer du corps de l'Autre qui, parce qu'il est colonisé et dominé, sera racisé. Effectivement, la racisation intervient après la conquête coloniale dont elle justifie les classifications et les catégorisations qui déterminent l'ordre sociopolitique de la colonie. Dans cet ordre politique, la question de la vie et de la mort

Dans les territoires antillais, la loi est donc la loi de la France, votée à Paris en fonction des cadres de la société française, dont certains remettent en question la légitimité sur le sol ultramarin guadeloupéen ou martiniquais. Faut-il la penser dans une forme de continuité républicaine qui supposerait une citoyenneté

devient un jeu morbide, sadique, meurtrier, précise Patrice Yengo : celui du colon qui s'octroie le privilège extraordinaire de laisser vivre ou de faire mourir. Un jeu macabre, qui rend fous et aliénés à la fois le colonisé mais aussi le colon, comme l'avaient déjà montré Césaire ou Fanon.

L'ouvrage de Yengo fait aussi écho au travail d'Achille Mbembe sur la nécropolitique³. L'esclave est non seulement déshumanisé pour être mis à disposition du maître, mais il est aussi chosifié, pour devenir un meuble, une chose privée de statuts, de droits, mais surtout de dignité et de vie. En reprenant les travaux d'Hourya Bentouhami⁴, nous pouvons ajouter que l'homme et la femme racisés sont métamorphosés en corps-doublures par l'esclavage et la colonisation. Le corps de l'esclave est conçu comme une doublure, non pas d'emblée exterminée mais, au contraire, exploitée pour faire tous les travaux (au champ, dans l'habitation, en ville) que le colon et sa famille ne veulent pas faire, ne doivent pas faire. Une doublure éventuellement jetable une fois usée jusqu'à la mort, mais une doublure qui doit rester hors de la scène politique, de la subjectivité, de la dignité et du désir. Dès que la doublure est suspectée d'avoir un désir politique, sexuel, économique, de franchir les frontières de l'ordre et de transgresser la loi coloniale, alors cette doublure doit être violentée, voire détruite, assassinée, violée, explosée, démembrée, déchiquetée pour lui rappeler la place qui est la sienne et celle de son groupe.

On notera, dans l'ouvrage de Patrice Yengo, l'exemple de cet homme tué à la dynamite dont le cadavre démembré est utilisé comme une stratégie de soumission et d'asservissement du peuple colonisé, à travers l'effroi qu'il provoque. Cet acte de démembrement du corps individuel est aussi et surtout une volonté de destruction de toute tentative de transgression, d'insurrection et de souveraineté exprimée par le corps collectif. Le parallèle avec les Antilles est évident : le Général Delgrès, après s'être battu en 1802 contre les troupes napoléoniennes, menées par Richepance, venues rétablir l'esclavage, a préféré se faire exploser avec ses hommes plutôt que de se rendre. Le déchiquetage de Delgrès apparaît aujourd'hui dans l'imaginaire nationaliste antillais comme le symbole de la résistance, mais aussi de la difficulté de retrouver une cohésion politique suite à cet éclatement corporel, social et politique face à la domination. Ce démembrement, à la fois terminal d'un parcours collectif et fondateur du mythe d'une société résistante, est représenté dans les lieux publics à travers des œuvres sculpturales : il est le symbole du clivage du peuple entre ceux qui ont choisi la résistance et le nationalisme d'un côté, et la loyauté envers l'État et sa loi de l'autre. Il souligne le clivage entre la loi – celle de l'État colonial qui, les corps s'en souviennent, a torturé, démembré et désolidarisé le corps collectif – et la loi éventuelle de la nation et du peuple qui doivent chercher cohésion et souveraineté.

Après la nécropolitique, le chapitre 3 interroge la « zoopolitique ». Plus atrocement aboutie que la « biopolitique », elle définit non seulement des humains et des

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

3. A. Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, n° 21, 2006, p. 29-60.

4. H. Bentouhami, *Désobéir aux frontières*, Habilitation à diriger des recherches, Toulouse, Université Toulouse-Jean Jaurès, 2020.

Autour d'un livre

non-humains, des vivants et des morts en sursis, mais elle inscrit en outre l'ordre du vivant et l'ordre des humains et des non-humains dans un cadre qui est celui de la bestialité, de l'animalisation, de la bestialisation des êtres colonisés, racisés et éventuellement esclavisés. Là aussi, le parallèle avec les Antilles est fécond puisque les termes et le langage utilisés pour décrire la population issue du croisement des blancs et des noirs sont directement issus du vocabulaire zoologique, qui imprègne encore toutes les catégories de métissage. Par exemple, on a utilisé « mulâtre » en référence au mulet ; on a utilisé « chabin » et « chabine » en référence au caprin... Toute la terminologie du métissage et des classifications raciales emprunte au vocabulaire zoologique et montre combien il s'agissait de considérer les êtres engendrés par la colonisation comme relevant de l'hybride homme/animal pour rappeler leur bestialité. Elsa Dorlin⁵ a d'ailleurs montré que la bestialisation des hommes et des femmes a permis de justifier l'utilisation de leurs corps comme corps reproducteurs, travailleurs, à exploiter, engrosser ou violer.

Patrice Yengo évoque la jouissance sexuelle morbide recherchée par des actes violents envers les corps des Noirs et des descendants d'esclaves aux États-Unis, dans le cadre des lynchages. Et il faut rappeler que ces lynchages sont effectivement des pratiques de castration, de dévirilisation, de déshumanisation, qui visent à reproduire l'ordre sexo-socio-racial de la colonisation. Il faut encore insister sur le fait que la colonisation et l'esclavage sont la rencontre de plusieurs dominations : politiques, économiques, raciales, sociales, juridiques et sexuelles. L'assassinat de Georges Floyd, véritable lynchage contemporain, a montré la rémanence de ces actes de castration infligés au corps noir masculin⁶. Le passage de l'ouvrage de Yengo sur la chasse aux Noirs africains fait évidemment écho à la chasse aux « Nègres » et aux esclaves marrons fugitifs des plantations. Je voudrais faire référence ici à l'imaginaire antillais qui associe cette chasse

à un animal particulier qu'est le chien, allié du maître dans la chasse aux fugitifs, qui est très présent dans l'imaginaire antillais, que ce soit dans la littérature – on pourrait notamment mentionner *L'esclave vieil homme et le molosse* de Patrick Chamoiseau⁷ – ou dans les contes et les films... L'attribut canin du pouvoir colonial est

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

un élément essentiel de cette domination qui infériorise et, là aussi, déchiquète l'esclave, le Noir, ainsi défini non seulement comme inférieur au maître, mais aussi comme inférieur au chien. Et cette infériorisation zoopolitique est là aussi un aboutissement de la colonisation et de la domination. Il n'est pas anodin que la possession ostentatoire de chiens agressifs soit aujourd'hui représentée dans le monde africain-américain comme un attribut de l'inversion de la domination ou, en tout cas, de l'espoir de cette inversion.

Je conclus avec deux éléments. Le premier, c'est le retour à la loi, que traite le dernier chapitre : « La loi et le rapport à la loi ». La loi s'exerce non seulement parce qu'elle est énoncée par un pouvoir central, juridique, sur lequel s'articule l'État et se bâtit la Nation

5. E. Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2009.

6. Voir S. Mulot, « Georges Floyd : lynchage local, violences globales » [en ligne], Mediapart, 6 juin 2020, <<https://blogs.mediapart.fr/stephanie-mulot/blog/060620/george-floyd-lynchage-local-violences-globales>>, consulté le 8 décembre 2023.

7. P. Chamoiseau, *L'esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997.

Transgression et souveraineté chez Patrice Yengo. Une lecture à partir des Antilles

en fonction d'un socle commun de règles. En l'occurrence, en France, le Code civil napoléonien a construit un pouvoir très patriarcal au niveau de l'État, des institutions et des familles. Lacan a montré que la loi s'exerce et se met en pratique parce qu'elle est intériorisée – je dirais même incorporée – et transmise aux enfants par leurs parents, *a priori* par le père mais aussi par les mères, au nom du père, quand il n'est pas là. Or, dans les sociétés post-esclavagistes, se pose la question de l'intégration de la loi dans les familles matrifocales, qui ont d'abord hérité du Code noir qui privait les géniteurs masculins de statut paternel, de tout droit et de toute filiation. La loi n'est pas celle du père, mais celle du maître/État *via* la mère et son rapport fusionnel à l'enfant sans tiers séparateur. Patrice Yengo affirme que « la loi barrée par la toute-puissance du désir constitue la souveraineté ». Mais de quelle loi s'agit-il ? Cette comparaison Afrique/Antilles impose de s'interroger sur la façon dont les citoyens s'approprient le rapport à la loi, quitte à la transgresser pour leur souveraineté. Faut-il comprendre tous les actes de transgression de la loi comme des stratégies d'obtention de souveraineté, ou comme le refus d'un cadre contraignant qui a soit été trop imposé (par l'État), soit pas assez (par les familles) ? Les manifestations multiples de refus de la loi (y compris récemment de l'obligation vaccinale) aux Antilles traduisent-elles une recherche de souveraineté et d'autonomie, ou une intolérance à la frustration et à la contrainte politique ?

Deuxième élément de conclusion : celui de la « négropolitique ». L'accès à la souveraineté peut-il se faire sans passer, là aussi, par la violence comme acte de transgression ? Construire sa souveraineté serait non seulement transgresser l'ordre de la domination, du pouvoir et de la loi qui bénéficient essentiellement aux colons et aux élites. Mais est-ce aussi détruire cet ordre colonial par la violence ? Fanon estimait que la seule façon de sortir de la colonisation, de retrouver de la dignité et de se défaire du racisme devenu armature de la société – voire de la souveraineté – était de recourir à la violence, dans ce que Norman Ajari appelle une « négropolitique⁸ ». Pour autant, le système colonial s'y oppose en condamnant et en réprimant toute suspicion de comportement violent, y compris quand il s'agit d'un acte défensif. Interdire tout droit à se défendre de la part des dominés, nous explique Elsa Dorlin⁹, établit le droit des agents de l'État de violenter, de torturer et d'assassiner en toute légalité. Quand le racisé, l'ancien colonisé, l'ancien esclavisé adoptent un comportement qui risque d'être interprété comme étant violent, l'association entre « race et soupçon de violence » suffit à réitérer un ordre de domination inscrit dans l'ordre colonial, racial et sexiste. Nier aux personnes dominées et violentées le droit de se défendre permet alors de les exécuter en pleine rue, en pleine jouissance sadique – jusque devant les caméras – et en toute impunité, comme ce fut le cas pour George Floyd. Tentative macabre d'étouffer toute transgression, réitérée et pour une fois sanctionnée par la foule et la justice.

Stéphanie Mulot

Université Toulouse-Jean Jaurès,
Centre d'étude et de recherche travail, organisation, pouvoir (CertoP)

8. N. Ajari, *La dignité ou la mort...*, *op. cit.*

9. E. Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

Autour d'un livre

LA RÉPONSE DE PATRICE YENGO

D'UN RÉEL DE LA LOI ET DE SON SEMBLANT. RETOUR SUR L'ORDRE DE LA TRANSGRESSION

*« L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu
n'est pas le temps homogène et vide,
mais le lieu saturé d'"à-présent". »*

Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*,
thèse XIV, Paris Gallimard, 2000.

Apprendre et réapprendre à interroger ses propres certitudes, telle est la leçon que livre la lecture de ces quatre richissimes contributions qui sont autant de commentaires et d'interprétations de ce concept hermétiquement oxymorique, « l'ordre de la transgression », qu'une incitation à poursuivre la réflexion. Et cela, tant pour échapper aux stérilités générées par des tropismes académiques trop marqués que pour revenir à la question de l'exercice du pouvoir à partir de la Loi, comme utopie harmonique de la société dont l'accomplissement est inscrit non dans sa réalisation mais dans sa promesse. Il ne s'agit donc pas, dans les limites de cette réponse, de réagir à chaque contribution mais de surfer sur l'horizon tracé par chacune d'elles afin de définir une ligne de fuite qui renvoie à la possibilité d'un exorcisme des illusions uchroniques que les pouvoirs politiques ne cessent de nous imposer à travers la spectralité des événements traumatiques du passé.

On l'aura compris, le point de départ de ma réflexion est l'horizon que trace Carl Schmitt à propos de la souveraineté qu'il définit, en ouverture de *Théologie politique*, par rapport à l'état d'exception dont les termes souvent évoqués sont les suivants : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle¹. » La notion d'état d'exception est essentielle à la compréhension du fonctionnement des États « modernes » dans lesquels le souverain s'accorde le droit de prononcer le moment de cette exception. Si l'état d'exception est une disposition qui autorise le souverain à suspendre la loi dans le cas où l'ordre politique est menacé, les mesures exceptionnelles prises participent d'un droit tout aussi exceptionnel qui donne à celui-ci le pouvoir de mettre en suspens les libertés publiques. Dans cette optique, l'exception est présentée comme momentanée, inhabituelle, inattendue, voire anormale. Ce n'est donc pas une infraction à l'ordre juridico-politique mais un passage, limité dans le temps, à la frontière du droit et du non-droit, qui ne saurait être confondu avec une transgression, les dérives observables n'étant que des bavures à inscrire sur la liste des entorses circonstancielles. Ce qui aura permis à certains politologues et juristes d'inclure Guantánamo ou Abou Ghraïb parmi ces entorses afin d'absoudre le gouvernement américain des crimes qu'il était en train de commettre en Irak et de le préserver dans la généalogie démocratique de sa complétude

1. C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988 [1922].

D'un réel de la loi et de son semblant. Retour sur l'ordre de la transgression

constitutionnelle. Or ni Guantánamo ni Abou Ghraib ne sont des aberrations ou des formes accidentelles d'une gouvernance de crise; ils sont typiques de ces États qui, se voulant «exceptionnels» dans leur exceptionnalité même, n'ont de cesse de justifier théologiquement leur politique extérieure pour se passer de la loi internationale, voire de leur propre loi, et entrer en croisade contre le Mal, l'axe du mal. Se ranger soi-même dans le camp du Bien est une autre façon de dire qu'il n'est de conquête hégémonique qui ne repose sur une construction apologétique agressive et dogmatique.

À situation exceptionnelle, mesures exceptionnelles donc. Évoquées comme une nécessité liée au maintien de l'ordre public, justifiées par l'urgence, ces mesures pourront toujours compter sur les instances juridiques qui sauront les vêtir d'oripeaux suffisamment conformes au droit pour être inscrites dans la durée, sous forme de loi (*Patriot Act*) mais sans garanties constitutionnelles. Il apparaît clairement que la guerre est l'urgence souvent alléguée pour instaurer l'exceptionnalité. Ce qui en fait *de facto* une source féconde pour l'analyse des rapports de pouvoir. Michel Foucault l'a bien compris, lui qui a su renverser la célèbre formule de Clausewitz en affirmant que «le pouvoir, c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. Et à ce moment-là, on retournerait la proposition de Clausewitz et on dirait que la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens²».

De ce retournement axiomatique découle un double corollaire. Le premier, avancé par Foucault lui-même, concerne le pouvoir tel qu'il s'exerce dans les sociétés étatiques, dont le point d'ancrage est «un rapport de force établi à un moment donné, historiquement précisable, dans la guerre et par la guerre³».

Le second peut être déduit de la 8^e thèse de *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin, à savoir: «La tradition des opprimés nous enseigne que "l'état d'exception" dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation⁴.» Dès lors que l'exception devient la règle, le pouvoir se fait vraiment souverain puisqu'il a le loisir de passer outre les règles qu'il a lui-même édictées, de les transgresser, au point d'infirmer l'argument de théologie politique développé par Carl Schmitt sur la souveraineté à partir de l'exceptionnalité du miracle comme manifestation de la toute-puissance divine qui peut ainsi suspendre les lois de la nature⁵. L'observation est juste mais la conclusion l'est moins, car il existe une très grande différence entre les deux formes de souveraineté.

Dans la souveraineté politique, une fois suspendue, la loi cesse d'être active pour tout le monde sauf pour le souverain qui peut enfreindre la suspension qu'il a lui-même décrétée, comme on l'a vu récemment avec le scandale des *partygates* qui ont éclaboussé Boris Johnson lors de la pandémie du Covid-19. Alors que Dieu ne change pas les règles au cours de la partie qu'il mènerait avec l'humanité et s'il se permet de les modifier,

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

2. M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». Cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 15-16.

3. *Ibid.*, p. 16.

4. W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, op. cit., p. 697.

5. C. Schmitt, *Théologie politique*, op. cit.

Autour d'un livre

notamment dans le cas du miracle, c'est juste pour gratifier une personne et une seule, dans la temporalité de sa demande, pour sa foi, cette croyance spécifique que rien ne garantit (*Credo quia absurdum*). On peut même être amené à dire que c'est la puissance de la foi de l'orant qui abolit la loi dans le miracle, comme dans l'épisode rapporté dans l'Évangile (Luc 8: 43-48) de cette femme qui, ne pouvant accéder à Jésus dans la foule immense, fut guérie par le simple fait de vouloir juste toucher son habit.

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

Chez Walter Benjamin, l'exception ne relève pas d'un moment spécifique mais d'une condition inhérente au fonctionnement du pouvoir étatique. Tel est au demeurant le point de départ de la recherche de Giorgio Agamben sur la souveraineté⁶, qui prolonge à nouveaux frais l'essentiel de ce que Walter Benjamin a développé sur l'état d'exception, en s'appesantissant un peu plus sur son caractère permanent.

Pour lui, en effet, nous vivons dans des États d'exception permanents dont l'essence biopolitique, développée à partir de Foucault, est la vie nue. *Nomos* d'une modernité dont le camp est devenu le modèle de l'ordinaire du pouvoir, la vie nue est une vie livrée à la toute-puissance d'un souverain qui peut en disposer à sa guise, jusqu'à la détruire impunément. Or s'il est un univers où des humains se sont octroyé le pouvoir de transformer la vie d'autres humains en vie nue, et cela bien avant les camps de concentration, les préfigurant même d'une certaine façon, ce sont bien les chemins de la traite et les colonies.

Voilà peut-être pourquoi on pouvait se passer de la référence explicite à Agamben. Plus heuristique selon moi aurait été de prendre appui sur la profanation, un de ses apports les plus originaux, qui inscrit directement la transgression dans le rapport au sacré⁷. Car, contrairement à la vulgate religieuse, la profanation ne concerne pas Dieu mais le sacré. Profaner signifie, avant tout, porter atteinte au sacré pour s'en affranchir. Quoi de plus sacré que soi-même comme humain? L'humanité est en effet cette part que l'on partage avec son semblable, cet autre humain, qui trace avec nous la frontière de l'espèce au-delà de laquelle tout devient in-humain. Or la colonisation entame sa souveraineté en dressant un catalogue, tout en horreurs, de ces affranchissements dont l'événement du 14 juillet 1903 relaté dans le livre devient paradigmatique de ces violences profanatoires.

Ainsi se veut souverain le sujet qui, dans la sécularisation du monde actuel, peut porter atteinte à l'humanité de l'autre humain en la profanant. D'où l'interrogation que soulève Michel Foucault dans sa préface à la transgression en hommage à Georges Bataille: «Une profanation dans un monde qui ne reconnaît plus de sens positif au sacré, n'est-ce pas à peu près cela qu'on pourrait appeler la transgression⁸?», révélant du même coup que la souveraineté définie à partir du couple profanation/transgression peut se passer de la suspension de la loi comme théorème. Du fait que, dans le rapport à la loi, la transgression est la preuve d'un souverain dont la puissance ne se laisse jamais

6. G. Agamben, *État d'exception. Homo sacer, II, 1*, Paris, Seuil, 2003.

7. G. Agamben, *Profanations*, Paris, Rivages poche, 2009.

8. M. Foucault, «Préface à la transgression», in M. Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 262

D'un réel de la loi et de son semblant. Retour sur l'ordre de la transgression

limiter ni dans le temps ni dans aucune forme singulière de la vie sociale, se réaffirmant sans cesse chaque fois qu'une limite est atteinte.

Une telle conceptualisation de la souveraineté représente le point de vue d'un pouvoir politique affranchi de la loi (dont pourtant il se revendique) qui prend pour référence son propre dysfonctionnement pour définir *ex negativo* la société (d'en face) à partir de la notion d'in-humanité, condition *sine qua non* de la sur-humanité principielle de ces grands autres qui en assurent la représentation ou la direction et avec lesquels toute forme de relation, d'échange disparaît (les nazis dans les camps de concentration, les maîtres dans les sociétés esclavagistes ou dans les colonies).

L'ordre qui surgit de ce système n'est pas celui du désordre, loin s'en faut, mais celui de la limite à franchir continuellement, un ordre de l'imprédictibilité, bref du chaos, au sens que lui donnent les physiciens et qui se laisse déduire, dans le cas du 14 juillet 1903, comme celui d'une souveraineté qui, bien que déterminée par les conditions qui lui ont donné naissance, génère chez tous ceux qui l'assument des comportements imprévisibles. L'exemple de Malone qui apparaît dans le livre peut être complété par celui du Caligula de Camus qui s'écrit dans une tirade : « L'exécution soulage et délivre [...]. On meurt parce qu'on est coupable. On est coupable parce qu'on est sujet de Caligula. Or, tout le monde est sujet de Caligula. Donc, tout le monde est coupable⁹. »

Dans ce cadre, la culpabilité cesse d'être la transgression d'une règle quelconque, d'une loi bien définie, pour se transformer en une tare congénitale, un péché originel, autrement dit, la propriété intrinsèquement négative de ceux et celles dont la faute, établie avant tout préjudice, relève uniquement de leur présence dans le monde et plus précisément dans le même espace que le maître, un espace conçu et désormais organisé comme un territoire où l'identité à soi des sujets est désormais incluse dans l'humeur atrabilaire de celui-ci.

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

Rendre compte de cette situation dans la « tradition des opprimés », selon le mot de Walter Benjamin¹⁰, consiste à montrer que les sociétés étatiques africaines telles que nous les connaissons actuellement puisent leur origine, avant tout, dans la fureur guerrière de la conquête coloniale. Cela ne veut pas dire que ces sociétés ne se soient pas défendues, bien au contraire, même si la pénétration coloniale s'étant faite de manière inégale, certaines parties du continent se sont révélées plus accueillantes pour les nouveaux arrivants comme l'avait été, trois siècles plus tôt, le royaume du Kongo dont le roi Afonso I^{er} s'était même converti au christianisme. Toujours est-il qu'aucune de ces sociétés, des plus accueillantes aux plus hostiles, n'a été épargnée par ces guerres coloniales et impériales d'une grande violence asymétrique, dont les sociétés étatiques qui en sont issues portent les stigmates qu'éclaire leur souveraineté d'une fluorescence toujours plus morbide. En effet, la violence coloniale, sous ses formes archétypiques, est une sortie permanente du droit tout en se revendiquant du droit. Pure manifestation de l'arbitraire, elle déborde ses propres finalités pour ne se manifester qu'en tant que simple vouloir, marquant ainsi de sa présomption légale

9. A. Camus, *Le Malentendu*, suivi de *Caligula*, Paris, Gallimard, 1944, acte II, scène 9, p. 47.

10. W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, *op. cit.*

Autour d'un livre

l'existence d'un ordre injustifiable qui autorise tout ou presque à ses agents, chez qui la contrition se dissipe dans la faute. C'est en cela que cette violence fait jurisprudence et devient fondatrice d'un ordre, d'une société où, pour reprendre une boutade de Sony Labou Tansi, seule la mort se porte bien. La mort, faut-il le rappeler, est la forme que prend le rapport à soi d'un élément en manque de parole, surtout dans les conditions où même la parole dominante cesse d'être interprétable, n'ayant aucun motif à fournir, aucune raison à donner, sinon d'être la raison de son action, entendue comme raison performative chargée de faire ordre. Un ordre qui lui a survécu, comme le montre si bien Ambroise Kom avec l'exemple du Cameroun, dans ces sociétés africaines de culture orale mais totalement privées de parole où le droit fondé sur l'arbitraire a toujours légitimé le pouvoir. Ce que les écrivains africains ont su rendre compte de bien meilleure façon que les professionnels des sciences sociales.

Le rôle déterminant de l'Afrique dans l'économie politique de la domination à l'échelle mondiale se situe bien là, dans les enjeux révélés par cette approche de la souveraineté qui l'ont transformée en un vaste laboratoire d'expérimentation à ciel ouvert permettant d'exemplifier une certaine conceptualisation de l'ordre du pouvoir afin d'en tirer des enseignements à promouvoir sous d'autres latitudes. Le génocide des Herero et des Nama que Hannah Arendt cite comme prélude à la Shoah en est l'illustration¹¹. Tout comme la guerre sociale contre les délinquants, les pauvres et les couches prolétarisées générée par l'industrialisation forcée de l'Europe en est une autre.

Ce n'est pas « réduire « colonisateurs » et « colonisés », « Européens » et « Africains », à des entités homogènes, distinctes, et radicalement différentes ou « autres » par nature » que de rappeler combien l'expansion du capitalisme à l'échelle mondiale, par la traite, le commerce triangulaire puis la colonisation, ne procédant que par « la violence de pure force¹² », a résilié tout échange entre les sujets qu'il a mis en contact, en diluant leurs expériences personnelles dans l'histoire d'une rencontre qui n'a pas eu lieu. Car toute rencontre engage l'éthique des sujets mis en présence dans une expérience commune

de la traversée de l'histoire qui contient toujours le mystère de sa réalité ultérieure, celle de son devenir dont elle est la consécration.

Alors désexotiser l'historicité du politique en Afrique ? Pourquoi pas ! Encore faut-il savoir que c'est une histoire qui n'appartient pas exclusivement à ce continent et qu'il faut remonter

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81
signes espaces compris.**

aux sources de l'exotisme en histoire contemporaine qui est au départ celle du contexte des grandes expéditions maritimes européennes et de la « découverte » de l'Amérique.

Au pape François venu dans la province canadienne de l'Alberta, en avril 2022, demander pardon pour les abus commis au nom de l'Église catholique avec la destruction culturelle et l'assimilation forcée des Autochtones, les associations des « premières nations » du Canada n'ont eu de cesse de rappeler que l'enjeu n'était pas tant l'effectivité de ces violences que leur origine qui a trouvé dans la doctrine de la découverte les raisons de sa légitimation. Cette doctrine décrétée un an après l'arrivée de Christophe Colomb dans le « Nouveau Monde » avait été consacrée par « les bulles papales »,

11. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Points, 2010 [1951].

12. W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, op. cit.

D'un réel de la loi et de son semblant. Retour sur l'ordre de la transgression

grâce au concept de *terra nullius* (terres vacantes, n'appartenant à personne), qui a justifié la saisie des terres appartenant aux peuples autochtones jugés inaptes, du fait d'un niveau de civilisation considéré comme insuffisant, à revendiquer ces terres et leurs ressources. C'est le même argument avancé par Victor Hugo, trois siècles plus tard, pour justifier la colonisation et le droit des pays colonisateurs de s'emparer de ces terres, sans propriétaires donc sans occupants¹³.

Pourtant, même dans ces situations où l'autre cesse d'être un semblable pour devenir un tout Autre, on ne peut éluder cette indication fondamentale : quelle que soit l'interprétation que l'on se donne de la souveraineté, celle-ci n'est éprouvée que dans un espace relationnel de domination en rapport avec une édicition spécifique de la loi qui exempte celui qui a contribué à l'instituer. C'est cette relation spécifique à la loi qui prend sens dans l'ordre de la transgression et qui montre que s'il y a de l'autre dans la transgression, celui-ci reste prisonnier de cette loi qui l'assujettit à une méconnaissance de cette même loi.

C'est pourquoi, dans le pari de l'ordre de la transgression, la radicalité réside dans un accomplissement de la loi qui ne peut se satisfaire que dans la promesse et non dans un achèvement hypothétique qui d'emblée la condamne. Ce qui revient à dire qu'il n'y a accomplissement de la loi que dans la promesse ouverte sur l'ordre de son désir et non sur son désir d'ordre. Ceci invite le sujet à opérer un changement de perspectives et, par conséquent, à voir dans ce chiasme la possibilité d'un accès à la vérité de la loi. Car la vérité vers laquelle loi et transgression de la loi font signe, c'est l'ouverture à la réalité du pouvoir qui définit le sens ultime de la souveraineté en rapport avec les finalités de la loi ajustée, d'un côté à la toute-puissance qu'elle accorde, de l'autre à la promesse qu'elle exalte et soutient. Si le souverain qui fait l'expérience de la transgression énonce la vérité du pouvoir comme désir de toute-puissance, ne manquant en cela d'exemples pour s'en prévaloir, la loi est par contre perçue du côté des dominés certes comme une énigme, mais aussi comme une promesse. Voilà pourquoi le projet de sa réalisation est régi par un affrontement quasi permanent entre deux conceptions divergentes, entre les gestionnaires de la loi dont la volonté est de s'en démarquer, en la bafouant, et ceux et celles qui luttent pour que celle-ci soit appliquée. Et pour cela, nul besoin d'aller en Afrique pour s'en faire les témoins, les dérives observables en France, depuis la crise des gilets jaunes et des retraites jusqu'aux choix engagés dans le cadre de la lutte antiterroriste ou de la politique d'immigration, le rappellent quotidiennement. La souveraineté populaire ne concerne même plus les citoyens en tant que tels, mais uniquement un certain mode d'être du citoyen, la manière qu'a le pouvoir de le mettre en situation, notamment lors des consultations électorales dont les résultats seront, de toute évidence, vite délaissés pour de contestables sondages invoqués pour mieux s'affranchir des principes de l'État de droit.

Si, comme nous l'avons entrevu plus haut, ce n'est pas par une volonté divine qu'intervient le miracle mais par la foi de l'orant lui-même dont la puissance permet de suspendre la loi naturelle en activant la toute-puissance du divin, c'est donc bien la

**Attention aux mots longs avec
césure ce ne sera pas bô 81-
signes espaces compris.**

13. V. Hugo, « Discours sur l'Afrique », in V. Hugo, *Actes et paroles IV*, cité dans *L'ordre de la transgression*, p. 61.

Autour d'un livre

foi qui, au niveau de l'expérience de l'inattendu, fait force de loi; ce dont rend compte l'expression « une foi à déplacer les montagnes ». Pourquoi n'en serait-il pas de même en ce qui concerne cet autre souverain qu'est constitutionnellement le peuple? Que la foi de l'orant ou la volonté du peuple fassent force de loi, voilà peut-être le cœur du scandale, contre lequel le pouvoir ne peut opposer que la loi de l'ordre qui n'est jamais qu'un commandement de pure forme ne reposant que sur des injonctions paradoxales: « Fais ce que tu veux mais tu n'es libre que d'obéir. » Injonctions qui étaient déjà d'actualité sous le régime du III^e Reich et que Johann Chapoutot a si bien débusquées dans la méthode managériale du général SS Reinhard Höhn (1904-2000)¹⁴ et qui sont encore émises dans l'administration des entreprises actuelles. D'où il appert que l'ordre de la transgression pose la question de l'exercice du pouvoir au-delà de l'antagonisme entre autoritarisme et démocratie libérale, en éclairant leur identité commune qui ne se réalise qu'à travers leurs oppositions où se joue l'opération hégélienne de « l'identité des contraires ».

Patrice Yengo

Université de Brazzaville,
Institut des mondes africains (Imaf),
EHESS

14. J. Chapoutot, *Libres d'obéir. Le management, du nazisme à aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2020.