

POLITIQUE AFRICAINE



Violences ordinaires

**PAS D'ALTERNANCE
EN CASAMANCE ?**

**L'AFRIQUE DU SUD
ET LE NEPAD**

KARTHALA

91

N° 91 - OCTOBRE 2003



TRIMESTRIEL

POLITIQUE AFRICAINE

Violences ordinaires

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

POLITIQUE AFRICAINE

RÉDACTION

Université Paris-I. Centre d'études juridiques et politiques du monde africain.
9, rue Malher, 75181 Paris Cedex 04.

Tél.: 01 44 78 33 23. Fax: 01 44 78 33 39.

e-mail politique.africaine@univ-paris1.fr

site Internet <http://www.politique-africaine.com>

Rédacteur en chef Roland Marchal.

Conseil de rédaction Giorgio Blundo, Roger Botte, Daniel Compagnon, Jean Copans, Mariane Ferme, Pierre Janin, Bruno Losch, Ruth Marshall-Fratani, Christine Messiant, Zekeria Ould Ahmed Salem, Didier Péclard, Janet Roitman.

Rédaction Roger Botte, Daniel Compagnon, Didier Péclard, Janet Roitman.

Secrétaire de rédaction Sylvie Tailland.

Assistante Sylvie Causse-Fowler.

Directeur de la publication Richard Banégas.

La revue **POLITIQUE AFRICAINE** est publiée par l'Association des chercheurs de politique africaine (président, Richard Banégas ; trésorière, Céline Thiriot). Avec le soutien de l'UPRESA « Mutations africaines dans la longue durée » (Université Paris-I), du Centre d'études et de recherches internationales (Fondation nationale des sciences politiques), du Centre d'études d'Afrique noire (Institut d'études politiques de Bordeaux), de l'Institut de recherche sur le développement (IRD-ORSTOM) et de l'Afrika Studiecentrum de Leiden (Pays-Bas).

Avec le concours du Centre national de la recherche scientifique et du Centre national du livre.

POLITIQUE AFRICAINE est une revue à comité de lecture. Elle évalue aussi les textes rédigés en anglais, en espagnol et en portugais. Les opinions émises n'engagent que leurs auteurs. La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont confiés et se réserve le droit de modifier les articles pour des raisons éditoriales.

ÉDITION, VENTES ET ABONNEMENTS

Karthala, 22-24, boulevard Arago, 75013 Paris.

Tél.: 01 43 31 15 59. Fax: 01 45 35 27 05

e-mail karthala@wanadoo.fr site Internet <http://www.karthala.com>

Bulletin d'abonnement et bon de commande en fin d'ouvrage.

Prix au numéro: 19 €

Commission paritaire n° 63405.

© Éditions KARTHALA, 2003.

Conception graphique Ghislaine Garcin.

© ILLUSTRATION DE L'OUVERTURE « L'EFFROI » (DÉTAIL), BLAISE BANG, CAMEROUN

■ LE DOSSIER

Violences ordinaires

- 5** **VIOLENCES ORDINAIRES, VIOLENCES ENRACINÉES, VIOLENCES MATRICIELLES**
Pierre Janin et Alain Marie
- 13** **LA VIOLENCE FAITE À L'INDIVIDU (LA COMMUNAUTÉ AU RÉVÉLATEUR DE LA SORCELLERIE)**
Alain Marie
- 33** **VIVRE ENSEMBLE OU LA DOULEUR D'ÊTRE « EN GRANDE FAMILLE »**
Pierre Janin
- 51** **LES VIOLENCES ORDINAIRES ONT UNE HISTOIRE : LE CAS DU TCHAD**
Claude Arditi
- 68** **GUERRE DES LOYERS DANS LES BIDONVILLES DE NAIROBI**
Marie-Ange Goux
- 83** **« MAMAN BAT PAPA » : LA LOI SUR LA VIOLENCE DOMESTIQUE À SOPHIATOWN, JOHANNESBURG**
Julia Hornberger

■ CONJONCTURE

- 101** **PAS D'ALTERNANCE EN CASAMANCE ? LE NOUVEAU POUVOIR SÉNÉGALAIS FACE À LA REVENDICATION SÉPARATISTE CASAMANÇAISE**
Vincent Foucher
- 120** **LA POLITIQUE SUD-AFRICAINE ET LE NEPAD : CONTRADICTIONS ET COMPROMIS**
Ian Taylor

■ MAGAZINE

- 139** **DÉBAT DIRE LA RACE ET L'ESPACE DANS UNE ZONE FRONTALIÈRE DE L'AFRIQUE DU SUD**
David Coplan
- 155** **TERRAIN. LES CHERCHEURS D'OR ET LA CONSTRUCTION D'IDENTITÉS DE MIGRANTS EN AFRIQUE DE L'OUEST**
Tilo Grätz

■ LECTURES

- 171** **AUTOUR D'UN LIVRE. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, d'Achille Mbembe, par Jacques Pouchepadass, Mariane Ferme, Yves Alexandre Chouala et Juan Obarrio.**
- 195** **LA REVUE DES LIVRES**
- 206** **LA REVUE DES REVUES**
- 212** **ABSTRACTS**

PAR PIERRE JANIN ET ALAIN MARIE

INTRODUCTION AU THÈME

VIOLENCES ORDINAIRES, VIOLENCES ENRACINÉES, VIOLENCES MATRICIELLES

La violence est un sujet brûlant, *a fortiori* dès lors que l'on traite de l'Afrique à propos de laquelle, selon les mouvements de balancier de l'africanisme autorisé, il convient tantôt d'être Cassandra (l'« afro-pessimisme » des amis consternés de l'Afrique), tantôt d'être Pangloss (l'« afro-optimisme » des amis encourageants de l'Afrique). Mais, entre les guerres « tribales », « ethniques », « civiles » ou même « lignagères », d'une part, et l'Afrique de la convivialité, de la solidarité, de l'ingéniosité des pauvres et des miracles quotidiens de l'économie populaire, d'autre part, faudrait-il donc choisir ? Et au nom de quelle position d'extériorité en surplomb ? Ne convient-il pas au contraire, plus modestement, d'observer et d'écouter les Africains eux-mêmes et de prendre acte de ce que, sur tous ces thèmes, ils ont, eux, une position beaucoup plus réaliste, donnant toute sa place à la pensée de l'ambivalence et au juste refus des alternatives abusivement simplificatrices ?

Ainsi de la violence (la coercition morale ou physique « légitimée » par le droit du plus fort) dont on pourrait dire qu'en Afrique elle est la forme et l'instrument privilégiés de l'exercice du pouvoir institué et, par conséquent, de la lutte pour sa conquête et son contrôle, tandis qu'en face, « en bas », le peuple des villages et des villes, culturellement enfermé dans des traditions de respect révérencieux à l'égard de l'autorité sous toutes ses formes, n'aurait d'autre issue que la soumission fataliste, le consentement stipendié, les micro-stratégies de l'entrisme à petits pas, les « tactiques » de résistance passive ou indirecte, la débrouillardise « informelle » ou les soudaines poussées du

désespoir révolté, aussitôt réprimées par le pouvoir ou bien dévoyées par des entrepreneurs politiques plus chefs de guerre ou de faction que leaders populistes...

VIOLENCES ORDINAIRES : VIOLENCES ENRACINÉES

Dès son numéro inaugural, *Politique africaine*¹ invitait, contre la tendance à privilégier la scène étatique, à comprendre « la politique en Afrique noire » du point de vue d'une anthropologie du « politique par le bas² ». En s'inspirant de Foucault, il s'agissait de privilégier l'analyse des « dispositifs » qui « fonctionnent en sous-main », parce qu'ils sont immergés dans l'épaisseur des rapports sociaux ordinaires où ils produisent de la discipline et de la surveillance, contribuant ainsi à une « microphysique du pouvoir » dont on peut dire, pour le propos du présent dossier, qu'elle est indissociablement une « microphysique de la violence », si l'on considère que « là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance » (Foucault), donc de la violence du pouvoir contre la violence de résistance.

Et en effet, peu après, sous un intitulé percutant, « le pouvoir de tuer », *Politique africaine* décrivait d'abord l'extrême violence administrée « sans idéal politique ou idéologique³ » par les rebelles révolutionnaires de 1978-1981 dans l'est du Tchad, puis faisait une large place à un témoignage sur les méthodes staliniennes de coercition politique dans la Guinée de Sekou Touré, dont le régime, appartenant à la catégorie des « patrimonialismes sanglants du continent africain », semblait pouvoir être utilement analysé à partir de « l'hypothèse totalitaire⁴ ». L'attention était également attirée sur l'intérêt qu'il y aurait, pour mieux comprendre « la violence qui afflige les sociétés africaines⁵ », à ne pas se contenter de tenir pour acquis que, ici plus qu'ailleurs, « l'état de guerre est sous-jacent au politique », ce qui s'explique en grande partie par la traite des esclaves, par « l'ascendance coloniale de bien des violences contemporaines » et par l'exercice de la coercition étatique dans un contexte de mise en dépendance de l'Afrique. Il convenait en effet de considérer aussi que « la violence dont se chargent les relations politiques *stricto sensu* n'est pas dissociable de celle qui imprègne l'ensemble des rapports sociaux », ce qui porte l'attention sur les « microprocédures » de pouvoir, donc de violence, dont on peut soutenir qu'elles sont enracinées dans la longue durée historique, autrement dit dans la culture⁶.

Ainsi, la piste était ouverte pour l'analyse de la violence enracinée dans la longue durée historique cristallisée dans la culture. Dans cette perspective, J.-F. Bayart évoquait la thèse du philosophe africain Kwasi Wiredu « reliant l'autoritarisme politique à un autoritarisme sociétal récurrent, à un *grass roots*

authoritarianism », et donnait l'exemple de ces violences ordinaires qui préfigurent et répercutent la brutalité de la compétition politique : les châtiments corporels dont usent et abusent instituteurs⁷, marabouts et parents, ou le déchaînement des affrontements dans le monde occulte où combattent sorciers et « guérisseurs ». À quoi l'on peut ajouter l'extrême violence des foules ameutées contre les petits voleurs, tantôt découpés à la machette, tantôt « braisés » ou brûlés à la soude caustique. Bien sûr, cette violence populaire est aussi liée à celle des conditions de survie au jour le jour (le moindre vol est une catastrophe). Mais on peut néanmoins s'interroger sur l'insensibilité apparente des foules agglutinées autour d'un corps supplicié, surtout quand de jeunes enfants y sont amenés comme à une attraction foraine...

Certes, nul ne peut ignorer « qu'institutionnalisée ou non, [la violence] est la chose la mieux partagée sous toutes les latitudes ». Mais faut-il pour autant, afin d'éviter le piège culturaliste, « dissoudre les phénomènes de violence dans un type d'explication universelle⁸ » ? N'y a-t-il pas, concurremment avec la violence politique et la violence économique, l'une et l'autre porteuses de violences sociales, des surdéterminations plus souterraines qui, ancrées dans la longue durée des fondements culturels des rapports sociaux et des habits, seraient le terreau, la toile de fond des violences sociales et politiques ?

Ainsi en irait-il des croyances et des pratiques relatives à la sorcellerie dont la violence mortifère est bien réelle, on l'oublie trop souvent, et dont on ne peut guère contester qu'il s'agisse d'un « trait culturel » par excellence, puisqu'elle ne semble pas avoir de cause exogène repérable et que, au contraire, elle constitue

1. *Politique africaine*, « La politique en Afrique noire : le haut et le bas », n° 1, janvier 1981.

2. J.-F. Bayart, « Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode », *ibid*, pp 53-82.

3. P. Doornbos, « La révolution dérapée. La violence dans l'est du Tchad (1978-1981) », *Politique africaine*, n° 7, septembre 1982, pp. 5-13.

4. J.-F. Bayart, « L'aveu sous les tropiques », *ibid*, p. 16.

5. J.-F. Bayart, « Microprocédures », *ibid*, pp 40-42.

6. Car « une culture est historique avant d'être culturelle », en ce sens qu'elle n'est « pas un réservoir de représentations constantes [...], mais réactualisation permanente de ces représentations dans le contexte d'une situation historique donnée ». J.-F. Bayart, « Le politique par le bas en Afrique noire... », art. cit., p. 57.

7. Dans le même numéro, C.-M. Toulabor observait qu'au Togo la violence à l'école, avec l'usage coutumier des châtiments corporels par le maître, appelait une violence de « résistance » de la part des élèves, mimétique en quelque sorte, puisque pouvant « épouser les formes de la violence qui l'a engendrée » (avec embuscades, passages à tabac...). Mais « plus couramment pratiquée » est la violence occulte de la sorcellerie qui contraint le maître, lui aussi pris dans ce « *common knowledge* » culturel, à se « blinder » à son tour de protections magiques. Voir « La violence à l'école : le cas d'un village au Togo », *Politique africaine*, n° 7, septembre 1982, pp 43-49.

8. J.-F. Bayart, « Microprocédures », art. cit., p. 40.

l'un des schèmes *a priori* d'une interprétation rationnellement déductive du monde: ainsi a-t-elle permis l'appropriation cognitive du phénomène de la traite des esclaves (au Cameroun, la sorcellerie *ekong*, avec l'achat et la vente de personnes envoûtées, utilisées comme main-d'œuvre servile dans des plantations invisibles, serait une variante de la sorcellerie originaire de la dévoration magique) et de la domination coloniale (la « sorcellerie » blanche, plus puissante que la « sorcellerie » noire), comme, aujourd'hui, elle explique aussi bien les infortunes ou les réussites des gens ordinaires que l'ascension fulgurante d'un entrepreneur politique ou sa chute brutale devant un rival mieux armé en forces occultes.

Si l'on considère ainsi les formes normales, usuelles et banales d'un « autoritarisme sociétal » qui ordonne les relations entre générations successives, entre aînés et cadets et entre hommes et femmes, et si l'on considère que l'un des attributs du pouvoir, à tous les niveaux, tient à l'exercice d'une violence coercitive (en ce qu'elle ne requiert pas l'adhésion explicite des dominés, mais au besoin les contraint, que ce soit par l'usage de la force brute ou par l'usage des pouvoirs occultes, qui sont littéralement des « pouvoirs de tuer » dont les dominants sont censés détenir les formes les plus puissantes), si l'on considère tout cela, en sachant que « là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance », donc de la violence du pouvoir pour vaincre ces résistances et de la violence résistante contre cette violence du pouvoir, on peut comprendre que les sociétés africaines soient consubstantiellement des sociétés violentes, en permanence animées par des rapports de force sous-jacents aux hiérarchies instituées, et que cela soit fidèlement « traduit » dans l'idiome spécifique de la sorcellerie.

VIOLENCES ENRACINÉES : VIOLENCES MATRICIELLES

On aurait là, concurremment avec les violences économiques et politiques d'ordre universel, une causalité d'ordre culturel plus spécifique, dont Alain Marie se demande si elle ne tient pas, en dernière analyse, au caractère communautaire des sociétés africaines, celles-ci étant fondées sur une violence à la fois originaire et intrinsèque faite aux individus, et tout particulièrement à ceux qui se trouvent en position de faiblesse sociale, les femmes, les jeunes gens et les cadets. Or, cette violence d'institution ne peut que fabriquer de la violence intérieure, réactive, ressentimentale, toujours prête à faire retour (le « retour du refoulé ») de manière éruptive et brutale (non régulée), sitôt que les circonstances s'y prêtent ou y inclinent⁹.

Ainsi, une micropolitique de la violence pourrait s'inspirer de l'idée particulièrement stimulante selon laquelle « la politique, c'est aussi la relation, conflictuelle souvent, entre l'individuation de la personne et sa socialisation¹⁰ ».

Dès lors, les structures familiales, telles qu'elles sont mises en pratiques (et en représentations) dans l'espace domestique, lieu de la vie quotidienne dans sa banalité la plus ordinaire et lieu privilégié de la socialisation, sont d'emblée appréhendées comme champ où se déploient ces microdispositifs et micro-procédures du pouvoir – donc de la violence intrinsèque à tout rapport de pouvoir – qui façonnent les habitus, ces systèmes de prédispositions structurées-structurantes déterminant des styles de conduites transposables dans d'autres champs sociaux (celui du politique *stricto sensu* et de ses violences spécifiques notamment)¹¹.

Mais encore faudrait-il expliquer *pourquoi* l'espace domestique est ainsi structuré autour d'une violence si essentielle qu'il ne peut que l'inculquer comme schème *a priori*. À partir du paradigme ivoirien, A. Marie montre que les sociétés de type communautaire, parce qu'elles sont d'abord des « unités de survie » dépendant de la solidarité indéfectible de leurs membres, sont nécessairement structurées selon une « logique totalitaire » de « l'anti-individualisme » (comme le dévoilent, entre autres, représentations et pratiques relatives à la sorcellerie) et que, à ce titre, elles refoulent et répriment cette dimension pulsionnelle, universelle de la personne, tout en ne parvenant jamais à l'éradiquer. Dès lors, il n'est pas étonnant que les soupçons, les supputations inquiètes, les procès d'intention, les projections agressives, les récriminations mutuelles et les accusations réversibles, souvent exprimées dans l'idiome de la sorcellerie, mais également les abus de pouvoir puissent, comme le montre

9. Ainsi est-il possible d'expliquer pour partie les atrocités et les massacres de la guerre civile au Libéria par une « ethnopolitique de la violence » faisant un détour par les « guerres lignagères » d'antan, cette ethnopolitique de la violence étant elle-même rapportée au « champ social d'une "violence ordinaire", au miroir de laquelle s'inscrit la violence déréglée et perverse des combattants », étant entendu qu'il faut *simultanément* prendre en compte la domination néocoloniale et la « culture de la pauvreté » (alcoolisme, machisme, culte de la jouissance immédiate) si l'on veut comprendre pourquoi la violence sociétale ordinaire d'aujourd'hui « n'attend elle-même qu'une occasion d'instabilité au niveau du pouvoir central pour se manifester dans l'ordre politique ». Voir M. Galy, « Liberia, machine perverse. Anthropologie politique du conflit libérien », *Cahiers d'études africaines*, « Disciplines et déchirures. Les formes de la violence », 150-152, XXXVIII (2-4), 1998, pp. 533-553.

10. J. Pouillon, « De chacun à tout autre, et réciproquement », *L'Homme*, n° 97-98, janvier-juin 1986, pp. 27-38.

11. D'un article consacré à la violence politique dans l'Algérie contemporaine, on tirera ainsi cette remarque suggestive sur la violence domestique comme mode de socialisation prédisposant les individus à transposer cette violence matricielle dans les rapports sociaux en général. « Très tôt, dans l'espace domestique déjà, l'individu découvre la violence comme mode de socialisation. Le châtiment corporel fait partie du processus normal de l'éducation. Dans le même temps, cette brutalité est érigée en privilège distinctif. Les frères peuvent l'exercer sur les sœurs, les aînés sur les cadets, et le père sur tous. [Ainsi] elle devient une valeur qui épouse parfaitement les contours de la hiérarchie symbolique de la famille comme première matrice du lien social. » A. Moussaoui, « La violence en Algérie. Des crimes et des châtiments », *Cahiers d'études africaines*, *op. cit.*, pp. 245-269.

Pierre Janin à partir de deux exemples (dans le Burkina rural et en milieu citadin au Bénin), marquer la vie quotidienne au sein de la famille élargie. D'autant plus qu'il s'agit d'un microcosme où règnent en réalité des rapports extrêmement hiérarchiques (entre hommes et femmes, aînés et cadets, parents et enfants), que ces rapports s'y combinent avec une affectivité intense liée à la promiscuité et à l'interdépendance et que, dialectiquement, l'inégalité grandissante des statuts socio-économiques ainsi que les tentatives d'individualisation font aussi de ce microcosme la « caisse de résonance des violences extérieures », celles de la précarité accrue des conditions d'existence et de la raréfaction des ressources. La violence est donc omniprésente dans le huis clos familial ; elle hante les rapports sociaux les plus ordinaires et, surtout quand s'épuisent les modalités classiques de régulation des tensions et des conflits, elle s'exerce, parfois au bout d'une longue période d'incubation, au détriment des plus vulnérables pris comme « boucs émissaires » (particulièrement les femmes).

On déboucherait alors sur le constat d'une circularité de la violence, depuis les formes les plus banales, les plus ordinaires, les plus familières et les plus feutrées, en somme les plus *enracinées* (dans la longue durée historique accoucheuse des logiques structurales qui sont le noyau dur des sociétés et des cultures), jusqu'aux formes les plus extrêmes intervenant dans les situations de crise économique aggravée ou de crise politique à relents de guerre civile pour le contrôle du pouvoir d'État.

Cet enracinement de la violence dans la longue durée est clairement argumenté dans la contribution de Claude Arditi sur le Tchad. Pour comprendre, en effet, les violences ordinaires qui opposent aujourd'hui les nordistes (arabes et musulmans, éleveurs ou commerçants) aux sudistes (agriculteurs polythéistes ou chrétiens), il faut prendre en compte l'ancienne traite transaharienne des esclaves noirs par les Arabes et les dominations étatiques ou les razzias nordistes sur les sociétés segmentaires du Sud durant la période précoloniale. Mais il faut aussi considérer, à partir de la colonisation, le renversement de la domination au profit des agriculteurs sudistes du « Tchad utile » (qui ont trouvé, dans l'école moderne et la maîtrise du français, un moyen de conquérir des positions dans l'État) puis, dans la période postcoloniale, les guerres « civiles » pour le pouvoir entre sudistes et nordistes. Aujourd'hui, les conflits fonciers entre agriculteurs et éleveurs dans le Sud, comme les violences scolaires à N'Djamena (opposant enseignants sudistes aux élèves nordistes et leurs parents), constituent le dernier avatar micropolitique d'une violence multiforme très anciennement enracinée, omniprésente dans les identités, dans les représentations en miroir et dans les parlers populaires, qui sert de toile de fond et de terreau à des violences politiques susceptibles de déboucher sur une nouvelle guerre civile et même sur la partition du pays.

De manière analogue, si, dans les bidonvilles de Nairobi, « la guerre des loyers » décrite par Marie-Ange Goux s'explique par la crise économique, le prix trop élevé des logements dans la ville moderne, la spéculation foncière et immobilière dans les zones d'habitat précaire et la migration massive des paysans chassés des campagnes vers les bidonvilles par la misère, les formes violentes que prend cette lutte appellent d'autres explications. En effet, les affrontements ont d'abord opposé des bandes armées de locataires luo à des bandes de propriétaires anciens d'origine nubienne, puis se sont étendus à d'autres bidonvilles, mettant aux prises milices armées recrutées par de gros propriétaires spéculateurs kikuyu liés aux politiciens et groupes d'autodéfense luo, et ce sur fond de guerres des gangs, de luttes électorales (les politiciens finissant par chercher le soutien des locataires) et de renversements d'alliance entre partis politiques. Cependant, les regroupements ethniques au sein des bidonvilles et le fait que la jeunesse, tout particulièrement luo, soit exclue des processus d'appropriation foncière, transforment ce qui pourrait être une « lutte de classes » en une « guerre des générations » (jeunes locataires contre vieux propriétaires, cadets contre aînés) surdéterminée par des tensions ethniques et des rivalités politiques.

Enfin, dans l'ancien *township* de Soweto, la démocratisation de l'après-apartheid se trouve paradoxalement instrumentalisée et même détournée par une guerre des sexes inédite. En effet, une loi récente sur la violence domestique, en élargissant le champ des délits et en faisant obligation à la police d'agir sitôt la plainte enregistrée, a considérablement multiplié le nombre des plaintes déposées par les femmes contre leur conjoint ou compagnon. Mais ces plaintes sont retirées avant les poursuites judiciaires : ainsi les femmes utilisent-elles les policiers comme des travailleurs sociaux dans la gestion de leurs relations de couple afin de lutter contre les brutalités de leurs partenaires sans rompre pour autant la relation. Cette « privatisation de la police » et le recours à l'État dans les violences familiales et conjugales ordinaires sont l'expression d'un besoin d'État en tant qu'instance s'arrogeant le monopole de la violence et en dépossédant les personnes privées, ce qui peut s'interpréter comme une demande de « civilisation » des rapports sociaux ordinaires et coutumiers, marqués par une violence diffuse et systématique. Certes, des conditions d'existence extrêmement précaires (misère, alcoolisme, promiscuité, chômage, trafics et usage de drogue, guerres des gangs, jalousies liées à la pénurie...) expliquent largement cette demande d'État, mais il n'est pas interdit de penser qu'elle relève plus généralement, de la part des femmes, d'un désir de réforme radicale des relations entre les genres, caractérisées par une violence enracinée dans les coutumes et dans les habitus.

Certes, la piste de la violence ordinaire, enracinée dans la longue durée, donc dans la culture, se ramifie à l'envi tant le domaine, malgré les invites initiales précédemment rappelées, est divers et complexe mais resté peu fréquenté.

Les textes du présent dossier sont donc eux aussi un appel à poursuivre plus avant. Car les violences extrêmes, celles qui se manifestent ostensiblement et cruellement dans le champ de la lutte pour le pouvoir et les richesses, ont continué d'attirer davantage l'attention des chercheurs. Même *Politique africaine* n'a guère frayé la piste de « l'économie de la violence » sous ses « formes routinières qui ne sont pas directement ni fortement articulées sur la compétition politique¹² ». L'exemple du triple numéro des *Cahiers d'études africaines* récemment consacré aux « formes de la violence » est également révélateur : sur une vingtaine d'articles, les trois quarts traitent des violences politico-guerrières ou de la délinquance et les autres n'abordent la « violence sociétale ordinaire » que comme phénomène fournissant une explication d'appoint à la violence sociale de la misère et de l'inégalité et à la violence politique des luttes armées pour le pouvoir – c'est-à-dire, dans les deux cas, à la violence comme manifestation de situations de crises graves au niveau macrosocial. Pourtant, comme le fait observer l'un des contributeurs de ces *Cahiers*, « par certains aspects, la violence peut constituer un principe organisateur de la société, pas seulement dans les moments de crise, mais aussi comme élément structurant d'une partie des valeurs et de l'expérience humaines ». En bref, on peut regretter que les « études de sciences sociales qui traitent systématiquement de l'interaction violente comme une dimension fondamentale de la (re)production de la socialité humaine soient toujours relativement rares¹³ ».

À condition d'éviter les deux écueils du culturalisme (et de sa variante essentialiste) et du déterminisme économique, le thème des violences enracinées dans l'ordinaire des rapports sociaux fondamentaux et des représentations spontanées devrait donc appeler d'autres recherches où se croiseraient utilement les points de vue de l'anthropologie, de la science politique, de la sociologie et de l'ethnopsychanalyse. Certaines apories des violences contemporaines les plus inhumaines et les plus rebelles à l'analyse rationnelle s'en trouveraient sans doute mieux abordées ■

Pierre Janin, IRD-Ouagadougou, université Paris-I (IEDES),
et Alain Marie, université Paris-I (IEDES)

12. R. Marchal, « Surveillance et répression en postcolonie », *Politique africaine*, dossier « Violence et pouvoir », n° 42, juin 1991, pp. 40-50.

13. J. Abbink, « Ritual and political forms of violent practices among the Sun of Southern Ethiopia », *Cahiers d'études africaines*, op. cit., pp. 271-295.

ALAIN MARIE

LA VIOLENCE FAITE À L'INDIVIDU

(LA COMMUNAUTÉ AU RÉVÉLATEUR DE LA SORCELLERIE)

LES UNIVERS COMMUNAUTAIRES SONT ANIMÉS PAR UNE LOGIQUE TOTALITAIRE QUI SOUMET L'INDIVIDU AU REFOULEMENT DE SA DIMENSION LA PLUS INDIVIDUELLE – SON INDIVIDUALISME. LE MICROCOSME VILLAGEOIS DONNE À VOIR CETTE VIOLENCE DANS LES RELATIONS SOCIALES LES PLUS BANALES, ENTRE HOMMES ET FEMMES ET ENTRE AÎNÉS ET CADETS. LE CAS D'UNE SOCIÉTÉ URBAINE (ABIDJAN) AUX PRISES AVEC LA CRISE ÉCONOMIQUE MONTRE QUE LA VIOLENCE TEND À DEVENIR RÉCIPROQUE ET À S'EXTÉRIORISER, QUAND LES INDIVIDUS RÉAGISSENT PAR LA VIOLENCE À LA VIOLENCE SUPPOSÉE DE LEUR COMMUNAUTÉ. ENFIN, À CONSIDÉRER LES AFFINITÉS ENTRE COMMUNAUTÉS (TRADITIONNELLES) ET COMMUNAUTARISMES (MODERNES), ON COMPREND QUE CEUX-CI PUISSENT S'APPUYER SUR CELLES-LÀ ET SE NOURRIR DE LEUR VIOLENCE PROPRE.

« ... la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste ;
[...] la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dérober. »
Claude Lévi-Strauss¹

PROLOGUE : LE PARADOXE COMMUNAUTAIRE (LA SOLIDARITÉ CONTRE L'INDIVIDU)

En filigrane, l'argumentaire de ce texte s'inspire d'une expérience ethnologique découvrant progressivement, sur le terrain, la face cachée des univers communautaires : que le pouvoir, pour être « naturalisé » par la coutume et de ce fait intériorisé par les individus, ne s'y incarne pas moins dans des rapports de force, à ceci près qu'ici leur violence intrinsèque (l'arbitraire d'une coercition physique ou idéologique sans appel, en l'absence de contre-pouvoir)

1. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon (1955), 1958, p. 50.

se dérobe sous les dehors d'une solidarité continûment célébrée, certes effective, mais habillant un ordre hiérarchique ne tolérant pas l'indépendance individuelle. On reprend ainsi, sous un autre éclairage, la thèse de Marc Augé² selon laquelle les univers communautaires sont animés par une logique totalitaire, en soulignant ici que celle-ci se décline en violence permanente faite à l'individu : parce qu'elle le définit comme perpétuellement en dette vis-à-vis du groupe, avec obligation réciproque d'être socialement altruiste, et, en complémentarité, parce qu'elle le soumet au refoulement de sa dimension la plus individuelle – son individualisme –, qui l'expose à la violence répressive. Ainsi, elle développe en lui une propension à la violence réactive, ce par quoi la boucle de sa culpabilité virtuelle se referme sur lui.

Paradoxalement, cette violence très ordinaire s'est également longtemps dérobée sous ce qui aurait dû, pourtant, en être un bon révélateur : le phénomène de la sorcellerie. Condamnant apparemment les réussites trop éclatantes, celle-ci a pu passer pour le signe d'un idéal égalitaire ; condamnant les sentiments asociaux (envie, jalousie, méchanceté, avarice, goût immodéré pour la richesse et le pouvoir), elle a pu passer pour le volet répressif d'une morale positive centrée sur les valeurs du don, de la convivialité, de l'entraide et de la solidarité. Toutefois, sous cette positivité vertueuse, une anthropologie plus « soupçonneuse » dévoile un dispositif de refoulement de l'individualisme : connaissant les dangers encourus par quiconque est pressenti comme sorcier – incarnation idéal-typique de l'individualiste –, chacun s'applique à éviter l'accusation (et d'abord le soupçon) en donnant des gages de sociabilité solidaire et en refoulant ses pulsions « égoïstes ». Mais, en établissant que tout un chacun est un sorcier virtuel, serait-ce à son insu, la croyance en la sorcellerie laisse transparaître que le refoulement n'est jamais définitif, que l'individualisme est inhérent à la nature humaine et donc que l'individu est toujours responsable des malheurs et du désordre, ce qui revient à poser le caractère sacré de la société ainsi mise hors de portée de toute pensée critique. Or, ce cercle « totalitaire » se referme d'autant mieux, comme le montre l'analyse des pratiques sociales, que, si le soupçon de sorcellerie (d'individualisme) n'épargne personne, en revanche l'accusation évite les dominants (qui en contrôlent le procès) pour s'abattre de préférence sur ceux que leur faiblesse sociale désigne d'avance comme des « victimes émissaires » à sacrifier sur l'autel de l'ordre établi.

Cette violence essentielle, ordinairement silencieuse, le microcosme villageois la donne à percevoir en longue durée, dans les relations sociales les plus ordinaires : entre hommes et femmes, entre aînés et cadets. Puis, le cas d'une société urbaine aux prises avec la crise économique actuelle montre qu'elle tend à devenir réciproque et à s'extérioriser, quand les individus réagissent

par la violence à la violence supposée de leur communauté. Cependant, cette dépendance transférentielle n'est pas fatale : généralement, des prises de distance négociées vis-à-vis de la communauté et la construction d'une autonomie de compromis signalent un procès d'individualisation qui trouve à s'étayer sur des innovations religieuses et, aussi, sur des engagements politiques, les unes et les autres donnant forme et sens à la violence réactive des individus. Enfin, à considérer leurs affinités – ils ont en commun leur totalitarisme anti-individuel et leur disposition à fabriquer des individus possédés par leur propre violence réactive –, on comprend que les communautarismes (modernes) puissent se nourrir de l'énergie ressentimentale produite dans les communautés (traditionnelles).

L'AVEU ET L'ENTRAVE (L'ORDINAIRE DE LA VIOLENCE MASCULINE)

Pays dan³, fin des années 1960 : selon la coutume, une parturiente aux prises avec un enfantement trop difficile avait été tant rudoyée par les sages-femmes qu'elle avait fini par « avouer » des sorcelleries, forfait censé bloquer la « sortie » de l'enfant. Après cet aveu, la naissance avait eu lieu et personne, au village, n'avait paru particulièrement ému par l'incident. Seul, l'ethnologue « de service » pouvait penser qu'en pareille situation, on peut bien consentir à « avouer » tout ce qu'on veut. Accoucher en forêt, accroupie, mains agrippées à une branche, éprouver les douleurs de l'expulsion d'un fœtus mal placé, être en même temps rudement poussée à l'aveu par des matrones hostiles, savoir les femmes particulièrement sujettes à la sorcellerie⁴, y compris à leur insu, et savoir aussi qu'un enfantement laborieux peut vous désigner comme sorcière, que cela explique les mort-nés et que l'on ne peut sauver l'enfant à venir qu'en reconnaissant publiquement ses méfaits (ce peut-être aussi, si l'on vous presse en ce sens, l'aveu d'un adultère), sont autant de bonnes raisons, en effet, dans ce contexte cognitif, de reconnaître les crimes dont la société exige l'aveu.

2 Voir M. Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975, et *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion, 1977.

3 Régions de Man et de Danané dans l'Ouest ivoirien. Les Dan du Sud, ou « Dan de la forêt », sont aussi connus sous le nom de Yacouba. Ils sont organisés en tribus, patriclans et patrilignages. Les lignages représentent l'unité sociale de base : dans les villages, ils forment des quartiers distincts.

4 « Les femmes sont plus sorcières que les hommes puisqu'elles connaissent les secrets de la naissance. »

Or, la banalité de l'événement s'était encore confirmée quand l'ethnologue avait été le seul homme (avec son fidèle interprète) à trouver un intérêt au rituel de désensorcellement organisé peu après. À l'écart du village indifférent, le petit cortège avait suivi la jeune femme au bord du fleuve tout proche ; là, encouragée par le chœur des matrones, après plusieurs essais infructueux, elle avait fini par dégager du sable les « pièces à conviction » : quelques fragments de poteries abandonnés sur la rive où les villageoises venaient puiser de l'eau et faire la vaisselle furent ainsi censés avoir servi aux repas cannibaliques dont les sorciers assortissent leurs sabbats nocturnes. Puis la prétendue sorcière avait dû dévoiler les formules secrètes qui allaient avec. Car le cannibalisme sorcier, à bon compte métaphorique pour l'ethnologue, est bien « réel » pour les intéressés. « Manger » l'autre, en sorcellerie, c'est attenter de manière invisible, mais terriblement efficace, à sa force vitale, ce qui se traduit par bien des malheurs possibles : stérilité des champs ou des femmes, impuissance masculine, accident de chasse, maladie de langueur ou mort subite, plus généralement toute infortune dont la gravité ou la récurrence montrent qu'elle est l'effet de l'action maléfique d'un ou de plusieurs sorciers (dans le cadre d'une confrérie secrète dont chaque membre, tour à tour, doit fournir la « viande » du sacrifice en échange de ses propres pouvoirs magiques et pour ne pas subir lui-même, à défaut, le sort de la victime à « manger »). Aussi, quand la jeune femme avait « avoué » le meurtre d'un enfant tombé dans un feu quelques années auparavant – ce qui, alors, n'avait pas appelé de soupçon particulier, mais sur quoi l'on apprenait maintenant la « vérité » : elle l'avait poussé après s'être rendue invisible – et quand (pour faire bonne mesure ?) elle avait encore « avoué » empoisonner son mari (en le donnant petit à petit à « manger » à ses acolytes), à la surprise du jeune ethnologue (déçu de voir l'événement traité en fait divers plutôt anodin), la routine villageoise des travaux et des jours n'en avait pas été troublée.

C'est que, en sorcellerie, on peut aussi être contaminé à son insu (par envoûtement ou intrusion ⁵) et l'aveu du coupable, puis le dévoilement public de ses secrets (« choses cachées ») ont valeur de réitération banale d'une réalité connue de toute éternité, si bien que la question de la croyance ne fait sens que pour l'ethnologue. On s'y intéresse donc uniquement parce qu'ils ont pour effet de neutraliser les pouvoirs maléfiques et de ramener le coupable à la normalité des gens dits « simples » : ceux qui, sans pouvoirs occultes, ne sont pas « doubles » et ne peuvent attaquer magiquement leurs prochains (du moins tant qu'on ne les convainc pas du contraire !). Aussi fallait-il une certaine naïveté occidentale pour aller encore vérifier cela auprès du mari « empoisonné » : comme l'ethnologue lui demandait si, venant d'apprendre que son épouse le donnait à « manger en sorcellerie », il n'allait pas « la divorcer » (la renvoyer chez elle), l'homme faisait observer le plus tranquillement du monde que sa

femme, ayant avoué, ne pouvait plus rien contre lui et que, après tout, elle lui avait fait un enfant et qu'il serait déraisonnable de s'en séparer alors qu'il avait « beaucoup dépensé » pour elle (pour la compensation matrimoniale due aux beaux-parents).

Et l'ethnologue s'était alors souvenu qu'on lui avait un jour offert un lourd bracelet de cheville porté, avant la colonisation, par les épouses. Comme il s'était étonné de la pesanteur et de la forme de l'objet (épais anneau concave percé de trous à la base), on lui avait expliqué, le plus naturellement du monde, que, de la sorte, l'eau s'en écoulait quand les femmes traversaient un ruisseau ; car, une fois le bracelet refermé sur chacune de leurs chevilles, elles ne pouvaient plus l'enlever et, lourdement entravées, marchaient « comme les canards », incapables de courir. Ainsi, elles étaient empêchées de s'enfuir de chez leurs maris qui les avaient chèrement acquises dans d'autres villages au prix d'une « dot » très onéreuse, et si, malgré tout, elles essayaient, elles ne pouvaient pas aller bien loin.

D'ailleurs, aujourd'hui encore, quand une femme maltraitée retourne chez ses parents, ceux-ci ne sont-ils pas d'autant plus enclins à la ramener d'autorité au mari que ce dernier a fourni une compensation matrimoniale importante ? Car, ayant eux-mêmes « mangé la dot » reçue pour se procurer des épouses ailleurs, ils n'entendent pas faire d'inutiles dépenses pour « rembourser » le mari lésé. Ainsi, le prix élevé d'une épouse est sans doute fonction de sa séduction et du rang des futurs alliés, mais il est aussi (surtout ?) le moyen de s'assurer d'une possession confinant à la propriété : d'ailleurs, alors que, pour désigner son mari, l'épouse emploie un possessif connotant l'idée de filiation par rapport à un ascendant à qui obéissance est due – *un-gon* (mon mari), comme on dit *un-doe* (mon père) ou *un-de* (ma mère) –, un homme utilise pour désigner son épouse un possessif dénotant la propriété d'un objet – *ma-de-bo* (ma-femme-prise). En outre, quand une femme s'enfuit pour aller rejoindre un amant suffisamment amoureux, celui-ci doit « rembourser » le mari lésé du montant de la dot payée à ce jour, ce que l'on explicite sans plus d'euphémisme en disant que le nouveau mari « rachète » l'épouse.

Ainsi, sous ce qui peut apparaître comme des « détails » ethnographiques quelque peu oiseux ou exotiques, il faut regarder en face une violence ordinaire, structurelle, permanente, faite aux femmes par les hommes. Certes, cette violence a longtemps été euphémisée, sinon oubliée, au nom du principe selon

5. Les femmes peuvent être pénétrées et même fécondées par les esprits-sorciers qui s'introduisent par le vagin quand elles enjambent une de leurs caches (trou, flaque d'eau...).

lequel, dans les sociétés à échange matrimonial, ce sont les hommes qui échangent les femmes, si bien que celles-ci sont structurellement traitées comme une marchandise qu'on se procure sur un « marché ». Il n'en reste pas moins qu'un ultime détail trivial donnera à éprouver cette violence masculine : comme l'ethnologue, revenant à ces lourds et rugueux bracelets de chevilles, demandait comment les femmes pouvaient les porter sans en être blessées, on lui répondit qu'elles plaçaient des chiffons entre leur cheville et le bracelet ; et l'on pouvait se prendre à penser que les esclaves lourdement enchaînés de la traite transatlantique devaient faire de même et que les négriers, soucieux du bon état de leur marchandise, les y obligeaient peut-être...

**LES JEUNES GENS ET LES GÉRONTES (LA VIOLENCE
FEUTRÉE DU POUVOIR)**

Même lieu, même époque : au village, on présente à l'ethnologue un jeune homme venu en visite d'une tribu voisine. Mince, l'air volontaire, mais très nerveux (regard aux aguets, mains et jambes animées d'un frémissement mal contenu), il raconte avec fierté son histoire de jeune planteur de café qui a réussi grâce à son travail acharné et à son modernisme délibéré : dans son village, il est le seul à avoir intensifié son exploitation, alors que la caféiculture est généralement pratiquée sur le mode de la cueillette (pas d'intrants, un seul nettoyage avant la récolte). Aussi, malgré son statut de jeune célibataire soumis aux « vieux », ses oncles paternels et aînés de lignage qu'il doit d'autant plus respecter que son propre père est décédé, il n'en est pas moins prématurément devenu, contre la norme (avoir statut d'aîné, être polygame et disposer d'une nombreuse main-d'œuvre familiale), le planteur le plus riche de son village.

Or c'est là sa « faute », et notre homme le sait fort bien, qui précise : « Je suis très jaloux dans mon village, beaucoup de gens sont contre moi, mais je n'ai pas peur. Qu'ils fassent de moi ce qu'ils pourront faire, on verra bien ! » Bien entendu, tout dans son attitude, sa fièvre intérieure et ses propos en forme de déni, révèle au contraire qu'il se sait très menacé, même s'il donne aussi à entendre à la cantonade (plusieurs personnes assistent à l'entretien, l'activité de l'ethnologue procurant quelques occasions de distraction) que peut-être, lui-même, pour oser ainsi braver la coutume et ses gardiens sourcilieux, ne serait-ce qu'en évoquant à mots couverts (mais fort explicites pour tout un chacun) le spectre de la sorcellerie, il n'est pas sans pouvoir (de défense, donc de contre-attaque ou d'attaque préventive...) dans ce monde occulte et menaçant où tous les coups fourrés sont envisageables, y compris, comme au poker, les coups de bluff.

Ce jeune planteur, coupable de s'individualiser par sa réussite personnelle, risquait ainsi à tout instant de tomber sous le coup d'une attaque en sorcellerie particulièrement redoutable. Car les « vieux » en général, et surtout ceux que leur statut éminent désigne clairement comme dépositaires d'une force vitale hors du commun, sont réputés détenir un pouvoir magique d'autant plus puissant qu'il leur a permis de résister victorieusement aux attaques en sorcellerie des jaloux – et aussi, en tant que gardiens de cet ordre communautaire qui les a consacrés, de faire rentrer dans le rang, au besoin de mettre à mort, tout cadet social trop indépendant ou trop ambitieux (parfois au point d'être lui-même soupçonné de « manger » ou de donner à « manger » certains de ses parents à d'autres sorciers pour obtenir leur aide occulte et brûler les étapes de l'ascension sociale). Ainsi s'expliquent aussi bien les réussites trop éclatantes que les infortunes soudaines (maladie, accident, mauvaise récolte, morts d'enfants...), les brusques revirements de la « chance » (faillite d'une affaire prospère, fuite de la clientèle, licenciement brutal, échecs dans une scolarité jusqu'alors sans problème, perte soudaine de la bienveillance d'un protecteur...) et même la mort subite d'un homme en pleine santé ou sa chute dans la folie schizophrène ou dans le délire paranoïaque, ces deux formes de la rupture totale entre l'individu et son entourage social et avec ce que celui-ci peut avoir, aussi, de profondément « sécurisant »... à condition d'en respecter les règles du jeu (hiérarchique) et de savoir y rester à sa place sans surestimer ses forces (vitales, magiques).

En l'occurrence, l'ethnologue n'avait plus eu de nouvelles du jeune homme trop ambitieux qui avait peut-être cherché auprès de lui quelque protection contre l'épée de Damoclès prête à s'abattre. Ne disait-on pas alors chez les Dan que « la sorcellerie des Blancs est plus forte que celle des Noirs », comme l'avait prouvé la trop facile conquête coloniale malgré l'opposition sporadique de chefs de guerre tribaux réputés, mais armés de « sorcelleries » devenues aussi inefficaces que les sagaies, arcs ou vieux fusils de traite de leurs guerriers ? Et face à cet adversaire imprévu, la « sorcellerie des Noirs » ne s'était-elle pas soudain révélée comme une « mauvaise sorcellerie » (*dü ya*) introvertie, au service de sourdes luttes fratricides où l'on s'entre-tue par « méchanceté » et par « jalousie », au contraire de la « bonne sorcellerie » (*dü soe*) extravertie des Blancs, réservée à la conquête, comme l'avait démontré le fait qu'ils n'utilisaient leur propre savoir caché dans l'écriture (« les papiers ») que pour inventer les tout-puissants moyens techniques de leur domination sur les autres et sur la nature (fusils à répétition, canons, puis véhicules automobiles, avions et autres instruments de leur « arraisonnement » instrumental du monde) ?

Vingt ans après, retour mélancolique en pays dan. Certes, entre fleuves Cavally et Nuon, la région de Danané n'a pas (encore ?) subi la déforestation massive observée plus au sud, tout au long de la traversée du pays bété, et,

vers la frontière libérienne, elle a conservé un visage aimablement agreste et communautaire : entrelacs de pistes entre collines arborées et bas-fonds verdoyants parsemés de palmiers-raphia, parcelles vert tendre de riz pluvial, essartages hérissés de plants de manioc, caféières plus foncées parsemées de palmiers à huile et, dans leurs clairières forestières ou au sommet des buttes, petits villages encore agrémentés de cases rondes aux toits de palmes...

Mais, la guerre civile faisant rage au Liberia, beaucoup de gens ont franchi le Nuon, frontière arbitraire héritée de la colonisation, pour se réfugier chez leurs « frères » ivoiriens. Alors les villages riverains sont aussi devenus des camps de réfugiés avec leur entrepôt de sacs de riz américain, leurs équipements sanitaires aux bâches bleues installés par le HCR, et les autochtones eux-mêmes semblent avoir perdu de cette ancienne assurance bien assise sur son socle de traditions qui, vingt ans auparavant, avait séduit l'ethnologue : ils errent en désœuvrés dans leur propre village, quand ils savaient si bien l'habiter des causeries tranquilles de tombée du jour, des danses aux clairs de lune de saison sèche, des palabres ardents pour les questions de femmes et d'honneur masculin, des départs à l'aurore, machette à la main, *daba* sur l'épaule, pour une journée aux champs agrémentée de pauses autour de la calebasse de *bangui* (vin de palme) et, de temps à autre, de sorties de masques pour accompagner, au son des grands tam-tam de guerre, telle cérémonie funéraire ou initiatique ou bien telle réception dispendieuse de fonctionnaires ou de députés prédateurs en tournée – tous ces « Blancs-Noirs (*kwi-ti*) » qui n'ont endossé les habits des « *kwi-pu* », les Blancs, que pour mieux s'arroger la prérogative essentielle du pouvoir d'État : les prélèvements tributaires sur la production paysanne, autre violence ordinaire à laquelle il a bien fallu, comme d'habitude, paraître consentir. C'est qu'en effet il y avait eu l'inaugurale leçon de soumission administrée par les « Européens », d'abord pris pour des « génies » (*kwi*) avec leur peau étrangement « blanche » (*pu*), quand les tout premiers, à la tête de leur colonne de tirailleurs « sénégalais » brusquement surgie de la forêt, avaient aussitôt démontré leur toute-puissance à coups de tirs de salves de longue portée, tandis que sagaies, flèches et grenaille des mousquets venaient mourir à leurs pieds, comme un hommage désespéré de la subite faiblesse humaine devant la fureur de divinités inconnues...

Et voici qu'à nouveau la lutte féroce pour le pouvoir, qui opposait alors le seigneur de la guerre Charles Taylor (soutenu par le président ivoirien) au président libérien Samuel Doe, semblait avoir, une fois de plus, désarmé les villageois : chaque « quartier » (lignage) vivait plus ou moins de prélèvements sur la nourriture allouée par le HCR à « ses étrangers » (ses hôtes réfugiés) ; quelques jeunes désoccupés, trouvant là un débouché à leur inactivité et, aussi, une esquivé indirecte à la domination gérontocratique qu'ils n'osaient

affronter, s'étaient enrôlés dans les troupes de Taylor ; plusieurs hommes forts d'antan étaient décédés et les adultes vigoureux d'il y a vingt ans paraissaient maintenant bien chétifs aux yeux de l'ethnologue qui se souvenait encore de l'un d'eux clouant au sol, d'un seul lancer de sagaie, un porcelet rétif à se laisser capturer, et de ce vieux chef de lignage qui, malgré ses bras maigres et son âge, tel Ulysse, d'un seul geste avait su bander un arc que lui-même n'avait pas réussi à tendre... Comme lors de leur conquête sidérante par les Blancs, voici que, sans doute aussi touchés par le sida (certaines réfugiées libériennes survivaient en se prostituant auprès de leurs hôtes), ces gens revivaient plus qu'à l'ordinaire de leur assujettissement par l'État leur faiblesse désarmée devant la force brutale d'une soldatesque traversant avec fracas les villages à grands charrois de 4x4 hérissés de mitrailleuses...

Et pourtant : quand, à la nuit tombante, les aînés des lignages s'étaient rassemblés sous l'*apatam* pour célébrer, après tant d'années, le retour inopiné de « leur Blanc », et que lesalebasses de *bangui*, puis le vin rouge avaient circulé de bouche en bouche avant l'échange des nouvelles, il avait remarqué qu'à part l'échanson de service, les jeunes gens, comme les femmes, étaient restés en lisière, à distance respectueuse et silencieuse de l'assemblée.

Et pourtant : le lendemain, n'avait-il pas constaté de nouveau combien la tradition de soumission des cadets envers les aînés pouvait rester vivace quand certains de ces jeunes gens, qu'il avait autrefois côtoyés tout jeunes écoliers, l'avaient prié d'intercéder auprès des « vieux » afin que ceux-ci les acceptent au conseil du village ! Alors, ce que vingt ans plus tôt la bienséance relativiste lui aurait interdit, il avait vivement reproché à ces gaillards d'espérer en un intercesseur imprévu pour tenter de se faire entendre de vieillards affaiblis, plus occupés de profiter en « passagers clandestins » de la manne du HCR, tout en faisant le dos rond devant la nouvelle irruption de l'« histoire chaude » dans leur train-train communautaire, que de faire face aux changements nécessaires en acceptant de remettre en question la rigidité hiérarchique. Mais il avait aussi compris que, sous l'apparence banale d'une éternelle histoire de tension entre générations successives, c'était encore la violence ordinaire des « pouvoirs sorciers », dont les aînés sociaux sont censés détenir les formes les plus puissantes, qui retenait ces jeunes gens désireux de changements. Car ils connaissaient trop bien le risque d'être « foudroyés » par la sorcellerie, arme par excellence de la brutale remise au pas des cadets sociaux, fussent-ils les plus timides réformateurs de l'ordre établi, arme d'autant plus redoutée que, insidieuse, imprévisible, invisible, souterraine, toujours masquée derrière les apparences de la solidarité et de la ritualité conviviale, elle est d'un usage fort banal de la part des chefs, des anciens, des aînés en général.

**CRISES ET RÉCRIMINATIONS (LE TEMPS DES
VIOLENCES RÉCIPROQUES)**

Abidjan, années 1990, années de crise : la Côte d'Ivoire est depuis plus d'une décennie sous le joug des injonctions néolibérales émanant des institutions monétaires internationales. Depuis la fin des années 1970, en effet, la récession s'est installée et les « conjoncturés » du début sont devenus des « déflatés » et des « compressés » sans espoir de réembauche (si ce n'est comme journaliers à peine rémunérés), tandis que, de leur côté, toujours plus nombreux sont les jeunes déscolarisés livrés à la débrouillardise au jour le jour et les chômeurs diplômés condamnés à monter de petites affaires hasardeuses (les capitaux sont peu accessibles, le marché solvable restreint, la concurrence vive), tout en nourrissant de chimériques espoirs d'émigration vers l'Occident.

Alors, la « terre de paix et de dialogue » tant célébrée sous le règne d'Houphouët-Boigny s'est trouvée elle aussi plongée dans la violence du politique, dès lors que, les ressources de l'État diminuant⁶ et les inégalités sociales s'amplifiant, la principale assise du régime s'est lézardée : la redistribution en cascade, du haut en bas de l'échelle sociale, par le clientélisme et par la solidarité communautaire, est devenue plus sélective et plus aléatoire. Dans la rue, les revendications « corporatives » contraignant bientôt Houphouët-Boigny à reconnaître le multipartisme, puis les manifestations de masse durement réprimées par le Premier ministre d'alors, Alassane Ouattara, annoncent les affrontements ultérieurs.

Or, cette violence politique – la guerre ouverte pour le pouvoir et pour l'accaparement de ressources raréfiées – n'a cessé depuis de s'alimenter à une violence sociale plus diffuse, exacerbée par une paupérisation compromettant l'entraide microsociale, seule forme de sécurité sociale accessible pour le plus grand nombre, et dont les fondements subjectifs sont corrélativement ébranlés par un processus général d'individualisation déjà manifeste dans l'ordinaire des récriminations mutuelles et des violences réciproques qui corrodent avec d'autant plus d'âpreté les liens sociaux que ceux-ci sont surchargés d'affectivité ambivalente.

Soit que les rancœurs, lourdes de menaces sorcières, s'accumulent chez les uns, à qui la solidarité communautaire fait défaut au moment où ils en auraient le plus besoin et alors que, y ayant fortement contribué en des temps meilleurs, ils s'estiment floués par tous ceux qu'ils avaient alors obligés, mais qui ne sont pas « reconnaissants »⁷. Soit que le sentiment d'être pressurés de demandes excessives s'impose aux autres, en meilleure position socioprofessionnelle, et qu'ils aspirent à s'affranchir de leurs obligations de solidarité comme d'une charge devenue trop lourde et trop unilatéralement supportée, tout en sachant

les risques encourus, ce qui les conduit à des solutions de compromis : entre l'individualisme à l'occidentale du « chacun dans son chacun » et l'altruisme communautaire inconditionnel, ils s'efforcent de construire une subjectivation inédite passant par la négociation et la contractualisation des liens de solidarité communautaire sur le mode du « donnant-donnant »⁸. Soit que, enfin, l'amertume et le ressentiment envahissent bien d'autres, tout particulièrement les jeunes déscolarisés, qui en veulent à leurs parents d'avoir cessé de les « soutenir » et qui, désoccupés, pour certains basculent dans une délinquance de plus en plus violente prenant parfois des allures de guerre sociale larvée⁹, pour d'autres errent dans la ville à l'affût de la moindre combine, espaçant les visites aux parents et au village.

Ils savent, en effet, que, faute de pouvoir faire les « gestes » requis (participation aux dépenses domestiques, menus cadeaux aux parents, cotisations aux frais cérémoniels...), ils encourent les agressions magiques des « vieux » et des « vieilles » qui, eux-mêmes paupérisés, font grief à leurs « enfants » de ce désœuvrement au nom duquel ceux-ci se dérobent au service de leur « dette ». Or, ne pas être « reconnaissant » envers ceux dont on a d'abord *tout* reçu (la vie, l'identité, les soins matériels et rituels, etc.), c'est mettre en cause le fondement sacré de la solidarité communautaire : l'impératif de réciprocité (le *do ut des* maussien) qui, dans la synchronie des relations interpersonnelles comme dans la diachronie des relations entre générations, entretient la vis sans fin d'une « logique de la dette » qui, mieux que le « don » – à la surface duquel on s'arrête habituellement¹⁰ –, garantit le fonctionnement et la reproduction des sociétés d'interdépendance mutuelle directe (et constitue donc le noyau invariant de leurs religions).

6 Baisse des cours du cacao et du café, poids de la dette et austérité budgétaire à partir du premier plan d'ajustement structurel (1981).

7. Voir A. Marie, « Y a pas l'argent : l'endetté insolvable et le créancier floué, deux figures complémentaires de la pauvreté abidjanaise », *Revue Tiers-Monde*, XXXVI (142), 1995, pp. 303-324.

8. Problématique qui est développée et illustrée dans A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

9 La corrélation entre la montée de la crise économique et la montée d'un banditisme très violent (dans lequel, après les immigrés, les jeunes Ivoiriens déscolarisés et chômeurs entrent en masse) est un fait patent à partir de 1977 : agressions à main armée, braquages de boutiques et de banques, « arrachages » de taxis et de voitures de luxe, tout cela accompagné de brutalités « gratuites », de fusillades et de morts d'hommes, à quoi s'ajoute, à partir de 1983, le trafic de drogues dures dont Abidjan, après Lagos, est devenue une plaque tournante. Face à cela, la police n'est pas en reste de méthodes très expéditives.

10. A. Marie, « L'échange : sous le don, la dette », *Sciences humaines*, n° 23, 1998, pp. 28-31.

Ainsi ce jeune Abidjanais sans travail racontait-il toutes les précautions prises lorsqu'il se sentait néanmoins tenu d'aller au village pour des funérailles, ces temps forts de la sacralisation communautaire, où il importe d'au moins se montrer si l'on ne veut pas être proscrit (c'est-à-dire exclu du droit à l'entraide) : évitant tantes et oncles loqueteux et quémandeurs mais toujours soupçonnés d'être puissants en sorcellerie, ne logeant que chez un « camarade » sûr et apportant boîtes de sardines et pain de peur d'être « empoisonné » (magiquement) s'il avait à goûter la nourriture du village ! On ne saurait mieux indiquer ce qu'a de *sacrilège*, autrement dit d'asocial, donc dangereux, le fait de ne pas (pouvoir) tenir son rôle dans le cycle de la dette...

Certes, cette violence qui, au plus intime des consciences, mine en permanence les relations interpersonnelles, reste habituellement masquée sous les dehors d'une sociabilité ostensiblement enjouée et d'une solidarité toujours invoquée, mais on peut *aussi*, en cela, voir un rituel conjuratoire : il s'agit de ne pas donner aux autres motif d'un grief toujours susceptible de s'actualiser en agression magique. En d'autres termes, cet altruisme bon enfant (si séduisant...) n'est sans doute que plus normatif d'être la « bonne figure » quelque peu stéréotypée d'une réalité essentiellement *ambivalente*, dont le versant souterrain, culturellement refoulé, paradoxalement est au moins aussi « réellement vrai » : au creux de la solidarité communautaire, en effet, l'individualisme est toujours là, en embuscade, comme une menace spectrale, celle de l'indifférence à autrui, de son instrumentalisation ou, pire, du désir mal refoulé de l'éliminer¹¹. Car, si la nécessité « objective » de la coopération et de l'assurance mutuelle est transposée comme disposition « naturelle » tout au long du processus de socialisation, elle n'en reste pas moins extrêmement contraignante, donc toujours susceptible d'être acceptée à contrecœur, alors que l'individualisme, quant à lui, tire une force incommensurable d'être constamment nourri à la toute-puissance instinctive des pulsions inconscientes, des affects non maîtrisables, des désirs inavouables et des fantasmes indicibles¹², tous enracinés au plus intime et au plus universel de la condition humaine (agressivité, méchanceté, haine, jalousie, envie, ressentiment, rancune, avarice, possessivité, ambition, appétit de richesse, volonté de puissance, goût du pouvoir).

En bref, cet individualisme-là¹³ est la marque de l'individu en tant qu'individu en son impossible socialisation totale et sans appel. C'est ce qu'en filigrane reconnaissent les croyances en la sorcellerie quand elles font de tout un chacun, puissant ou misérable, chef ou sujet, notable ou inconnu, homme ou femme, jeune ou vieux, adulte ou enfant, un sorcier en puissance susceptible d'attenter à la vie d'autrui et à la paix sociale par la seule force d'une agressivité socialement refoulée, mais nullement éradiquée. Et quand le chasseur de sorcier dan de Côte d'Ivoire ou le *nganga* duala du Cameroun¹⁴ sont censés

utiliser leur don de « clairvoyance » pour décrypter la violence permanente cachée au cœur du social communautaire et qu'ils usent de leur propre pouvoir en sorcellerie (il leur faut lutter à armes égales) pour défendre la société contre ceux qu'ils démasquent comme sorciers « mangeurs d'hommes », la « théorie » tacitement énoncée par ces croyances pose la liaison nécessaire entre sacralité de l'ordre social (par nature au-dessus de tout soupçon) et culpabilité virtuelle de l'individu en tant que tel (toujours susceptible de céder à la tentation d'un individualisme qui lui est consubstantiel)¹⁵.

De cette ambivalence intrinsèque de la socialité communautaire, évoquons un dernier exemple paradigmatique en ce qu'il en met en évidence une autre dimension complémentaire : la concaténation de la violence communautaire et de la violence individuelle réactive, qui décrit mieux l'ordinaire de la réalité vécue que le rapide constat selon lequel toute microsociété close est nécessairement animée par une dialectique de l'amour et de la haine. Rappelons donc le destin tragique de Pierre¹⁶, ce chômeur abidjanais prisonnier du labyrinthe de la sorcellerie d'où, jusqu'à ce jour, il n'a pu s'échapper. En 1992, après avoir dû renoncer, des années auparavant, à poursuivre ses études alors que des sorciers de son village, animés par une haine jalouse qui avait déjà ruiné, puis tué son père, étaient bien décidés, comme le lui avait alors appris un devin, à le « tuer » à son tour s'il réussissait, cet homme jeune, dont la vive intelligence avait touché l'anthropologue, avait connu bien des déboires, entre périodes de travail apparemment stable et pertes successives de tous ses emplois, maladies et guérisons, espoirs d'émigration favorisés par des « amis blancs » de rencontre et déceptions d'en être chaque fois débouté. Jusqu'à se retrouver, homme mûr qui aurait dû être professionnellement indépendant, dans la situation humiliante de chômeur sans le sou et d'homme sans femme.

11. Comme le dit fort bien la croyance selon laquelle la société villageoise recèle son double invisible et maléfique, la « société secrète des sorciers ».

12. Ce qui donne un fondement logique et réaliste à la croyance selon laquelle on peut être sorcier à son insu et confère une rationalité certaine à l'aveu de sa sorcellerie par le présumé coupable. Sous cette perspective, les représentations relatives à la sorcellerie contiennent, en effet, une sorte de théorie de l'inconscient. Voir sur ce point A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, op. cit.

13. À distinguer de « l'individualisme démocratique » qui implique le consentement de chacun à limiter son individualisme naturel par la « transcendance immanente » de lois communes librement négociées.

14. Voir E. de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981.

15. Peter Geschiere signale que, chez les Maka du Cameroun, le pouvoir de sorcellerie (le *djambe*) procède du « double » (*njim*) de tout être humain, ce « côté caché de la personne », laquelle peut « faire sortir son *djambe*... justement en raison de ses ambitions individualistes » Voir P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995, p. 58.

16. L'un des « héros » de l'ouvrage de A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, op. cit.

Ainsi, prisonnier de ce statut de mineur social privé de parole publique et toujours en dette vis-à-vis d'autrui, donc menacé de proscription et de sanction magique de la part de ceux qu'il aurait dû pouvoir aider (ses « vieux » du village), il était, de plus, condamné à être hébergé de mauvaise grâce par un « grand frère » le tolérant si mal que les deux hommes se livraient une guerre feutrée d'où les soupçons mutuels de sorcellerie n'étaient pas absents – le « grand frère », lui-même salarié mais en butte à des difficultés d'argent liées à des histoires de femmes avides et inconstantes, ne l'aidait pas à trouver du travail et semblait prendre une satisfaction suspecte à l'humilier, dans l'espoir, sans doute, que de guerre lasse il finirait par partir de chez lui.

Et pourtant, à l'occasion de maladies récurrentes confirmant l'acharnement de ses ennemis sorciers, Pierre était retourné plusieurs fois au village, aussi bien pour s'y faire soigner par des guérisseurs que pour chercher un secours auprès de « clairvoyants » de la région. C'est ainsi qu'il avait pu tragiquement vérifier cette loi générale de l'ambivalence communautaire selon laquelle la communauté est *simultanément* lieu de vie (on revient s'y faire soigner, on y reçoit hospitalité, aide, réconfort) et lieu de mort (elle recèle aussi ceux qui travaillent à votre malheur). N'avait-il pas fini par apprendre que « son » sorcier, et celui de son père, n'était autre que le chef de leur lignage, un grand oncle, et, pire encore, que celui qui l'avait toujours apparemment aimé et soutenu (finançant sa scolarité, payant les consultations chez les guérisseurs et les devins), son propre grand-père paternel, comptait lui aussi parmi les sorciers acharnés à sa perte ! En effet, après le passage d'un prophète anti-sorcier dans le village de Pierre, plus de quarante personnes étaient décédées et le grand-père avait fait partie du lot macabre, ce qui l'avait dénoncé rétrospectivement comme membre de la confrérie secrète des sorciers du village.

Le plus remarquable, c'est que ce genre de croisade anti-sorcière et anti-« fétiches », destructrice de cultes « païens » aux fonctions de régulation sociale et de pérennisation culturelle incontestables¹⁷, intervenait à la demande des jeunes gens du lieu, qui faisaient un cortège triomphal au prophète, sorte de tueur à gage chargé d'éliminer des « vieux » soupçonnés de sorcellerie, mais qui n'en étaient pas moins de proches parents des jeunes commanditaires de ces règlements de comptes meurtriers entre générations ! Or, notre malheureux héros s'était lui-même engagé dans cette voie de la violence par personne interposée quand, en 1984, pour lui demander d'intervenir dans son village, il était allé consulter le prophète Gbahié Koudou Jeannot, alors que, depuis un an, celui-ci défrayait la chronique ivoirienne avec ses croisades anti-sorcellerie réputées semer la mort sur leur passage (tout décès qui s'ensuivait étant imputé à son action et prouvant *a posteriori* la culpabilité des défunts).

**ÉPILOGUE : COMMUNAUTÉS ET COMMUNAUTARISMES,
L'INVARIANT D'UNE LOGIQUE TOTALITAIRE ANTI-INDIVIDUALISTE**

Les sociétés de type communautaire sont animées par une violence essentielle qui, pour être ordinairement feutrée et même cachée, ne s'en exerce pas moins sans désespérer contre l'individu, puisqu'en celui-ci elle s'évertue à réprimer toute velléité de penser et d'exister par soi et pour soi (en bref, de s'individualiser comme sujet autonome). Bien sûr, surtout si son histoire (personnelle, sociale) l'a fortement individué (faisant reconnaître comme tolérables et même socialement nécessaires ses dons éminents ou ses pouvoirs hors du commun), l'individu est aussi rebelle à sa socialisation totale ; et de cela, encore, la « théorie » de la sorcellerie doit bien convenir quand, avec l'affirmation de la culpabilité virtuelle de tout un chacun, elle souligne l'ambivalence de la personne en général et tout particulièrement celle des hommes forts.

Les communautés traditionnelles, en effet, ne sont pas moins hiérarchiquement structurées que toute autre société : l'accès aux ressources matérielles et symboliques y est inégal, ne serait-ce qu'en fonction du sexe, de l'âge et du rang dans la lignée. Aussi, comme l'a fait observer Marc Augé, si les dominants sont fortement soupçonnés d'utiliser à leur profit des pouvoirs d'ordre sorcier (autrement dit de se conduire en individualistes), ce sont plutôt les gens de peu qui se retrouvent en posture d'accusés, car leur faiblesse sociale les prédispose d'autant mieux à occuper la place de victime émissaire que les dominants contrôlent l'accusation. La victime émissaire pourra donc être chargée de toutes les violences d'un ordre social dont ni l'arbitraire ni les contradictions n'auront été mis en cause.

Ainsi, dès 1967, à partir de nombreux exemples africains, Max Gluckman observait que les « crises morales » provoquées par des dysfonctionnements inhérents à des contradictions structurelles étaient réglées par l'imputation des malheurs et du désordre à des individus stigmatisés comme « sorciers », ce qui

17. Claude-Hélène Perrot souligne la violence destructrice des croisades menées par certains prophètes qui laissent derrière eux un paysage social et culturel dévasté (autodafés de statues et autres objets cultuels, destructions de lieux de culte et de mémoire, brutalités contre les prêtres des génies, dénonciation de prétendus sorciers, accumulation des soupçons et des rancunes minant la sociabilité villageoise). Voir C.-H. Perrot, « Les ravages des prophètes dans les civilisations paysannes », *Journal des africanistes*, 66 (1-2), 1996, pp. 319-330. Pour une étude de cas, voir aussi C.-H. Perrot, « Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire. Un village éotilé et le culte de Gbahué », in J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1993, pp. 215-275.

revient à prendre les écarts de conduite des individus comme la seule « cause prétendue du malheur qui est relié aux difficultés observées dans la vie sociale, même si celles-ci sont issues de la structure même de la société¹⁸ ». Au contraire, à rebours de cette « innocence » *a priori* du social, la société moderne (problématique par essence) tend à considérer le malfaiteur comme « un produit malheureux de la société et de sa propre histoire sociale » en « rejetant le blâme sur son environnement social¹⁹ ».

Or, cette thèse reçoit, selon nous, une preuve *a contrario* chaque fois que, dans la société moderne, les excès de l'individualisme (capitalisme sauvage, concurrence anémique, inégalités criantes, paupérisations brutales, chômage de masse, absence ou crise de la redistribution sociale) entraînent des crispations identitaires de type communautariste (religieuses, ethniques, identitaires, raciales, politiques). En effet, ces néocommunautarismes impliquent une sacralisation de l'ordre qu'ils instaurent et, corrélativement, de nouvelles culpabilisations des individus, tous virtuellement soupçonnables de sabotage, de complot, de trahison, de tiédeur suspecte ou de différencialisme.

En bref, face à la sacralité communautaire, l'individu ne peut être que coupable dès lors qu'il s'individualise ou qu'on l'individualise à partir de tel ou tel stigmatisme personnel ou catégoriel. Cette sacralité est donc « totalitaire » au sens où Marc Augé parlait de « totalitarisme lignager » pour désigner, à partir du paradigme africain, des univers communautaires fondés sur une « idéologique » unique : un système de représentations sans contrepoinc dissonant fonctionnant comme matrice de toute pensée et de tout discours possibles (excluant donc le doute, le débat et l'argumentation) et comme « idéologie » *stricto sensu* des rapports de domination et d'exploitation impensables en tant que tels, puisqu'ils se trouvent naturalisés et sacralisés comme une création des dieux, des héros divins et des grands ancêtres. Or, cette logique se prolonge dans les religions séculières instaurées par les communautarismes modernes, avec leurs figures quasi interchangeables de héros fondateurs sacralisés à travers différentes variantes d'un culte de la personnalité. Dans tous ces contextes, l'analyse des rapports entre société et individu relève d'une « anthropologie de la répression » (Augé) démasquant, jusque dans la quotidienneté, sous les apparences de l'égalitarisme, des rapports d'exploitation et de domination et, ajouterons-nous, sous la réalité manifeste de l'altruisme de solidarité, la vérité dérobée du refoulement et de la répression de l'individualisme.

Cette anthropologie est donc celle de la violence ordinaire, banale, quotidienne, permanente faite à l'individu, violence tout à la fois déniée dans le « discours » unanimiste officiel et « avouée » en filigrane par l'institution de la victime émissaire, envers de la sacralisation du social. Où l'on retrouve la concaténation du religieux et de la violence chère à René Girard²⁰, mais avec

une nuance toutefois : en régime communautaire, cette violence religieuse ne procède pas seulement d'une « crise de rivalité mimétique » originaire (la « violence réciproque » de tous contre tous en lutte permanente pour le même objet de désir, violence surmontée par le rite sacrificiel du bouc émissaire assurant le passage « du tous contre tous au tous contre un²¹ »), mais elle hante tous les rapports sociaux. En bref, la violence et le sacrifice y sont une donnée permanente, car, en permanence, violence est faite à l'individu en ce qu'il est toujours potentiellement coupable et qu'il est donc continûment sacrifié²². C'est au fond cette vérité cachée, celle de la « violence essentielle » (Girard), que « reconnaît » pour sa part la « théorie » sous-jacente aux représentations africaines relatives à la sorcellerie.

Mais, de ce « jeu »-là, certains tirent mieux que d'autres leur « épingle » et ce sont, ici comme ailleurs, ceux que leur pouvoir, tout en les prédisposant à faire figure de « soupçonnés » privilégiés, met en position de faire jouer en leur faveur diverses formes de répression contre les « accusés » préférentiels, tous ceux que leur faiblesse sociale ou leur marginalité désignent d'avance comme de « pauvres diables » (Augé) aux deux sens du terme : victimes émissaires aisément « diabolisables », donc commodées à sacrifier sans trop de tension sur l'autel de l'ordre communautaire.

Ainsi, contre le cantonnement de la violence dans les champs de l'imaginaire et du symbolique chers à bien des anthropologues, les sociétés africaines imposent une autre réalité, dès lors qu'on prend au sérieux la violence mille fois confirmée de la chose vue, entendue, vécue : la violence physique et morale comme menace permanente et comme épreuve récurrente (que l'on soit censé en être la victime ou l'auteur... ou les deux à la fois²³), en somme la

18. M. Gluckman, « Crise morale et solutions magiques », *Économies et sociétés*, n° 10 (V), février 1967, p. 19.

19. *Ibid.*, pp. 47-48.

20. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

21. R. Girard, « Au cœur de l'homme et des sociétés : la violence », in *Semaines sociales de France, La Violence. Comment vivre ensemble ?*, Paris, Bayard, 2003, p. 110

22. C'est pourquoi le christianisme est « révolutionnaire » selon R. Girard : avec le Christ, pour la première fois dans l'histoire des religions, la victime sacrificielle est présentée « non pas comme coupable, mais comme innocente : [.] la victime est un bouc émissaire innocent ». Voir R. Girard, « Au cœur de l'homme... », art. cit., p. 112.

23. Car le verdict de culpabilité en sorcellerie peut aussi bien s'abattre sur la victime d'infortunes, si ses malheurs sont le signe d'une attaque de la part de ses acolytes sorciers ou d'un chasseur de sorciers ! Logique implacablement totalitaire analogue à celle qui était à l'œuvre dans les procès staliniens...

« banalité du mal » avec sa présence ordinaire, familière, routinière, ubiquiste ; tout cela est aussi réel, matériel, tangible et concret que peuvent l'être les diverses formes de solidarité agissante et de sociabilité bon enfant qui font le bonheur des observateurs pressés ou trop bien intentionnés pour voir le revers caché de la médaille. Dans les univers communautaires, l'ambivalence règne : son prochain est le recours de chacun, mais le prochain peut toujours être démasqué comme un tourmenteur, amphibologie totalitaire dont l'individu ne peut qu'être prisonnier. Soit que, « altruiste » selon la norme communautaire, il est constamment requis au service d'une logique (structurale) de la dette, devant sans désespérer manifester reconnaissance, solidarité et générosité envers autrui sous la menace permanente du jugement de l'opinion et des sanctions les plus radicales. Soit que, stigmatisé comme « individualiste » au terme d'un procès, le voici officiellement assigné à la place de coupable émissaire et que, sur lui, toute la violence accumulée par les tensions sociales ou par les crises (et les ressentiments) peut abattre ses foudres – à moins que la banalité de l'infraction ne permette de se contenter d'un aveu sous contrainte et d'une rentrée humiliée dans le rang.

Sur cette violence quotidienne faite à l'individu pris dans une logique totalitaire souterraine, contrairement à certains observateurs qui s'accordent à bon compte des brevets de relativisme bienséant en « enchantant » les solidarités communautaires, ne se trompent ni les principaux intéressés (quand ils courent « voir ailleurs », du côté des mouvements charismatiques, des Églises évangéliques et pentecôtistes, des prophétismes thérapeutiques ou de l'islam réformiste ou radical, partout où ils pensent trouver un abri contre le malheur et le mal et un point d'appui à leurs désirs d'individualisation), ni les multiples prophètes²⁴ offrant des syncrétismes religieux déterritorialisés en réponse aux demandes de salut personnel²⁵. Que ces néocommunautarismes puissent reproduire ce qu'ils prétendent combattre (en instaurant de nouveaux transferts aliénant l'individu à des servitudes supplémentaires) ne prouve pas, loin de là, comme le montre leur succès actuel, que leur message, même erroné, ne soit pas en affinité avec une demande réelle de libération contre la dimension totalitaire des univers communautaires. D'ailleurs, un nombre grandissant d'individus en viennent aussi à penser – et à combattre pour cela – que seul un État de droit, laïque et républicain, assurant la promotion de systèmes extra-communautaires de protection et de redistribution sociales peut les émanciper de leurs servitudes communautaires ou néocommunautaires.

Parce qu'il est de son essence d'être fondé sur la violence faite à l'individu, l'ordre communautaire, qu'il soit de type traditionnel (villageois, clanique, tribal, ethnique, religieux) ou moderne (ethnismes, fondamentalismes, intégrismes, totalitarismes d'État), ne paraît pas compatible avec la reconnaissance

des droits de l'homme et du citoyen. Il n'est pas compatible, par conséquent, avec la « civilisation des mœurs » (Elias) nécessaire à la démocratie²⁶. Faisant violence à l'individu, il peut bien engendrer l'altruisme de la solidarité communautaire : dans le même mouvement, il engendre l'« altruisme » de la violence « essentielle » ou « réciproque », car, réprimant la part la plus individuelle de l'individu (l'individualisme), il fabrique de la violence réactive en chaque individu, donc le prédispose à subir la violence du groupe (la « servitude volontaire » comme produit de la violence du refoulement), mais aussi à y concourir (la violence du ressentiment) et même à l'aviver pour s'en servir dans une lutte sans merci pour le pouvoir (la violence de l'avidité de puissance²⁷).

Telle est, du moins, la leçon que l'on tire d'une expérience anthropologique. Elle semble bien, malheureusement, confirmée par les situations contemporaines de violences réciproques, où l'on voit le cynisme politique exploiter *ad nauseam* les gisements de violence communautaire : les cas rwandais, sierraléonais, libériens, somaliens, congolais ou ivoiriens en sont de tragiques illustrations. Mais d'autres exemples de par le monde (il n'est qu'à citer les conflits interconfessionnels en Irlande, au Liban ou en Inde, la purification ethnique dans l'ancienne Yougoslavie, le terrorisme islamique, le clanisme corse, la vendetta israélo-palestinienne, les affrontements ethnoreligieux en Irak) montrent, si besoin était, que la violence d'essence communautaire est cet invariant anthropologique universel que la volonté de puissance du politique « moderne » (qu'il soit autochtone ou étranger, notamment, mais pas exclusivement, occidental) sait fort bien utiliser à ses fins propres.

24. Sur ce thème, se reporter à J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes*, Paris, Le Seuil, 1995.

25. Ces syncrétismes s'adressent directement aux individus ; ils prétendent soigner les maux de la crise économique et morale générale et traquent le « démon » à l'œuvre dans les croyances païennes. Voir *Politique africaine*, « Les sujets de Dieu », n° 87, octobre 2002.

26. Remarquons toutefois que, contrairement aux communautarismes, la communauté « traditionnelle » peut être « démocratisée » si, réorganisée sur une base contractuelle épurée de tout terrorisme anti-individualiste, elle est refondée comme association d'entraide volontaire et comme référence identitaire, sentimentale et folklorique. Cette hypothèse « optimiste » a été inspirée par des témoignages concordants recueillis dans plusieurs métropoles ouest-africaines. Voir A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, *op. cit.*

27. Ces trois déclinaisons de la violence réactive rappellent, ce n'est pas fortuit, cette « peur de la liberté » qui, selon Erich Fromm, est le « terreau [...] commun aux impulsions masochistes et sadiques », autrement dit, l'association intime entre « la nostalgie de la soumission et la soif du pouvoir » qui fait le lit des totalitarismes en poussant l'individu, incapable de vivre par soi-même, à se délivrer du « fardeau de la liberté » par l'oubli de son impuissance dans une identification « symbiotique » à la toute-puissance d'un pouvoir révérend. Voir E. Fromm, *La Peur de la liberté* (1941), Paris, Buchet-Chastel, 1963, pp. 122 et 169.

Pour autant, on ne saurait renvoyer dos à dos violence communautaire et violence « moderne ». Celle-ci, en effet, du moins dès lors qu'elle se manifeste en régime démocratique (pluraliste), est nécessairement en débat, car elle est constamment limitée par une contradiction interne : d'un côté la société individualiste continue de faire violence aux individus (ne serait-ce que par les inégalités sociales et l'exclusion économique, sans parler des moyens de persuasion de masse), de l'autre, au nom de l'individualisme démocratique, elle promeut les droits des individus, leur liberté de penser et de s'associer, et leur donne ainsi les moyens de contester sa propre violence, y compris en la débusquant d'abord en eux-mêmes de manière à pouvoir s'en servir à conquérir leur autonomie et leurs libertés ■

Alain Marie, université Paris-I (IEDES)

PIERRE JANIN

VIVRE ENSEMBLE OU LA DOULEUR D'ÊTRE « EN GRANDE FAMILLE »

LA FAMILLE AFRICAINE A SOUVENT ÉTÉ MAGNIFIÉE POUR SA CONVIVIALITÉ CONSENSUELLE ET SA SOLIDARITÉ ORGANIQUE APPARENTE. EN RÉALITÉ, UNE EXPÉRIENCE PLUS INTIME DES RAPPORTS INDIVIDUELS AU SEIN DU COUPLE OU ENTRE FRÈRES ET SŒURS RÉVÈLE LA VIOLENCE DES CONFLITS QUI L'HABITENT ET LA PART D'ARBITRAIRE DES RÉGULATIONS QUI LA FONDENT. FACE À L'ENCHAÎNEMENT DES MENACES DIRECTES OU VOILÉES, LE MEMBRE D'UNE « GRANDE FAMILLE » DISPOSE EN FIN DE COMPTE, À LA DIFFÉRENCE DES INDIVIDUS DES SOCIÉTÉS POST-INDUSTRIELLES, D'UN FAIBLE ÉVENTAIL DE RECOURS POSSIBLES.

« Le pardon n'implique pas l'oubli. »

« La mort n'est pas une nécessité, c'est une obligation. »

Colette A.

Si l'atelier ou la rue sont autant de « carrefours » ordinaires de la violence visible, la concession familiale – qu'il s'agisse de cours rurales ou de carrés citadins –, souvent marquée par la promiscuité, l'imbrication des parentèles et les difficultés économiques sur fond d'histoires de vie faites de ruptures, de jalousies et de ressentiment, peut constituer un autre « espace social » où s'exprime une violence¹ tantôt larvée, tantôt explicite, souvent banalisée. En effet, pour des individus dont la satisfaction des besoins essentiels – manger, se loger, se soigner, se déplacer – est chaque jour une conquête renouvelée,

1 Par violence familiale, nous considérons toute action verbale, physique ou psychologique, imparfaitement régulée, qui dégrade un rapport hiérarchique ou une relation plus égalitaire vers une plus grande domination et soumission.

l'espace familial n'assure pas nécessairement un rôle protecteur et médiateur, ni par rapport à l'environnement extérieur (protection physique et sécurisation économique), ni même pour ses membres dans leurs interrelations (régulation des conflits). En effet, contre toute attente, les manifestations de la violence restent souvent imparfaitement régulées et rarement désamorcées, et sont parfois avivées par la nature même des rapports interindividuels, fortement marqués par les différences de statut et de pouvoir et par les disparités des conditions de vie.

De ce fait, la cour familiale semble à la fois constituer un réceptacle des formes de violence extérieure et un point d'observation privilégiée des tensions violentes qui mettent à l'épreuve la cellule familiale. L'éventail de ces formes de domination et de confrontation est large : il va de la décision imposée en termes de prise de parole, de mariage ou de déplacement, à la dépossession arbitraire d'un bien et de son usufruit en passant par la menace et l'exclusion. C'est pourquoi, sous des dehors de solidarité, d'esprit communautaire, d'hospitalité, de propension à jouir du présent, du sens de la fête, la famille africaine mêle dans l'indicible des sentiments aussi contrastés que le respect et la crainte, l'affection et la distance, l'amour et la haine, la convivialité et la solitude. Par ailleurs, la précarité renforcée des conditions d'existence, après plus d'une décennie de crise et d'ajustement structurel, n'est pas de nature à favoriser des rapports interindividuels fondés sur la confiance et le dialogue. Qui plus est, la médiation de l'affect et de l'intimité parfois opérée par la famille constitue une douloureuse mise à l'épreuve du lien social et des sentiments. En réalité, pour tous les protagonistes interrogés, la douleur d'être ensemble ne s'enracine pas seulement dans les manifestations ouvertes de la jalousie, dans les déclinaisons protéiformes du soupçon et de la menace, ni même dans les accusations et les coups portés. Ce qui donne à la violence « en grande famille² » une intensité tragique peut-être plus grande que dans nos sociétés postmodernes, c'est d'abord cette difficulté fondamentale de l'individu à faire évoluer la nature des liens qui le lient à sa propre famille, voire à s'en distancier ; mais c'est aussi l'ambivalence extrême des comportements des membres qui la composent, y compris les plus proches (mari et père), avec lesquels l'individu est « condamné » à vivre.

Cet article s'inspire essentiellement de l'histoire récente des rapports interpersonnels au sein de deux concessions polygamiques – en milieu rural sahélien burkinabè (ethnie gourmantché) et en milieu urbain béninois (ethnie goun). Nous avons donné à ce dernier exemple une place plus grande, compte tenu de notre intimité partagée, sans pour autant négliger les formes plus banales ou plus feutrées observées en milieu rural. Notre propos n'est pas de fournir un modèle conceptuel englobant, hiérarchisant les facteurs de risque

de violence, pondérant les déterminants dans une parfaite représentativité³ afin de proposer des itinéraires de médiation. Les violences survenant au sein de la « grande famille » renvoient moins à une insécurité civile envahissante ou à une « *gender and physically-based violence*⁴ » qu'à un mode d'expression du sujet en lutte. Ici, l'imbrication des segments de parenté, les formes réelles ou supposées de réussite – même transitoires –, les différences de statut et les luttes du sujet en individuation, vis-à-vis des autres comme de lui-même, constituent un terreau propice à l'émergence des violences ordinaires. Les procès d'intention, mises en accusation, tentatives de fuite et refus n'y sont, en fin de compte, pas très différents de ceux qui occupent la scène publique. Ils doivent être compris non seulement comme la pérennisation d'un mode de régulation communautaire, mais également comme des éléments avancés d'une quête de pouvoir au sein du groupe. Toutefois, c'est bien par la mobilisation des croyances et des craintes (dans la religion révélée ou traditionnelle africaine) que la violence familiale trouve son achèvement le plus tragique.

À travers le thème de la violence domestique, c'est la nature même du rapport à l'autre qui est en question : comment la communauté familiale (comme microcosme au sein de la société), qui produit autant de « social », peut-elle générer autant de violence normée ou anomique tout en la banalisant, si ce n'est parce que la violence est une forme d'intensification concurrentielle des relations sociales ? Quel type de lien familial peut-il perdurer après des enchaînements et des déchaînements réitérés de violence ? L'individu dominé dans sa « cour » peut-il devenir citoyen dans sa propre famille ?

SOUS LE REGARD DES AUTRES

Pénétrer dans l'intimité familiale, c'est se replonger dans la problématique du lien sous contrainte, de la solidarité redistributive, de l'utilitarisme partagé et de la dette⁵. Car être en famille, c'est avoir l'assurance de n'être jamais « isolé »,

2. Ce terme désigne une unité résidentielle constituée d'un ou de plusieurs ménages polygamiques à laquelle viennent s'ajouter des collatéraux (enfants placés par exemple) et des employés domestiques.

3. S. Salzinger, R. S. Feldman, T. Stockhammer et J. Hood, « An ecological framework for understanding risk for exposure to community violence and the effects of exposure on children and adolescents », *Aggression and Violence Behavior*, 7 (5), 2002, pp. 423-451.

4. R. Jewkes *et al.*, « Risk factors for domestic violence findings from a South African cross-sectional study », *Social Science and Medicine*, n° 55, 2002, pp. 1603-1617.

5. A. Marie, « Individualization strategies among city dwellers in contemporary Africa : balancing the shortcomings of community solidarity and the individualism of the struggle for survival », *International Review of Social History*, n° 45, 2000, pp. 137-157.

de pouvoir bénéficier de soutiens en cas de besoin dans des sociétés où les incertitudes sont récurrentes et multiples. Mais c'est aussi – comme le révèlent la plupart des histoires de vie – vivre sous le regard des autres, parfois bienveillant mais souvent pesant ou même coercitif puisque le comportement de chacun est réexaminé à l'aune d'une « tradition », sans cesse réinventée et parfois magnifiée, qui circonscrit étroitement la marge de manœuvre dont le sujet dispose. En ville comme au village, « l'individu est rarement perçu comme une personne, un sujet autonome et responsable. Il est davantage un élément avancé dans la stratégie du groupe familial ou lignager⁶ ». Chacun a une place établie en vertu d'un dispositif hiérarchique fondé sur des différences d'âge, de sexe, de richesse, et sur l'historicité des rapports internes de parenté qui fixent durablement les rapports d'autorité et peuvent parfois évoluer vers des rapports de force. En cas de contestation, « grands frères », « pères » et « tontons » s'efforceront de pérenniser, par des conseils et, si besoin, par le chantage et la menace, les formes héritées de contrôle sur les plus jeunes, les déviantes ou les plus vulnérables. De toute évidence, l'autorité s'exerce préférentiellement à l'encontre de ce type d'individus. Tout se passe comme si le groupe entendait maintenir ou reconstituer, coûte que coûte, au besoin par la contrainte, une forme d'entente consensuelle (*fifa*⁷) ou de concorde communautaire quand bien même la confiance interindividuelle (*aymisséa*) serait inexistante.

Aux situations de violence familiale explicite – verbale (*gbeyannamè*) ou physique (*gbohohomi*) –, nous avons associé les manifestations moins spectaculaires qui travaillent l'individu au quotidien, prenant appui sur des relations d'autorité, et qui disparaissent souvent, comme « digérées » par la communauté d'origine qui perçoit parfois mal leur dégradation progressive.

En 1985, Colette, dont le commerce de tissus « marche fort », a remis l'équivalent de 6 millions de francs CFA en nairas⁸ à un oncle paternel établi au Nigeria pour effectuer une banale opération de change. Mais ce dernier, « grand quelqu'un » à Djofi (pays yorouba), a préféré réinvestir cette somme pour moitié dans ses propres activités et pour moitié dans des prêts d'argent. La dévaluation brutale du naira est venue ruiner son commerce, annulant toute espérance de remboursement. À cette annonce, Colette a pris la route pour se rendre chez l'oncle indélicat. En pleine nuit, elle lui a réclamé son argent, « que j'ai cherché dans la chaleur, dans la fraîcheur, dans la pluie et la fatigue ». Il s'est ensuivi une discussion hachée et houleuse : « Si tu ne me rembourses pas, mes aïeux viendront te réclamer ça, Dieu viendra tout prendre chez toi » ; « Tu ne peux rien contre moi ». De retour à Cotonou, Colette a voulu déposer une plainte pour escroquerie au tribunal. Son époux le lui a vivement déconseillé, arguant qu'elle risquait d'être « tuée » en sorcellerie. Certes, deux ans plus

tard, en 1987, à l'occasion du décès de la grand-mère paternelle de Colette, la dette de l'oncle trouvera une compensation symbolique dans le fait que ce dernier a participé aux funérailles organisées par la « grande famille », avec le don d'un bœuf et d'un mouton. Mais, pour Colette, il n'en reste pas moins que la dette réelle court encore. Ce cas montre bien comment, à l'aune du complexe hiérarchique, peuvent se nouer des décisions collectives qui marginalisent et humilient les plus faibles : l'oncle débiteur peut ainsi violenter sa nièce, le mari menacer son épouse et lui intimer l'ordre de se taire.

En milieu rural burkinabè, le pouvoir discrétionnaire de la famille élargie n'est pas moins fort. Pourga, une gourmantché née à Thion en 1949, une petite préfecture rurale de l'est du Burkina, en a ainsi fait la douloureuse expérience. Mariée en 1964, elle a émigré à Mani, distante d'environ 30 kilomètres, dans une grande cour polygamique (qui regroupait quinze ménages, soit environ 150 personnes en 2001). Dans cette zone agropastorale sahélienne enclavée, les conditions de vie restent éminemment précaires et aléatoires, rythmées par les activités saisonnières et la récurrence des périodes de soudure⁹ alimentaire sur fond de raréfaction progressive des ressources en eau, en bois et en terre cultivable. En 1991, à la mort de son mari, sa situation se dégrade brutalement. En butte à la pression familiale, elle doit quitter la « grande cour » et rejoindre un hameau de culture, distant d'environ 3 kilomètres, où son mari avait l'habitude de résider en période de travaux agricoles (de juin à octobre). Et les frères du défunt de profiter du départ de la veuve pour récupérer certaines parcelles du village possédées par son mari, car elles offrent de meilleures potentialités agricoles, ainsi que les cases d'habitation et le petit bétail. En 1996, toutefois, un des frères du défunt lui attribue un droit de culture temporaire sur une parcelle de brousse située hors du village. Sans charrue ni animal de trait, la voilà désormais seule avec sa fille (âgée de 35 ans) et un garçon plus jeune (15 ans) pour cultiver deux petites parcelles de sorgho et d'arachide. Les relations avec les autres ménages de la cour se sont progressivement distendues, tandis que les promesses d'aide se sont raréfiées. En situation précaire, elle vit au jour le jour sans parvenir à faire face aux imprévus. Ainsi, faute de

6. P. Janin, *L'Avenir des planteurs camerounais*, Paris, Karthala, 1999, p. 198.

7. Tous les termes vernaculaires présents dans le texte sont en *goun*.

8. L'essentiel des ses ventes étaient, en effet, réalisées à cette époque avec des intermédiaires nigériens.

9. La soudure correspond à une période de déficit alimentaire de durée et d'intensité variables que l'on peut estimer en nombre de jours (entre la fin d'utilisation des greniers et la prochaine récolte céréalière) ou en nombre de sacs (rapporté aux besoins totaux théoriques du ménage).

pouvoir acheter des céréales au marché (ses deux derniers moutons ont été vendus lors de la soudure précédente), elle a dû procéder entre avril et octobre 2002 à des ajustements drastiques pour survivre : consommer des feuilles de cueillette plus que de coutume et réduire sa ration céréalière des deux tiers, mettre en gage sa récolte d'arachide pour acheter 15 *yorouba*¹⁰ de maïs. Difficile de ne pas voir dans la marginalité imposée par le groupe familial, dans l'absence d'aide et de recours – alors même que son époux participait activement à cette économie morale de la redistribution –, une forme de violence enracinée dans la régulation sociétale, pour laquelle la solidarité se fonde davantage sur des liens organiques (solvabilité, espérance de gain en retour) que mécaniques.

L'exemple qui suit illustre mieux encore comment normes sociales intériorisées et précarité économique s'enchevêtrent pour engendrer un « ordre » familial qui conduit à sécuriser le groupe contre l'individu et à privilégier (dans ce cas précis) le long terme sur le temps immédiat comme ordre banal des choses, le tout dans la méconnaissance de l'arbitraire qui fonde cet ordre. Il a pour cadre une concession rurale d'immigrés mossi située dans la zone sahélienne orientale du Burkina Faso. Février 2002, 7 heures du matin. Installé sur une « chaise-fauteuil » placée par le chef de ménage à l'entrée de la concession, je suis adossé à une case ronde en *banco*. D'ici, je peux embrasser l'ensemble de l'espace familial. En face de moi, attaché à un poteau, un bœuf d'embouche rumine sous un abri en *secco*. C'est le bœuf du chef de ménage, Serge, 30 ans, « rapatrié¹¹ » de Côte d'Ivoire en janvier 2001. Lavé régulièrement, nourri chaque jour de tiges de mil et abreuvé d'« eau blanche » (un mélange d'eau et de céréales écrasées) par son épouse et ses enfants, ce bœuf représente la principale ressource du ménage une fois épuisés les greniers céréaliers. Ce matin, son propriétaire espère la visite d'un acheteur potentiel, un rabatteur qui parcourt la brousse pour son patron, commerçant de bétail à Pouytenga, un grand marché de la zone. Il pense pouvoir négocier la vente autour de 200 000 francs CFA, ce qui paraît élevé étant donné l'offre surabondante en cette période de l'année. Soudain, brusquement, et sans raison apparente, il apostrophe violemment les membres de la cour ; son ire semble causée par le retard des soins habituellement prodigués à l'animal. Les heures passeront dans l'attente de la visite du rabatteur sans que personne, pas même les enfants en bas âge, ne mange. Quant à moi, il me sera proposé une calebasse d'arachides grillées et un bol de *tô* que je ne pourrai refuser. Je mangerai néanmoins à contrecœur, sous le regard fixe des enfants, immobiles et muets.

Le discours que tiennent les « petits », les faibles ou les « opprimés » tend également à accréditer l'idée d'une violence si commune et si proche qu'elle en est banalisée et occultée. Ainsi, le premier entretien approfondi réalisé en

décembre 2002 à Mani avec Pourga, la veuve chef de ménage présentée plus haut, fut laconique. Elle avait d'abord une nette propension à embellir la nature de ses relations avec les frères du défunt, insistait sur la bonne entente avec son voisinage, tout en déplorant l'absence de son mari. Puis, sans transition, elle avoua qu'elle était dans l'impossibilité de se défendre contre toute décision collective ou abus, qu'elle connaissait une sous-alimentation récurrente, confirmant ainsi, de manière presque caricaturale, l'existence d'une violence sociale « discrète », intégrée et acceptée au même titre que la faim, la maladie et la mort brutale. À Cotonou, dans le cas de Colette, qui sera chassée par son mari (voir *infra*), la situation est différente. Quelque peu théâtralisée au cours de deux réunions familiales très tendues, en 1991 et 1992, la violence verbale et psychologique (menaces sorcières principalement) de son mari, à laquelle participe activement une partie de la famille, sera très douloureusement ressentie, de même que les tentatives de résolutions arbitraires du conflit. Dans un premier temps, loin de réfuter les décisions éventuelles du conseil de famille, dont elle pressent néanmoins le caractère partial en raison des relations privilégiées de son époux avec les autres figures masculines, elle s'y soumet par anticipation. C'est soutenue par une foi inextinguible en son « innocence » et en « son » Dieu que cette épouse et mère s'est longuement exprimée sur les accusations de sorcellerie dont elle a fait l'objet de la part d'une partie du ménage polygamique.

« Cela fait vingt-sept ans que vous connaissez mon père [que nos familles sont liées par mon mariage avec B.]. Je ne suis jamais venue vous voir pour vous dire que je souffre. J'ai tout supporté pour mes enfants [quatre fils et deux filles]. Je ne sais pas si quand on est malade c'est un être humain qui fait cela [si maladie et échec peuvent être désirés et produits par une personne]. Je sais que vous [les parents de la deuxième épouse] allez tout faire contre moi. Dites à la famille de B. de tout faire contre moi. Je sais que je n'ai rien fait. J'accepte tout [toute vengeance, punition et infamie]. »

LA PART DU DIABLE OU LA JALOUSIE SANS FIN

Dans la famille, la violence se manifeste aussi souvent de manière indirecte¹². Elle est alors soit détournée vers le monde de l'invisible pour nourrir des luttes répétées (*aze*), soit canalisée au profit de représentations théâtralisées de

10. Il s'agit de l'unité de mesure, valant environ 3,5 kg de céréales, la plus communément utilisée pour les achats et la préparation céréalière.

11. Ce terme désigne les émigrants burkinabè rentrés précipitamment « au pays » depuis le début des troubles politiques ivoiriens

12. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, p. 32.

la confrontation (les conseils de famille). Loin d'affaiblir les structures de contrôle et de régulation, ces détours les confortent par la recherche systématique de boucs émissaires. Elle renvoie donc paradoxalement à un mode de régulation qu'elle est censée dénoncer et affaiblir. Qui plus est, cette forme de violence se maintient en permanence dans les esprits sans jamais trouver de terme définitif. Elle vient donc hanter les rapports sociaux visibles les plus ordinaires entre proches, comme son envers menaçant.

Arme des faibles, revanche des aigris, la sorcellerie vient surtout renforcer le pouvoir des plus « grands ». Elle est bien à la fois « une ressource ou un capital d'ordonnancement ¹³ » et un moyen d'action sociale ¹⁴. Paradoxalement, ceux qui la mettent en avant sont aussi ceux qui la craignent le plus. Parfois, au contraire, l'accusation de sorcellerie est explicitement formulée et ne sert pas à dissimuler des acteurs individuels ou collectifs. Ainsi, elle cheminera trois décennies durant au cœur d'un ménage polygamique de Cotonou, mais n'opérera réellement à découvert qu'à partir des années 1990 à l'occasion de deux virulentes confrontations familiales. Nourrie, dès l'origine, par un sentiment banal de jalousie (*ahouanto*), tant affective, religieuse qu'économique, entre deux co-épouses, cette violence sera au fil des années progressivement relayée par certains membres du ménage, accréditant la thèse du « complot » (*yéblassé*) lignager collectif. Par sa durée, son intensité dramatique, la diversité des formes d'opposition violente et ses conséquences à moyen terme sur le devenir des enfants, cette histoire à épisodes constitue un véritable tableau synoptique de la violence familiale ordinaire.

Bienvenu, comptable de profession, est né à Porto-Novo (pays goun) en 1933. En 1955, il épouse coutumièrement Régina, née vers 1935 dans la région d'Abomey (province du Zou). De leur union naîtront six enfants entre 1955 et 1973 (cinq fils et une fille). Très vite, la « grande famille » reproche à Régina (la première épouse) de ne pas bien entretenir ses enfants et de mal s'occuper de son mari. Au point d'imposer en 1963 une « épouse de village » (la deuxième) à Bienvenu, avec laquelle il aura trois enfants. En 1965, il fait la rencontre de Colette, âgée de 17 ans, née également à Porto-Novo. Cette dernière travaille à l'époque comme fille de salle à Cotonou dans la clinique de son tuteur, qui est un ami de Bienvenu. Elle tient parallèlement un petit commerce de tissus et de chaussures. L'année suivante, Bienvenu et Colette (la troisième épouse, donc) se marient civilement à la mairie de Cotonou. Entre 1967 et 1979, Colette aura six enfants de Bienvenu (quatre garçons et deux filles). Jusqu'en 1972, la cohabitation entre les deux épouses est relativement paisible, chacune occupant une cour louée par Bienvenu. Mais, cette année-là, un changement d'importance intervient. En effet, Bienvenu – après avoir acquis pour 250 000 francs une parcelle dans le quartier d'Akpakpa en 1968 – entreprend la construction

d'une maison imposante à deux étages. Dès leur entrée respective dans cette cour, la mésentente s'installe. « Je n'ai pas été accueillie comme la petite femme. Du tout... », se rappelle Colette aujourd'hui. Bien au contraire, dès le début, Régina annonce qu'elle souhaite rester seule dans la cour. Menaces, bagarres se succèdent alors. « Tu seras la première à partir », hurle Colette à Régina quand celle-ci la menace d'un couteau, ou de la mordre sans que sa plaie ne puisse guérir. À cette époque, le « tour de préparation » de la cuisine pour l'ensemble des membres du ménage dure un mois. Bienvenu manifeste une préférence marquée pour la cuisine de Colette et semble apprécier la complicité affectueuse qui les réunit. Il a, en outre, coutume de la complimenter pour les soins attentifs apportés aux enfants (tout particulièrement dans le domaine de l'habillement et de l'hygiène).

À partir de 1982, à cette jalousie affective viendra s'ajouter une rivalité économique. Installée à Lomé depuis 1979 (tandis que Régina, la « grande épouse », est restée à Cotonou) avec son époux qui a trouvé un emploi de comptable dans une société d'import-export, Colette revient souvent à Cotonou où ses activités commerciales « marchent fort » : elle possède une boutique en dur au marché de Dantokpa et vend des tissus jusqu'au Nigeria. Ce commerce génère des bénéfices importants : de l'ordre de 500 000 francs CFA mensuels en moyenne et jusqu'à 1 million de francs CFA en décembre à l'occasion des fêtes. Ses bénéfices sont immédiatement réinvestis dans son fonds de commerce. De ce fait, elle peut activement contribuer à la vie du ménage en fournissant « l'argent de la popote » et en achetant des vêtements pour ses enfants. Or, de son côté, Régina n'exerce aucune activité d'envergure en dehors d'une petite vente à emporter et montre un penchant certain pour la boisson. La comparaison est rude, pour ne pas dire humiliante. C'est pourquoi Régina a longtemps voulu croire que la réussite outrageuse de Colette dépendait uniquement de l'aide financière de leur époux. Il n'en est rien, sauf pour un camion acheté 4 500 000 francs CFA « pour moitié, moitié » en 1985.

L'année 1986 marque un tournant décisif pour Colette. En septembre, l'État nigérian dévalue de 70 % le naira pour faire face à une grave crise financière. Du jour au lendemain, le rouleau de tissu, acheté plus de 70 000 francs CFA, revendu 200 nairas à des grossistes nigériens, ne vaut plus que 22 000 francs CFA.

13. F. Bernault et J. Tonda, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 5-16.

14. B. Jewsiewicki, *Naître et mourir au Zaïre. Un demi-siècle d'histoire au quotidien*, Paris, Karthala, 1993.

Son commerce de riz importé, qui atteignait un volume de 2 000 sacs par trimestre, « tombe » également brutalement. Les acheteurs nigériens se détournent de Cotonou, préférant importer directement du riz asiatique. Un reliquat de 1 200 sacs de 50 kilos, achetés 9 500 francs CFA l'unité et qui commencent à moisir, doit être bradé à 7 000 francs CFA. « Régina était contente de ma chute », commente tristement Colette qui ne se relèvera jamais vraiment de cette faillite.

En 1989, Régina opère un revirement confessionnel : elle délaisse la religion *vodoun* traditionnelle et s'entiche de la religion catholique que pratiquent Bienvenu et Colette. Elle passe sa première communion en 1990 et exprime le souhait de faire reconnaître religieusement son union avec Bienvenu, ce qui s'avère impossible étant donné la situation de polygamie avérée. D'où une volonté pugnace de rester la seule et unique épousée. Cette piété nouvelle résulte-t-elle d'un véritable acte de foi ou n'est-elle qu'un stratagème dans une compétition qui lui était défavorable ? À partir de 1991, la crise qui oppose les deux femmes prend une autre dimension. Elle va progressivement impliquer toute la famille élargie, mêlant manipulation religieuse, menace sorcière, subornation de témoin pour culminer par l'expulsion (1993) et le divorce de Colette, la « petite femme » (2001).

Nous tenterons de relater ici le plus fidèlement possible l'enchaînement des événements dramatiques survenus au cours de la décennie 1990, et ce en dépit de leur complexité et d'une certaine confusion. En 1990-1991, Élise, la fille aînée de Régina, suit un BTS de secrétariat à Abidjan. Elle semble bien réussir jusqu'à ce qu'elle contracte à l'été 1991 une maladie nerveuse qui la laisse tour à tour prostrée, épuisée, insomniaque. Son père décide alors de la rapatrier précipitamment à Cotonou. À peine arrivée à Cotonou, en novembre, elle se dresse contre Colette, sa « marâtre », et, en criant « diable, diable », l'accuse d'être la cause de sa maladie. On fait alors appel à un devin, puis à un prêtre exorciste. Tous deux affirment la culpabilité sorcière de Colette. Un mois plus tard, en décembre 1991, Bienvenu réunit dans sa cour les deux familles, soit une vingtaine de personnes, pour un conseil extraordinaire. La tension est extrême. Des paroles très dures sont prononcées de part et d'autre. Colette demande sans succès d'être mise en présence de ses deux accusateurs. Son oncle maternel apostrophe alors Bienvenu :

« Est-ce que Colette a jamais fait quelque chose contre les enfants de Régina ? Colette a perdu un enfant à la naissance et a été malade durant un an. Elle n'a rien fait. Si c'est notre fille [qui s'avérait coupable], nous pourrions l'égorger. Si ce n'est pas elle alors il y aura un grand combat. Tu nous dis qu'il y a quelque chose de fétiche chez toi. On a sorti un bois avec fétiche de ta chambre. Mais c'est à toi ou à ta fille [Edwige] que l'on a fait quelque chose ? Tu n'agis pas comme un homme, tu es très faible. Qui a trouvé le fétiche ? C'est le fils de

la sœur de Régina. Bienvenu, là où tu vas c'est loin. Mais ma fille [ma nièce] a des enfants avec toi et on ne peut rien. Sinon tu veux créer une grande histoire de famille [conflit]. [...] Je suis chez toi mais tu ne peux rien me faire [pour t'avoir dit la vérité]. »

Désormais, Edwige n'est plus seule à accuser sa marâtre. Son mari semble avoir également choisi son camp. Faute d'avoir été décisive, une deuxième réunion est organisée en janvier 1992 à Porto-Novo, dans la famille de Bienvenu. Sans plus de succès. Toutefois, une fois la famille de Colette repartie, Bienvenu prend la décision de chasser sa « petite femme » de la cour avec l'aide de sa famille. Le lendemain, à Cotonou, Colette, devant le pas de sa chambre, se saisit d'une hache et se dresse, menaçante : « Je ne suis pas mariée avec vous. C'est la police qui me fera sortir. Si tu viens, je te tue et je me tue. » Fin provisoire apparente de l'épisode : après une autre bouffée de violence, les choses semblent rentrer dans l'ordre. Toutefois, deux mois plus tard, en mars 1992, à son retour du marché Dantokpa, elle trouve la porte de sa chambre fermée à clé. Son époux a changé le verrou pour lui en interdire l'accès. Elle ne quitte pas la cour pour autant et dort dans la chambre de son plus jeune fils, José. Tous ses autres enfants « fréquentent » (l'école) en dehors de Cotonou (un à Pobè, deux à Togoville, une à Porto-Novo). Entre mai et juin 1992, trois nouvelles tentatives « mystiques » ont lieu à l'initiative de Bienvenu pour la chasser de la maison conjugale. La première met en scène cinq féticheurs *vodoun*. Durant deux semaines, ils multiplient les cérémonies, après avoir enterré des fétiches protecteurs (*glo*) aux quatre coins de la maison et devant le portail de la cour. La deuxième tentative est le fait d'un groupe de christianistes célestes, qui ont dressé des bougies dans la maison et allumé une lanterne. Sans plus de succès. La dernière tentative voit deux féticheurs répandre de la poudre anti-sorcière (*nifi*) sur la porte de chambre de Colette. Échec à nouveau. C'est en fin de compte un huissier qui l'expulse le 8 juillet 1992. Réfugiée dans le carré (concession) de sa mère et de son frère dans le quartier Aïdjedo, la situation de Colette est désormais très précaire. Elle n'a ni logement, ni économies et ne percevra, bien entendu, jamais aucune compensation matérielle de son mari. Peu après cette journée, sa mère a un accident cardio-vasculaire et restera paralysée jusqu'à son décès, en novembre 1996. Elle-même est durement éprouvée par la maladie (cancer du sein).

En août 1992, Bienvenu introduit une demande de divorce pour cause de sorcellerie auprès du tribunal mais, en dépit de ses relations privilégiées avec certains magistrats, la plainte ne sera pas jugée recevable, empêchant ainsi jusqu'en mars 2001 le mariage religieux de Bienvenu et de Régina. Approché à plusieurs reprises, l'archevêque de Cotonou (M^{gr} de Souza) refuse de les marier. Et il interviendra pour faire échouer leurs tentatives réitérées de

mariage religieux dans quatre paroisses différentes (une à Porto-Novo et trois à Cotonou) au cours de l'année 1999. Ce n'est qu'à son décès, en novembre 1999, que la cérémonie aura enfin lieu à la paroisse Sainte-Cécile de Cotonou. « Tout a été dit, tout a été fait », conclut Colette, qui n'a pas été la seule touchée par ce drame : chacun de ses enfants est resté marqué par cette violence qui s'est traduite notamment par une réduction drastique du soutien paternel.

Loin d'être exceptionnel, surtout au sein des unions polygamiques, ce témoignage n'illustre que mieux la réalité de la continuité et de la banalisation sociale de la violence, qui nous semble essentielle pour comprendre son développement au sein de l'arène familiale.

LA VIOLENCE EN PARTAGE

Insister sur la continuité sociale de la violence conduit à considérer à la fois les liaisons entre champs sociaux différenciés, les jeux d'acteurs – mêlant histoires de vie, disparités socio-économiques et processus d'individuation – et l'environnement sociopolitique immédiat qui concourent à sa réplication temporelle et à sa diffusion spatiale. Toute la difficulté consiste à retrouver, derrière la diversité des situations vécues, une logique sociale qui permette de rendre compte des processus en œuvre.

Il ne saurait exister de banalisation de la violence sans la multiplication au quotidien de micro-événements dans les diverses formes d'expériences et de situations sociales. Dans un groupe familial élargi à plusieurs dizaines de personnes, la violence, verbale ou physique, peut se cristalliser à partir d'incidents infimes mais « signifiants » pour la société qui les produit : une sauce mal préparée, une consommation excessive de bois ou d'eau, une salutation mal rendue ou une remarque mal perçue... Les questions d'argent, qu'il s'agisse de dette éludée, de promesse non tenue, de remboursement reporté, servent très souvent de déclencheur. Dans l'ancienne cour de Colette à Cotonou, les « palabres en argent » sont fréquentes. Ainsi, en 1998, Gilles, au chômage, annonce à son épouse Marie-Louise, secrétaire, que son frère aîné, pharmacien de son état, souhaite revendre une buvette dont il est propriétaire à Porto-Novo. L'épouse lui remet alors 200 000 francs CFA. Plusieurs mois s'écoulent. Marie-Louise interroge un jour son mari sur l'avancement de la transaction. Furieux, celui-ci réplique par des coups et jette l'ensemble des effets personnels de sa femme dans la rue : il avait dépensé, durant l'intervalle, tout l'argent que celle-ci lui avait confié.

D'abord circonscrite, la tension augmente généralement en fonction du nombre croissant des commentaires et des interventions croisées jusqu'à devenir générale. Parfois, au contraire, la violence diffuse se lit « en creux » : elle se

déduit des attitudes et postures des uns et des autres, de leurs confidences et sous-entendus, à charge pour l'observateur de les décrypter. Dans la grande cour urbaine de Cotonou, personne ne laisse sa porte ouverte. Certains se plaignent d'un emprunt vestimentaire sans demande préalable, d'autres de la disparition d'un livre scolaire. Bienvenu lui-même, le chef de famille, verrouille et déverrouille systématiquement chaque porte sur son passage. Et si on s'apostrophe rarement d'un balcon à l'autre au sein de cette cour « à étages », les salutations que l'on se rend avec retard, comme si elles étaient extorquées, en disent long sur un lourd passé de dissensions et de ressentiment réciproques accumulés. En fin de compte, les tensions font partie de l'ordinaire le plus quotidien, au même titre que l'incertitude et l'insécurité inhérentes aux conditions d'existence.

Nous avons déjà rappelé l'importance du contrôle social exercé par le chef de famille ou par la communauté dans l'émergence et la gestion (ou le laisser-faire) de la violence domestique, qu'elle soit villageoise ou familiale. Dans les deux cas présentés, en revanche, l'aggravation de la violence ordinaire est nourrie par l'épuisement relatif des figures classiques de régulation et la faiblesse des recours¹⁵. Vers qui peut-on se tourner dès lors que les aînés, les « grands », tous ceux qui sont dominants, entretiennent les meilleures relations possibles avec les recours éventuels ? En milieu rural, la dérégulation s'exerce de manière encore plus sélective sur les personnes les plus vulnérables : femmes veuves, divorcées ou répudiées sans enfants. Dans les petites agglomérations provinciales, le spectre social a tendance à s'élargir en liaison avec les processus d'individuation socio-économique. En revanche, en ville, ce phénomène est plus ancien et plus fréquent. On ne compte plus les chefs de ménage absentéistes ou fragilisés économiquement, quand les choix familiaux n'imposent pas des placements et des regroupements qui donnent naissance à des unités résidentielles aux structures de parenté très complexes, sources de conflits accrus.

Dans la petite ville de Mani, un relatif discrédit pèse sur le chef de cour, figure emblématique du pouvoir familial, pour ne pas avoir limité les agissements coupables des frères du défunt vis-à-vis de Pourga après 1991. Dans cette vaste cour polygamique, il n'y a plus de régulation efficace et centralisée des conflits. Chacun gère son ménage avec une autonomie relative, prend des décisions économiques, se déplace. Cet éclatement en plusieurs centres de décision est symboliquement confirmé par l'extrême difficulté qu'a le chef

15. P. Janin, *L'Avenir des planteurs camerounais*, op. cit., p. 194.

de cour à mobiliser « ses gens », à les réunir lors de nos différentes enquêtes. Certains chefs de ménage, contactés à plusieurs reprises, n'ont même pas daigné faire acte de présence de toute une semaine. Dans cette cour, en outre, on est passé en peu de temps d'une gestion communautaire des greniers céréaliers – permettant une mutualisation des risques de disette – à une gestion plus individualisée (à défaut d'être foncièrement individualiste) des ressources, ce qui s'est avéré nettement plus défavorable aux plus vulnérables. La survie de chaque ménage dépend de plus en plus de sa propre force de travail, de son niveau d'épargne ou des aides susceptibles d'être mobilisées.

À Cotonou, c'est la démission du père qui a laissé libre cours aux jalousies mortifères des enfants de la première femme épousée coutumièrement vis-à-vis des autres demi-frères et demi-sœurs. Comment, au sein de l'unité polygamique résidentielle, s'est instauré ce déséquilibre qui a conduit le chef de famille à vivre sous l'influence d'une fraction du ménage ? Les menées du « clan » de la première épousée peuvent s'expliquer partiellement par un faisceau croisé de jalousies liées à la réussite scolaire et à l'aisance relative de la deuxième femme et de ses enfants. Tout cela a été combiné avec un véritable procès d'accusation en sorcellerie (ce qui n'a rien d'exceptionnel au Bénin), qui a trouvé un terreau fertile dans les craintes physiques et symboliques du chef de famille. Dès lors, les liens d'alliance et de filiation se sont progressivement distendus. Peu à peu, Bienvenu a revu à la baisse les modalités de prise en charge de ses enfants : sur l'argent de poche et l'habillement d'abord, l'écolage et la santé ensuite, et enfin l'« accès au plat ». Une fois Colette chassée de la « grande maison » en 1992, la situation des enfants restés dans la cour s'est dégradée. La rupture n'a jamais été réellement consommée avec leur père mais pauvreté, ressentiment et désarroi ont été désormais leur lot commun¹⁶. Après avoir été privés de courant électrique, deux d'entre eux ont été mis à la porte de la cour en 1997. En 2001, un seul y résidait encore. Le désengagement financier de Bienvenu est patent, tandis qu'une forme de générosité oblique et festive, tournée vers l'extérieur (amis et personnes non apparentées), se manifeste plus régulièrement à l'occasion d'événements symboliques (réussite d'un examen, mariage, naissance, funérailles...).

De même, la très forte rémanence de la violence domestique joue un rôle dans la continuité et la banalisation de la violence. Ce phénomène s'explique par la nature même des régulations (et *a fortiori* par leur absence) au sein de la famille – arbitrages stéréotypés, décisions arbitraires et inéquitable, recherche outrancière du consensus, dissimulation des preuves et refus de la vérité. Il tient aussi à l'importance excessive que les victimes et dominés accordent à la place assignée par la société et leur famille. Plus la soumission et l'acceptation sont fortes, plus la situation est vécue douloureusement mais en silence. De ce fait,

la prise en charge psychoaffective des victimes paraît très difficile : elle ne peut être réalisée par une personne extérieure et, dans le même temps, la probabilité qu'un membre du groupe la réalise demeure faible. Chaque victime a été en mesure de restituer avec une précision stupéfiante, d'ordre quasi photographique, l'enchaînement des événements, les postures individuelles, les paroles prononcées. À Cotonou, Colette se rappelle avec une émotion renouvelée les conditions de son expulsion le 8 juillet 1992 :

« Il avait plu. Tout le quartier était en pleurs, en cris. Tous les enfants étaient sortis. J'étais seule. Je n'ai pas pleuré. Je lui ai dit [à Bienvenu] : je ne mérite pas. Tout ce que tu as fait, tu as bien fait [j'endure cette souffrance que tu m'apportes comme une épreuve chrétienne]. Deux policiers pleuraient. [...] J'ai pleuré cinq jours et cinq nuits chez ma maman. »

À Mani, Pourga aussi a dû rassembler ses affaires, sous le regard des autres membres de la cour ou de leurs enfants. Ici et là, les efforts du curé de la paroisse ou les arbitrages du chef du village se sont révélés inefficaces pour canaliser la violence. Si, pour Pourga, une maigre compensation matérielle a pu être trouvée (une nouvelle case, une nouvelle parcelle de terre), Colette en revanche n'a bénéficié d'aucune aide. La mémoire affective des événements douloureux est d'autant plus vive qu'aucune médiation collective équitable n'a eu lieu.

Si l'idée d'une continuité sociogéographique de la violence – par le transfert que l'on opère individuellement d'un milieu à l'autre – n'est pas nouvelle, celle de sa réversibilité potentielle (la victime devenant agresseur), favorisant sa reproduction au sein de l'arène de confrontations et de négociations entre les membres de la famille élargie, semble avoir été beaucoup moins explorée. Dans cette cascade d'accusations en sorcellerie qui a fini par gangrener l'ensemble de la famille de Colette, un épisode particulier de transfert d'accusation en sorcellerie a pu être isolé. En décembre 1991, au début de la phase de crise familiale paroxystique, Wilfrid, un des fils de la deuxième épouse, se remémore. Il aurait été étranglé en rêve. Son père lui explique qu'il a failli être « mangé » par un sorcier. Et lui conseille de se rendre dans la famille paternelle à Porto-Novo pour une séance de prière avec des membres de l'Église du christianisme céleste ; il est hébergé chez un demi-frère, le fils aîné de Régina (la première épouse). Mais, à son retour à Cotonou, il est accusé

16 A. Marie, « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 270.

d'avoir enterré un fétiche agressif (*hobo*), une tête de canard garnie de fils, dans la maison, et ce pour le compte de sa mère, Colette, qui avait déjà elle-même été accusée. De victime, Wilfrid était donc devenu un coupable !

De fait, les formes les plus fréquemment observées de la violence familiale (rejet et exclusion, oubli et indifférence, jalousie, menace et chantage) se maintiennent, cheminant silencieusement avant d'être dévoilées, pour rejaillir par à-coups ou sous forme d'aveu involontaire dans d'autres sphères de la vie quotidienne. C'est Marcelle, la dernière fille de Colette, qui raconte les conséquences matérielles et psychoaffectives de ce conflit familial à rebondissements. Plus que la séparation déjà ancienne de ses parents en 1992, c'est le fait d'être à la fois indésirable dans la cour de son père et difficilement prise en charge par une mère très démunie qui a déclenché la crise. Elle a ainsi développé un rejet global des contraintes sociales (et de la domination qu'elles impliquent), qui s'est exprimée sous la forme d'une agressivité verbale et d'une instabilité psychoaffective au cours des années 1998 et 1999. Interviennent alors une série de sorties nocturnes prolongées, forme indirecte de fugues, qui sont autant d'occasions de chercher une « protection » ou de nouvelles sources de revenus. Ce comportement exprime alors un désarroi profond et réel tout en générant une violence de « basse intensité ».

Dans les sociétés de castes africaines (et elles sont nombreuses), la violence interindividuelle, nous l'avons rappelé, se nourrit d'abord des inégalités de statut et des différences d'âge. On aurait cependant tort de croire qu'un rapport de force moins déséquilibré, au sein d'une fratrie par exemple, minimise tensions et conflits. Bien au contraire, la proximité et l'égalité tendancielle rendent les arbitrages plus fragiles et plus aléatoires¹⁷ et réactivent la violence. À Cotonou, Christian (un des fils de Colette) a « prêté » (emprunté) de l'argent à sa sœur aînée. Il n'a de cesse de minimiser cette créance, mettant en avant sa condition de chômeur par rapport à sa sœur qui serait « garantie » (sécurisée financièrement) par son mariage. La date d'un éventuel remboursement est naturellement repoussée. Après plusieurs discussions vives, il annonce même qu'il ne fera rien. Puis, très rapidement, il se retourne et s'adresse à son frère « même père, même mère » pour l'apostropher : « tu me dois ». Le ton monte, chacun s'efforçant de parler « plus haut », de garder un ascendant psychologique. Les invectives pleuvent. Chacun mobilise les arguments pour prendre une tierce personne à témoin et pour pointer du doigt l'inconduite notoire de l'autre. « Après ce que j'ai fait pour toi », « c'est moi qui ai payé le manger qui te profite », « tu es faux ». La tension atteint un point extrême. Il importe à chacun de se mettre en scène pour convaincre : pointer un doigt menaçant, alterner mimiques offusquées, gestes vengeurs et poses défensives, tout cela paraît dérisoire ou excessif. Et pourtant... Les efforts de chacun pour évacuer

toute responsabilité sont prodigieux, tout comme la violence dans la rhétorique visant à dénoncer le comportement de l'autre, violence d'autant plus ouverte qu'elle est entretenue par le refus martelé de concéder quoi que ce soit. D'ailleurs, le jugement que l'on porte sur autrui est très souvent caricatural.

Chacun est donc, tour à tour, le « grand » et le « petit » d'un autre, pour reprendre des termes à connotations sociales et psychologiques très fortes en Afrique de l'Ouest. Ce qui revient à dire, si on les analyse en termes de pouvoir établi, que chaque individu est, à la fois, dominé et dominant, abuseur et abusé, « endetté insolvable » et « créancier floué¹⁸ » selon les différentes relations à autrui qui tissent la vie quotidienne au sein des milieux sociaux de type communautaire. Il n'y a donc pas de position dominante unilatérale et irréversible ni de responsabilité établie une fois pour toutes dans la répartition et dans la diffusion de la violence.

La famille constitue un laboratoire social exemplaire pour lire les ruptures et repérer les tensions qui travaillent des sociétés de structure encore largement communautaire confrontées à des changements rapides. Contre toute attente, les violences multiformes qui traversent les familles ne s'enracinent pas nécessairement dans des situations de violence civile ou politique extrême ni même dans la paupérisation économique, même si elles sont susceptibles de les aggraver ; elles renvoient plus fondamentalement à la nature des rapports interpersonnels entre membres du groupe, faits de jalousie, de ressentiment mais également de convivialité, de détente et d'entraide mutuelle.

L'âpreté mordante des relations au sein du couple ou de la fratrie n'est donc pas permanente, mais les compromis équitables négociés, les attentions tendres et désintéressées sont plus rares que les solidarités calculées et les dettes à répétition, exprimant un utilitarisme commode ou une forme de parasitisme social. Étant donné le caractère hiérarchique ou autoritaire des relations entre aînés et cadets, entre parents et enfants, la parole sert moins à apaiser, à reconforter qu'à produire de la contrainte, du contrôle et de la

17. « Cette hiérarchisation de la société n'est pas un acquis et reste plus ou moins bien acceptée. D'où cette tension permanente entre acceptation et refus, discours et pratique, qui mine les individus et peut conduire à s'opposer symboliquement ou concrètement à l'ordre social. À l'inégalité fondamentale des statuts et des conditions qui suppose une soumission sans faille s'oppose en permanence la revendication démocratique exacerbée par l'individualisme de la société masculine et, de plus en plus, la désespérance actuelle des jeunes » P. Janin, *L'Avenir des planteurs camerounais*, *op. cit.*, p. 180.

18. A. Marie, « Y pas l'argent : l'endetté insolvable et le créancier floué, deux figures complémentaires de la pauvreté abidjanaise », *Revue Tiers-Monde*, XXXVI (142), 1995, pp. 303-324.

crainte. Penser à l'autre, c'est le plus souvent se trouver pris dans des supputations plus ou moins soupçonneuses ou utilitaristes d'instrumentalisation implicites croisées. Dans le respect codifié comme dans l'ostentation parfois quelque peu méprisante, on cherchera souvent vainement des marques de sociabilité constructive pour la personne. De même, quel sens donner au terme de vérité, lorsque chacun brouille les pistes au nom d'une pluralité des normes bien commode¹⁹ ? Comment replacer la responsabilité au cœur de la relation à l'autre si la communauté ne la reconnaît pas, si les arbitrages qu'elle propose sont des arrangements, presque toujours sélectifs, temporaires et circonscrits ?

Si la violence constitue une sorte d'invariant comportemental au sein de la famille, c'est non seulement parce que celle-ci est perméable aux différentes formes de violence « importée » (de l'école, de la rue) mais aussi parce que les régulations proposées ne sont pas de nature à y apurer les conflits et qu'elles jouent sur le registre de la confusion. Même lors des concertations familiales, il est très difficile de hiérarchiser les événements, de sérier les causalités et, *a fortiori*, de définir les responsabilités. Si l'on confronte les discours de chaque protagoniste, on perçoit rapidement le hiatus entre vérité objective (ce qui s'est effectivement passé mais ne sera peut-être jamais dévoilé), vérité requise (ce que l'on cherche à découvrir et à faire connaître), vérité déclarée (ce que l'on apprend par la rumeur ou la confidence) et vérité officiellement proclamée (ce qui est annoncé publiquement après la recherche apparente d'un consensus qui est, en réalité, imposé par des rapports de force) ■

Pierre Janin, IRD-Ouagadougou,
université Paris-I (IEDES)

19. J.-P. Chauveau *et al.*, « La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique », in G. Winter (dir.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique*, Paris, Karthala, 2001, pp. 145-162.

CLAUDE ARDITI

LES VIOLENCES ORDINAIRES ONT UNE HISTOIRE : LE CAS DU TCHAD

AU TCHAD, LES AFFRONTEMENTS ENTRE GENS DU NORD ET GENS DU SUD SONT DEVENUS QUOTIDIENS ET LA VIOLENCE S'EST PEU À PEU BANALISÉE. LES CONFLITS SONT SOUS-TENDUS PAR DES REPRÉSENTATIONS TRÈS FORTEMENT NÉGATIVES DE L'AUTRE, CONSÉQUENCE D'UNE LONGUE PÉRIODE D'ESCLAVAGE, DE GUERRE ET D'INSÉCURITÉ. UN ÉVÉNEMENT BANAL PEUT DÉCLENCHER UN RÉFLEXE COMMUNAUTAIRE ET DÉBOUCHER SUR DES AFFRONTEMENTS VIOLENTS. LA LUTTE POUR CAPTER LA RENTE PÉTROLIÈRE RISQUE D'EXACERBER ENCORE PLUS LE VIEIL ANTAGONISME NORD-SUD.

Les représentations du Tchad (et de bien d'autres pays africains) véhiculées par les médias occidentaux font immanquablement référence à la guerre, à la famine, à la corruption de ses dirigeants. Bien que très superficiels, ces clichés ont cependant la vertu de montrer une violence protéiforme profondément ancrée dans les comportements des hommes depuis des générations et justifiée, dans les discours, par des identités différentes (musulman/païen, maître/esclave) censées légitimer un ordre social fortement hiérarchisé. Pourtant, comme le remarque avec pertinence un observateur, « ce ne sont pas tant les réalités objectives de la traite esclavagiste que les représentations ultérieures élaborées à son sujet qui alimentent le conflit Nord/Sud¹ ». C'est en effet par un processus de réduction de la complexité des identités ethniques et des contextes socio-économiques à la seule opposition Nord-Sud qu'un antagonisme profond entre ces entités s'est peu à peu construit². Il en est venu à prendre une telle ampleur (car il est réactualisé périodiquement par des violences meurtrières

1. G. Magrin, *Le Sud du Tchad en mutation. Des champs de coton aux sirènes de l'or noir*, Paris, Sépia, 2001, p. 25.

2. Le Nord correspond *grosso modo* à la partie du pays où l'islam est la religion dominante (zones saharienne et sahélienne) tandis que le Sud est situé en zone soudanienne où le christianisme est la religion principale. Si, dans un premier temps, les militaires français, artisans de la conquête, ont combattu puis vaincu les pouvoirs musulmans, le passage à une administration civile s'est traduit par une politique de mise en valeur du Sud, qualifié de « Tchad utile ».

dont ceux qui y participent font la cause principale) que seule la partition du pays pourrait, selon certains politiciens sudistes et leurs partisans, constituer une solution viable.

Malgré la période de paix relative que connaît le pays depuis une vingtaine d'années après une très longue période de guerre, les affrontements meurtriers entre gens du Nord et gens du Sud sont devenus courants. La violence s'est peu à peu banalisée au point que ses diverses manifestations, sur lesquelles nous reviendrons en détail, font désormais partie du quotidien aussi bien en ville qu'en milieu rural, et sont désormais perçues par beaucoup comme relevant du fonctionnement normal de la société.

Cette violence ordinaire des gens ordinaires sera d'abord étudiée à la lumière des conflits (responsables de la mort de plusieurs dizaines de personnes depuis les années 1980) qui mettent régulièrement aux prises agriculteurs sara et éleveurs arabes dans le sud du pays. Ensuite, l'analyse des affrontements entre élèves et professeurs, ou entre élèves eux-mêmes, à N'Djamena en donnera un autre exemple significatif. Devenus ces dernières années de plus en plus fréquents, mais meurtriers depuis peu de temps, ces affrontements sont le prolongement logique de pratiques de corruption qui sont apparues, surtout depuis le début des années 1990, dans un milieu scolaire encore très marqué par une surreprésentation d'élèves et d'enseignants sudistes, conséquence d'un ancien « refus de l'école » par les nordistes³. Ces deux types de conflits ont cependant en commun d'être, le plus souvent de manière inconsciente, sous-tendus par des représentations si fortement négatives de l'autre qu'un banal événement peut rapidement déclencher un réflexe communautaire et déboucher sur des heurts violents. La presse locale⁴ se fait régulièrement l'écho de ces conflits et l'État, aidé par certains bailleurs de fonds, dans le but de les atténuer puis de tenter d'y mettre fin, organise de nombreux colloques, séminaires et rencontres. On doit cependant constater que, jusqu'à présent, ces tentatives n'ont guère été couronnées de succès.

L'antagonisme entre le Nord et le Sud, à l'origine de la plupart des violences actuelles, fait aussi régulièrement l'objet d'articles de presse dans lesquels les partisans de chaque camp développent leur argumentation, et un colloque a même été consacré à ce thème en 1996⁵. Pourtant aucun auteur, semble-t-il, n'a encore envisagé d'en rechercher les racines dans la longue durée.

LA VIOLENCE DANS LA LONGUE DURÉE : LES RACINES DE L'ANTAGONISME ENTRE NORD ET SUD

Si, au Tchad, la violence affecte de manière récurrente la vie quotidienne et s'est, pour ainsi dire, banalisée, c'est aussi et surtout parce que le pays a connu de manière pratiquement ininterrompue depuis des siècles l'esclavage, la

guerre et l'insécurité⁶. S'il paraît donc nécessaire de rappeler les principaux moments de cette histoire, il convient néanmoins de rester conscient du fait que ses protagonistes actuels n'en ont qu'une connaissance rudimentaire et que la mémoire collective de leurs sociétés d'origine n'en a conservé, en les simplifiant à l'extrême, que des oppositions binaires.

Si l'on se limite à la période qui va du début du XIX^e siècle à nos jours, il apparaît que des violences se sont produites dans des contextes aussi différents que la période précoloniale, la conquête française, la colonisation puis l'indépendance (octroyée en 1960). Ces violences sont liées à une histoire essentiellement guerrière qui a mis en rapport les sociétés étatiques musulmanes anciennes (Kanem-Bornou, Baguirmi et Waddaï) ou récentes (empire de Rabeh) et les sociétés segmentaires du Sud (principalement sara), les premières conquérant et assujettissant les secondes. Pendant des siècles, les razzias organisées par les armées des royaumes musulmans pour capturer des esclaves en milieu « païen » ont alimenté une économie domestique et un commerce de longue distance à destination du monde arabo-musulman (Afrique du Nord et Moyen-Orient)⁷. Cela s'est traduit par une ponction démographique évaluée pour l'ensemble du Soudan central à plusieurs millions d'individus⁸. Les esclaves étaient capturés au cours d'expéditions particulièrement meurtrières et leur acheminement vers les lieux de résidence de leurs maîtres, puis à travers le Sahara, était marqué par une violence extrême destinée à décourager toute tentative de fuite. En échange d'esclaves, armes à feu, chevaux et biens manufacturés divers étaient importés par les commerçants locaux, ce qui contribuait à la formation d'armées organisées et bien équipées capables d'entreprendre de nombreuses expéditions esclavagistes⁹. En outre, les guerres entre royaumes

3. C. Ardit, « Les conséquences du refus de l'école chez les populations musulmanes du Tchad au XX^e siècle », *Journal des africanistes*, 73 (1), 2003, pp. 7-22.

4. Depuis 1990, plusieurs journaux, le plus souvent hebdomadaires, dont le plus connu est *N'Djamena Hebdo*, paraissent régulièrement dans le cadre d'un processus d'instauration de la démocratie appuyé par l'aide internationale.

5. Colloque Tchad, « Conflit Nord-Sud : mythe ou réalité ? », N'Djamena, Centre culturel Al-Mouna, 1995.

6. M. J. Azevedo, *Roots of Violence A History of War in Chad : War and Society*, Londres, Gordon and Breach Publishers, 1998, vol. 4.

7. H. J. Fischer, *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, Londres, Hurst and Co, 2001.

8. Il s'agissait surtout de femmes, d'eunuques pour les harems, etc.

9. Nachtigal, voyageur et médecin allemand, auteur du remarquable *Sahara et Soudan* qu'il écrivit après un séjour de plus de cinq ans (1869-1874) dans le Soudan central, parle de « guerres sans fin. »

pour contrôler le commerce des esclaves étaient très fréquentes car, selon un historien, « l'esclavage soutenait cette civilisation aussi fermement que la monnaie, le monde occidental ¹⁰ ». Cependant, l'esclavage sera graduellement aboli par le pouvoir colonial français au fur et à mesure que celui-ci installait, lui aussi par la violence, à partir de 1900 (défaite de Rabeh à la bataille de Kousseri), sa domination sur le pays et mettait progressivement en œuvre une politique visant à réorienter totalement les axes du commerce international à partir des pays côtiers de l'Afrique-Équatoriale française (AEF). D'un accord entre les principales puissances coloniales naquit ainsi une nouvelle entité territoriale caractérisée par une grande diversité écologique et humaine : le Tchad. Or, les populations musulmanes du Nord et les populations du Sud, animistes puis chrétiennes après l'installation de missions religieuses, qui devaient cohabiter dans ce nouvel espace vécurent, dès lors, une inversion de leur « traditionnel » rapport hiérarchique du fait de la mise en valeur coloniale du pays : avec le développement de la région soudanienne (le « Tchad utile ») à partir des années 1930, les gens du Sud se trouvèrent progressivement en position de dominer leurs anciens maîtres, les gens du Nord.

Le Sud au pouvoir

L'accession du pays à l'indépendance en 1960 permit l'arrivée au pouvoir des gens du Sud. Bien qu'issus de sociétés ayant subi l'esclavage, ces derniers, grâce à leur connaissance du français et à leurs diplômes (fruits de leur acceptation de l'école française), se retrouvèrent en effet en bien meilleure position que les gens du Nord pour occuper des fonctions étatiques. En 1978, les ressortissants du Sud étaient en effet largement majoritaires dans la haute fonction publique (ils représentaient 78 % des effectifs totaux contre seulement 22 % pour ceux du Nord ¹¹). Ainsi les secteurs clés de l'armée, de la police, de l'administration, de la santé, de l'enseignement et de l'agriculture offrirent-ils l'image d'un pouvoir monopolisé par les sudistes. Cet état de fait fut très mal accepté par les populations musulmanes, qui manifestèrent de différentes manières, y compris violentes, leur opposition au nouvel ordre politique.

L'extrême Nord au pouvoir

Ce n'est qu'à la suite d'une nouvelle longue période de violences, ouverte en 1965 (rébellions paysannes contre le paiement des impôts ¹², mouvements de guérillas et guerre civile ¹³ dans le centre et le nord du pays, où prédomine l'islam), qu'à partir des années 1980 les musulmans ont pu accéder à la fonction présidentielle et à des postes administratifs importants, renouant ainsi avec un long passé de domination étatique ¹⁴.

L'ÉTAT SOUS HISSÈNE HABRÉ : « OCCUPATION » DU SUD

PAR LES « NORDISTES », VIOLENCE ET CORRUPTION

Dans les années 1980, avec l'arrivée au pouvoir de Hissène Habré, originaire de Faya, des ressortissants du Kanem et du Borkou-Ennedi-Tibesti (BET) se sont installés dans la capitale puis dans le Sud. En outre, la venue dans la région de nombreux pasteurs arabes fuyant la sécheresse qui avait sévi en 1984 dans la zone sahélienne y a renforcé une présence musulmane qui, jusqu'alors, était surtout constituée, depuis le début du ^{xx}e siècle, de commerçants (Bornou, Hausa, etc.). De plus, le recrutement dans l'administration locale de musulmans peu représentés auparavant n'a pas manqué de susciter chez les autochtones sudistes le sentiment d'une véritable occupation de leur territoire ancestral. La forte progression de l'arabe dialectal comme langue de communication dans l'ensemble du pays depuis les dernières décennies mais surtout, en 1982, la promotion de l'arabe comme seconde langue nationale après le français ont été perçues par les sudistes comme de nouvelles manifestations de la domination nordiste, même si le français a conservé la première place¹⁵ comme langue officielle.

Enfin, avec la découverte d'importants gisements de pétrole dans les années 1990¹⁶, les discours sur l'« utilité » du Sud sont redevenus d'actualité, et la future mise en exploitation de l'or noir encourage même désormais le développement d'un courant séparatiste sudiste visant à créer un État indépendant excluant les populations musulmanes. Représenté à l'Assemblée nationale, ce courant reste certes minoritaire pour le moment, mais l'insécurité qui règne

10. R. Pascal, préface à la traduction du livre de Von Oppenheim sur Rabeh (1971).

11. B. Lanne, « Scolarisation, fonction publique et relations interethniques au Tchad », *Relations inter-ethniques et culture matérielle au Tchad dans le bassin du lac Tchad. Actes du III^e Colloque Mega-Tchad, Paris, 11-12 septembre 1986*, Paris, éditions de l'Orstom, 1986, pp. 235-266.

12. A. Netcho, *Mangalmé 1965, la révolte des Moubi*, Paris, L'Harmattan, 1997.

13. Qui a justifié l'intervention militaire de la France. Voir R. Buijtenhuys, *Le Froimat et les révoltes populaires du Tchad, 1965-1976*, Paris, Mouton, 1978.

14. Il faut pourtant remarquer que les musulmans qui ont été chefs de l'État sont originaires du BET. Région désertique peuplée de Toubou, dans laquelle la densité humaine est de l'ordre de 0,1 habitant/km², elle ne connut aucune société à pouvoir centralisé.

15. On remarquera que, durant les vingt années de pouvoir sara, le choix du colonisateur en faveur du français n'a jamais été remis en cause.

16. Deux gisements ont été découverts. L'un dans la région du lac Tchad (d'une capacité de 150 millions de barils) et l'autre dans le sud à Doba (d'au moins 500 millions de barils). Le premier vise à répondre à la demande nationale et le second est destiné à l'exportation après la construction d'un oléoduc jusqu'à Kribi (Cameroun).

dans les villes ainsi que les violents affrontements entre nordistes et sudistes tendent à augmenter le nombre de ses partisans. De manière symétrique, les partisans de la création, dans le cadre d'une fédération, d'un État musulman ou arabe sous influence libyenne commencent à s'exprimer, mais ils semblent faire peu d'adeptes.

Aussi, par réaction, bien que présentes au Tchad depuis longtemps, les religions fondamentalistes (wahhabisme)¹⁷, qui ne faisaient guère de disciples jusqu'alors, se développent depuis quelques années, notamment parmi les nouveaux commerçants (Kréda, Bilala, etc.) revenus au Tchad depuis une bonne décennie après avoir séjourné en Arabie ou au Soudan et y avoir accumulé un capital (financier et relationnel). Cette montée du fondamentalisme contribue à exacerber les relations avec les non-musulmans (animistes et chrétiens) et à entretenir un climat de tension permanente entre nordistes et sudistes.

Si les manifestations de violence se réactualisent et perdurent, c'est parce qu'elles surviennent dans une conjoncture générale de criminalisation de l'État¹⁸. La corruption, le trafic de fausse monnaie et de drogue, le commerce des armes et le truquage des élections se sont en effet largement répandus et ont généré un climat de violence à l'encontre de ceux qui les dénonçaient ou tentaient de s'y opposer. Pendant les huit années (1982-1990) du pouvoir de Hissène Habré, 40 000 personnes furent tuées ou disparurent¹⁹. Le parti unique, l'Unir (Union nationale pour l'indépendance et la révolution) et ses diverses ramifications (unions des jeunes, des femmes, des commerçants), exerçait un contrôle très strict sur la population et toute volonté d'opposition au régime était rapidement réprimée par la police politique, la Direction de la sécurité (DDS), dont des indicateurs étaient placés dans la plupart des lieux publics. De plus, un climat permanent d'insécurité était entretenu en agitant la menace d'une reprise des combats avec la Libye. Cette stratégie classique visait à juguler les manifestations d'hostilité au régime et à obliger la population à participer à l'« effort de guerre ». En effet, fonctionnaires, commerçants, paysans et éleveurs devaient contribuer à son financement, seules l'armée et la police en étaient exemptées. Toute personne soupçonnée d'entretenir des relations avec l'ennemi était immédiatement arrêtée et ses biens confisqués et distribués. Quelques mois après sa prise du pouvoir, Habré avait placé ses proches parents dans les Douanes et les Finances, et les biens confisqués lors de l'arrestation d'un suspect, fonctionnaire ou commerçant, étaient soit apportés au siège de la DDS soit directement à la présidence. On procédait ensuite à une distribution : les biens de valeur (tapis de luxe, véhicules, argent liquide, pièces d'or) revenaient de droit à la présidence, le reste étant réparti au sein de la DDS. Les titulaires de compte en banque devaient signer des chèques au profit de l'une ou de l'autre.

Depuis la chute de Habré en décembre 1990 et son remplacement par Idriss Déby, militaire zaghawa²⁰ qui fut l'un de ses proches, le nouveau pouvoir, malgré une apparente démocratie symbolisée par la convocation d'une Conférence nationale en 1993, par l'instauration du multipartisme et par l'existence d'une presse jouissant d'une relative liberté, ne modifia en rien les « règles » de fonctionnement de l'État instaurées par son prédécesseur.

VIOLENCES QUOTIDIENNES : MUSULMANS « NORDISTES »

FACE AUX « PAÏENS » SUDISTES

C'est dans ce contexte particulièrement lourd que les conflits, souvent accompagnés de violences physiques, surviennent quotidiennement entre nordistes et sudistes, que ce soit dans les écoles, les marchés, les gares routières ou autres lieux publics. Au cours de ces affrontements, il n'est pas rare que des musulmans traitent leurs adversaires de *kirdi*²¹ (« païen » en arabe) ou de *abid* (« esclave »), leur rappelant ainsi un passé douloureux. Établir une liste des affrontements de cette nature survenus depuis l'indépendance, et dont certains ont dégénéré en véritables émeutes meurtrières, serait long et fastidieux. Rappelons seulement ceux des dernières années, notamment celui de juin 1993, à Moundou, où des heurts violents entre chrétiens et musulmans ont failli se transformer en émeute : des commerçants musulmans auraient été enlevés et tués par des « codos²² » ; n'ayant pu obtenir des autorités l'autorisation de rechercher les corps, les commerçants déclarent une journée ville morte ; une boutique appartenant à des chrétiens étant restée ouverte, une foule de petits commerçants musulmans la détruit puis s'attaque à des établissements produisant ou vendant de l'alcool (brasserie industrielle, hôtels, bars, etc.) et à des symboles chrétiens (bibles profanées et marche vers la cathédrale) ; après l'intervention des forces de l'ordre pour empêcher une confrontation avec la

17. H. Coudray, « Chrétiens et musulmans au Tchad », *Islamochristiana*, n° 18, 1992, pp. 175-234.

18. J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997.

19. A. Mahamat Hassan, *Rapport de la commission d'enquête sur les crimes et détournements commis par l'ex-président Habré, ses co-auteurs et/ou complices*, suivi de *Enquête sur les détournements des biens publics*, N'Djamena, [s. éd.], 2 vol., 1992.

20. Groupe ethnique du Sahara tchadien.

21. C. Seignobos et H. Tournoux, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots Dictionnaire de termes anciens et modernes*, Paris, Karthala, 2003, p. 154. « Kirdi » vient de l'arabe (*qird*) qui signifie « singe ». Voir également H. Wehr (ed.), *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden, J. Milton Cowan, 1979, p. 885.

22. Abréviation de commandos. Désigne des rebelles sudistes.

population ngambaye²³, le calme revient peu à peu. Cet événement et d'autres de même nature²⁴ perçus localement comme anti-chrétiens ont suscité une grande émotion dans tout le Sud.

La presse constitue un support privilégié de l'antagonisme Nord-Sud et il n'est pas rare que certains s'y expriment sans ambages : « Vous semblez avoir oublié que vos anciens parents étaient des esclaves de nos parents nordistes ! », écrit ainsi en 2002 un lecteur de *Notre Temps*. D'autres moyens sont encore utilisés pour humilier les sudistes : ainsi, depuis quelques années, on peut entendre dans les gares routières desservant les villes du Sud les conducteurs de taxi-brousse héler les voyageurs en criant « *kirdi ma yarkab* ! » (« interdit aux païens²⁵ ! »). Les relations sont également souvent tendues entre commerçants musulmans et populations du Sud. Toutes les transactions portant sur les céréales, les légumes séchés, la gomme arabique, etc., se font à l'aide de mesures dont le nom générique est le *koro*²⁶ : chacun d'eux possède un nom et un volume spécifiques, les plus courants étant « Toyota », « gendarme », « anneau de nez » (en arabe *abuchinif*). Dans les années 1990, dans la région de Bousso (Chari-Baguirmi), des commerçants musulmans utilisaient pour acheter des céréales aux Sara un *koro* de grande taille (souvent après avoir obtenu l'agrément des autorités locales en leur offrant le *hag al goro*, le « prix de la kola »), et proposaient des prix très bas. Or, ce *koro* était dénommé « *sara luti* », littéralement « le Sara est bête ! » (car il accepte de vendre dans des conditions aussi défavorables.) Une traduction plus fidèle et plus crue serait « le Sara se fait sodomiser ! ».

En matière d'antagonisme Nord-Sud, les membres du gouvernement actuel ne sont pas en reste et, lors d'une récente réunion, un ministre musulman a traité d'« esclave » un ministre sudiste ! Les riches musulmans et leurs épouses, qui emploient souvent des domestiques sudistes, s'adressent parfois à eux avec rudesse et mépris. Au cours de conversations privées, les caractéristiques physiques ou intellectuelles qu'ils attribuent à leurs employés sudistes (noirceur de la peau, traits grossiers, odeur désagréable, difficulté à comprendre les ordres, etc.) réactualisent, de manière pas toujours inconsciente, les stéréotypes qui stigmatisaient jadis l'esclave domestique. En revanche, les sudistes ne disposent quant à eux que du terme *sara dum*²⁷, dont la connotation n'est que très faiblement péjorative, pour désigner les musulmans. « Arabophone » ou « analphabète » sont également des mots fréquemment utilisés par les sudistes pour désigner de manière méprisante ceux qui, ayant étudié dans les pays arabes, ont une connaissance très réduite du français. Et, si l'on voit de temps en temps apparaître dans la presse d'opposition, dominée par les sudistes, des diminutifs que l'on voudrait dépréciatifs tels que *zak* pour désigner les Zaghawa, l'ethnie du président Deby, ils semblent peu utilisés dans les

conversations courantes. En effet, une identité sudiste, surtout urbaine, s'est peu à peu construite en opposition à celle des musulmans, le plus souvent en utilisant les opportunités offertes par le colonisateur : connaissance du français, port de vêtements européens, pratiques religieuses chrétiennes...

À ces marqueurs d'identité sudiste viennent depuis quelques années s'ajouter d'autres comportements spécifiques : refus de parler l'arabe local, qui va souvent de pair avec un mépris affiché pour la culture musulmane (pratiques alimentaires, vestimentaires, etc.). Ceux, encore peu nombreux, qui ont adopté ces comportements se disent partisans d'un État fédéral, mais sont en réalité favorables à une véritable séparation du pays entre le Nord et le Sud. Pourtant, sudistes et nordistes ont appris depuis longtemps à cohabiter, même si des violences et des affrontements se sont produits au cours des différents régimes qui se sont succédé depuis l'indépendance, que ce soit dans l'État, au sein des partis politiques ou dans la vie quotidienne. En effet, les pouvoirs politiques ont tous dû pratiquer, avec des succès divers, un dosage géopolitique Nord/Sud entre président et Premier ministre²⁸. Cependant, l'apparition d'un nouveau dicton en arabe local (preuve que cette langue est bien comprise par tous !), « apporte l'argent à Mahamat [nordiste] et le papier à Laoukoura [sudiste]²⁹ ! », est bien le signe d'une forte tension liée à une division du travail considérée désormais comme insupportable par les sudistes.

CONFLITS ENTRE AGRICULTEURS SUDISTES (SARA)

ET ÉLEVEURS NORDISTES (ARABES)

Dans le sud du pays, les conflits entre paysans sara et éleveurs arabes constituent la principale manifestation des violences ordinaires. En effet, les affrontements, le plus souvent dus à l'impossibilité de régler de manière

23. Ethnie appartenant au groupe sara et implantée dans la région de Moundou.

24. En août à Sarh entre jeunes Ouaddaïens et autochtones, à Lai en 1994 à cause de débits de boisson que les musulmans jugeaient trop proches d'une mosquée, en 1997 et 1998 encore à Moundou entre petits commerçants kreda et bulala et la population locale, à Bongor en 2002, etc.

25. Transporteurs et commerçants sont en grande majorité musulmans.

26. Récipient en métal émaillé en forme de cuvette dont la contenance varie en fonction du type de mesure utilisée et de la nature du produit qui y est versé.

27. Son sens premier est *baguirmien* et il désigne par extension le musulman et le boutiquier. Voir P. Palayer, *Dictionnaire Sar-Français*, Paris, Geuthner, 1992, p. 222.

28. Cette pratique vient d'être remise en cause par le président Déby qui a nommé en juin dernier un proche parent Premier ministre. Faut-il n'y voir qu'une simple coïncidence avec le prochain démarrage de la production pétrolière ?

29. « *Gourous da jiba lé Mahamat, katkat da anti lé Laoukoura* ! »

pacifique les problèmes liés aux dégâts commis par le bétail dans les champs des agriculteurs, sont devenus très fréquents et parfois très meurtriers. À tel point que cette question a été évoquée en 1993 lors de la Conférence nationale souveraine qui aurait dû marquer le début du processus démocratique, et que la presse, surtout d'opposition, y consacre périodiquement des articles (souvent peu documentés par manque d'investigation) où les auteurs, le plus souvent originaires du Sud, prennent en général clairement parti pour les paysans sara³⁰. En outre, on ne peut qu'être surpris de l'attitude du pouvoir qui, pour résoudre le problème, recommandait encore il y a peu l'application d'une loi promulguée en 1959 selon laquelle les éleveurs vivant en zone sahélienne devaient emprunter des couloirs de transhumance quand ils parcouraient les régions agricoles. Cette loi paraît en effet aujourd'hui totalement caduque, car les conflits entre « nomades et sédentaires » ont changé de lieu, de nature et de protagonistes avec l'évolution des systèmes de production agricoles et pastoraux. Des chercheurs fournissent aussi des données sur ce sujet, qui constitue l'un des thèmes électoraux des candidats aux élections présidentielles et législatives³¹. Pour mieux comprendre ces conflits, il convient de les situer dans l'histoire récente du Tchad et dans le contexte d'un antagonisme Nord-Sud dont les racines sont beaucoup plus anciennes.

Depuis une trentaine d'années, en effet, le déficit des précipitations a considérablement bouleversé les conditions climatiques et écologiques de la zone sahélienne (descente des isohyètes, étalement des pluies, etc.). Ces facteurs, aggravés par l'instabilité politique et la guerre, ont profondément transformé les conditions de vie des éleveurs qui sont venus en grand nombre dans la zone soudanienne. La « descente » vers le sud et l'installation dans la zone cotonnière de populations souvent agro-pastorales (leur système de production combinant activité agricole et pastoralisme) répondent aussi et surtout à un besoin de numéraire de plus en plus pressant en raison de leur forte insertion dans l'économie monétaire. En effet, la présence de deux centres urbains d'environ 100 000 habitants (Moundou et Sarh), dotés des rares industries encore en activité, et de plusieurs petites agglomérations (Laï, Kélo, Doba, Koumra) situées dans la partie la plus peuplée du pays et pourvues de marchés quotidiens, leur offre la possibilité de revenus considérables et réguliers du fait d'une forte demande en lait, beurre, viande et animaux sur pied. D'ailleurs, signe d'un net développement de l'économie pastorale, d'importants marchés de bétail ont été créés depuis plusieurs années dans la zone soudanienne (Béré, Pont-Karoual, Roro), en complément du marché de Sarh qui existait depuis longtemps.

En outre, la diffusion de charrues à traction bovine dans le Sud, afin d'augmenter la production de coton, y a entraîné une demande de bovins que seuls les éleveurs arabes pouvaient satisfaire. De plus, alors qu'auparavant ceux-ci

évitait de séjourner longtemps dans cette région dangereuse pour le bétail (présence de nombreux gîtes à glossines) et regagnaient rapidement la zone sahélienne, les campagnes de lutte contre la trypanosomiase leur ont permis de s'installer progressivement en zone soudanienne, en même temps qu'elles rendaient possible l'acquisition d'animaux de trait par les paysans. Du fait de cette évolution, en partie favorisée par la présence arabe, les producteurs de coton ont pu augmenter leur production et accroître leurs revenus. Il est donc remarquable que, jusqu'à aujourd'hui, les populations sara n'ont que très rarement constitué de véritables troupeaux de bovins avec des femelles reproductrices pour remplacer leurs animaux de trait (en cas de vol, de vieillesse ou de mort), plutôt que de devoir en racheter à des prix élevés sur les marchés au bétail³² approvisionnés par les éleveurs arabes. Ce comportement tendrait à confirmer que les Sara ont une perception particulière de l'argent et de la richesse. Dans les sociétés qui exercent un contrôle social fort sur l'individu, les signes de prospérité – somme d'argent importante ou troupeau de bovins – ne sauraient être longtemps tolérés s'ils ne sont rapidement redistribués dans le groupe familial. Comme l'écrit avec pertinence un observateur local, « toute innovation, dans notre société d'uniformité, tout effort vers une amélioration sont perçus comme un défi lancé au groupe, il faut les réprimer ». Ces attitudes expliquent que l'esprit d'entreprise n'ait pu se développer en milieu sara que de manière exceptionnelle et que le commerce et les affaires y demeurent des activités contrôlées par des musulmans.

D'autres changements importants dans les systèmes de production dominés par le coton influencent les relations avec les éleveurs. Ainsi, il a fallu peu à peu substituer la culture du manioc, plante à haut rendement, à celle, traditionnelle, des céréales, à la productivité beaucoup plus faible³³. Mais, si le manioc est apprécié par les agriculteurs, il constitue en revanche pour les

30. À titre d'exemple, citons quelques titres d'articles : « Pourquoi une cohabitation difficile ? », *N'Djamena Hebdo*, n° 13, janvier 1991 ; « Agriculteurs et éleveurs : d'où vient le malentendu ? », *Tchad et Culture*, n° 131, avril 1993 ; « Conflits éleveurs agriculteurs : de nouveaux modes de règlement », *Tchad et Culture*, n° 158, mars 1997, « Aggression des agriculteurs par les éleveurs », *N'Djamena Hebdo*, n° 282, 22 mai 1997 ; « Conflit éleveurs agriculteurs : l'esquisse d'une solution », *N'Djamena Hebdo*, n° 283, 29 mai 1997 ; « Les conflits agriculteurs-éleveurs sont une réalité C'est aux chefs traditionnels qu'il incombe de les résoudre », *Notre Temps*, n° 85, 4-10 juin 2002 ; « Les éleveurs doivent parquer leurs troupeaux au Nord », *Notre Temps*, n° 101, 11 novembre 2002.

31. R. Buijtenhuijs, « La situation dans le sud du Tchad », *Afrique contemporaine*, n° 175, 1995, pp. 21-30 ; C. Pairault, *Retour au pays d'Iro*, Paris, Karthala, 1994 ; C. Arditi, « Paysans sara et éleveurs arabes dans le sud du Tchad : du conflit à la cohabitation ? », in C. Baroin et J. Boutrais (dir.), *L'Homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD, 1999, pp. 555-572, G. Magrin, *Le Sud du Tchad en mutation...*, op. cit.

32. Surtout depuis la dévaluation du franc CFA intervenue en 1994.

33. La production de manioc, estimée à environ 60 000 tonnes dans les années 1970, est en forte augmentation depuis les vingt dernières années et serait actuellement d'environ 180 000 tonnes.

éleveurs l'obstacle le plus important aux déplacements de leurs troupeaux, à tel point qu'il est devenu une hantise : « C'est l'augmentation du nombre de champs de manioc depuis dix ans et plus qui nous cause les plus graves problèmes », répètent-ils sans cesse. En effet, alors que le coton n'occupe les champs que durant cinq ou six mois, le manioc, dont le cycle cultural dure souvent un an et plus, les occupe en permanence. Aussi les troupeaux doivent-ils traverser à tout moment des espaces plantés de manioc, ce qui accroît considérablement les risques de dévastation des champs, et donc de conflits violents entre paysans et éleveurs dans une région où les autochtones se considèrent, depuis une vingtaine d'années, comme occupés par les *dum* (musulmans).

Parmi les stratégies diverses mises en œuvre pour limiter les conflits, le recours de plus en plus fréquent à des bergers salariés pour conduire les troupeaux au pâturage ou aux points d'eau (à la place des enfants qui en sont habituellement chargés) ne résulte nullement, en milieu arabe, d'un déficit en main-d'œuvre consécutif à la scolarisation des enfants : chez les éleveurs arabes, les enfants apprennent le Coran, mais ne fréquentent toujours pas l'école. La connaissance du français, bien que totalement inexistante dans ce milieu, est pourtant reconnue comme indispensable, particulièrement en cas de conflits avec les agriculteurs et dans les relations avec l'administration (« si tu ne parles pas le français, tu ne peux avoir raison », entend-on souvent). Dans le contexte actuel, les éleveurs savent que leur présence en zone soudanienne est précaire et peut être remise en cause à tout moment. Ceux qui vivent à proximité d'un gros village (où ils ont demandé l'autorisation de s'installer) sont plus optimistes sur leurs relations avec les autochtones. Toutefois, de façon générale, les éleveurs ont conscience de susciter une forte hostilité : « Au début, les gens avaient peur de nous et nous tendaient l'argent avec un bâton » (un éleveur de Kélo) ; « Ici, nous sommes comme des invités » (un éleveur de Bedaya).

En l'absence de pouvoir politique local, tel que sultan ou chef de canton, faisant référence au droit musulman, la multiplication des conflits dans la zone soudanienne conduit souvent les agents de l'État à intervenir et à fixer le montant des amendes avec le concours de l'Office national de développement rural. Cependant, les choses se compliquent parfois dans la mesure où, depuis les années 1980, des fonctionnaires musulmans, parfois arabes, sont en poste en zone soudanienne et tendent à favoriser les éleveurs, phénomène inédit auquel ceux-ci sont sensibles. Ne parlant pas le français, ils préfèrent souvent éviter tout contact avec les autorités et la gendarmerie et donner directement des bovins pour indemniser les paysans dont les champs ont été abîmés. De plus, il arrive que les agents de l'État, mal et irrégulièrement payés, profitent de leur rôle d'intermédiaires pour exiger de l'argent ou du bétail.

CORRUPTION ET VIOLENCES SCOLAIRES

« Sans nul doute, le Nord a souffert de son “refus” de l’école qui l’a marginalisé dans l’État. Les conséquences politiques de cette attitude ont été et restent considérables. Il y eut certes, avant 1975, une participation importante du Nord dans les organes politiques, encore que l’on puisse s’interroger sur la représentativité des élus de cette région. Le poids du “différentiel” de scolarisation continue à se faire sentir dans l’administration », écrivait en 1986 Bernard Lanne, ancien administrateur colonial, directeur de l’École nationale d’administration sous le régime de Tombalbaye devenu spécialiste de l’histoire politique du Tchad. Si les populations musulmanes du pays ont, depuis la période coloniale jusqu’aux années ayant suivi l’indépendance, manifesté un refus vigoureux de l’école, on constate *a contrario* chez elles depuis une vingtaine d’années un appétit de scolarisation que rien ne semble devoir entraver : elles désirent rattraper leur retard scolaire afin de pouvoir obtenir des postes de responsabilité dans le secteur public ou privé, objectif d’autant plus important que le pays va produire du pétrole. Or, pour parvenir à leur but, qui est bien davantage d’obtenir un diplôme que d’acquérir un savoir, certains nordistes n’hésitent pas à utiliser la corruption et la violence pour faire pression sur un corps enseignant en grande majorité composé de sudistes. Et ces pratiques, loin d’être sanctionnées, sont au contraire encouragées par le pouvoir qui, avec la « géopolitique », cherche à instaurer dans ce domaine comme dans d’autres une discrimination positive en faveur des nordistes.

À N’Djamena, la corruption et la violence scolaires sur fond d’antagonisme Nord-Sud sont désormais des formes ordinaires, banales, de la violence urbaine. Si la corruption, qui est un aspect de la « criminalisation de l’État », est présente au Tchad depuis la période précoloniale, elle s’est beaucoup développée depuis et aucun domaine de la vie sociale et économique ne semble à présent épargné³⁴. Telle une maladie contagieuse, elle a donc gagné l’Éducation nationale, où l’achat de diplômes s’est généralisé à partir de 1980 (date de l’arrivée au pouvoir des populations toubou du BET qui comptent parmi les moins nombreuses et les moins scolarisées du pays). Bien que régulièrement dénoncée par la presse d’opposition, la « géopolitique » favorise de manière systématique les élèves nordistes aux examens ou à l’octroi de bourses pour l’étranger. Elle est

34 C. Ardit, « Du “prix de la kola” au détournement de l’aide internationale : clientélisme et corruption au Tchad (1900-1998) », in G. Blundo (dir.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Paris, Puf, IUED, 2000, pp. 249-267.

devenue une pratique courante dans l'enseignement secondaire et universitaire et le vice-recteur (nordiste) de l'université de N'Djamena l'a justifiée, après l'annulation en 1998 des résultats du concours d'entrée en première année de médecine (où 86 % de sudistes avaient été admis), en ces termes : « La géopolitique sert à équilibrer et à couvrir les besoins de toutes les régions d'un pays. Pour le développement harmonieux d'un pays, il faut la géopolitique³⁵. » Mais les violences dont sont victimes les étudiants sudistes ne peuvent qu'attiser chez eux un profond sentiment d'injustice et susciter un désir de vengeance, entretenant ainsi une infernale dialectique de la revanche contre les nordistes. Bien que largement répandues, les diverses pratiques illégales qui se sont développées en milieu scolaire ne sont en général pas considérées, à l'instar des autres faits de corruption, comme immorales (dans la mesure où le corrompu est généreux avec son entourage) par les autorités religieuses musulmanes et ne font pratiquement jamais l'objet de sanctions par la justice, touchée elle aussi par la corruption³⁶.

Déjà, dans les années 1960, la fraude était courante en milieu scolaire. Elle consistait alors à envoyer un diplômé passer sous un faux nom les épreuves à la place du candidat ; les titulaires de « diplômes » ainsi obtenus pouvaient ensuite accéder à un poste de responsabilité dans l'administration. Dans les années 1980, on a assisté également à « une sorte de camaraderie entre élèves riches et professeurs », et certaines filles se prostituaient pour améliorer leurs notes (on parlait de « NST », « notes sexuellement transmissibles » !). Sous la présidence de Hissène Habré, il n'était pas rare que des proches du pouvoir, mécontents des notes de leurs enfants, envoient des militaires intimider les professeurs intègres qui avaient refusé de modifier leur notation sous la menace ou contre de l'argent. Depuis, la corruption dans l'enseignement s'est encore accrue et la presse la dénonce régulièrement. On évoque même une « filière camerounaise », référence au fait que des Camerounais viennent acheter le baccalauréat dans la capitale du Tchad, où il est vendu bien meilleur marché que chez eux...

Or, la communication des sujets d'examen, la fraude pendant les épreuves avec la complicité des surveillants et l'achat de diplômes constituent l'une des principales modalités du conflit Nord-Sud, puisque, on le sait, le corps enseignant est encore très majoritairement « sudiste ». De plus, ces pratiques s'accompagnent depuis quelques années de violences physiques et les bagarres entre élèves à l'arme blanche, parfois même avec des armes à feu, ne sont pas rares, les filles elles-mêmes pouvant y participer. Ainsi, à N'Djamena, en février 2001, un lycéen sudiste a été poignardé à mort car il entretenait une relation amicale avec une élève nordiste. L'auteur du crime, frère de la jeune fille et fils de l'ex-maire de la ville, ne supportait pas que sa sœur fréquentât un *kirdi* !

Tout récemment encore, dans un lycée de N'Djamena, un professeur originaire du Sud a été lui aussi poignardé à mort par des élèves originaires du BET accompagnés de leurs parents. Il s'agissait de punir ainsi des propos jugés infamants tenus dans un cours sur la géographie économique du BET : l'enseignant avait en effet affirmé, conformément aux données scientifiques, que les Kamadja, ou Kamaya³⁷, habitants des oasis, étaient des forgerons et appartenaient à une caste. Pour le journaliste (sudiste, donc victime potentielle des puissants Kamadja) qui rend compte de ce drame, les responsables de « ce crime passionnel [sont] d'abord les Kamaya eux mêmes qui n'ont pas fourni l'effort nécessaire pour détruire les écrits de Jean Chapelle et de Yves Coppens qui les traitent de peuple casté [sic]. [Afin de rétablir la vérité], les intellectuels, cadres militaires et civils kamaya ont réuni une grande documentation orale et écrite sur leurs origines, avec la participation d'universitaires tchadiens et français³⁸ ». Est-on là en présence d'une revendication identitaire des Kamadja qui n'acceptent pas qu'un sudiste (par essence lui même descendant d'esclaves) fasse référence à leur ancien statut servile (ce qui sous-entend que l'esclavage domestique existait aussi bien dans les sociétés segmentaires du Nord comme celle des Toubou, que du Sud comme celle des Sara), ou s'agit-il d'un simple prétexte pour imposer leur loi dans un milieu scolaire très largement dominé par des professeurs sudistes ?

On serait tenté de penser que ces deux hypothèses ne sont pas incompatibles car, depuis plusieurs années, des propos et des écrits « révisionnistes » sur l'anthropologie et l'histoire des peuples du Sahara tchadien, émanant semble-t-il de Kamadja, circulent dans la capitale³⁹. Le comportement violent des élèves originaires du BET s'inspire de celui de leurs parents militaires ou

35. *Le Temps*, n° 125, 24-30 juin 1998.

36. L'Église catholique a, à diverses reprises, condamné la corruption.

37. *Kamaye* (pl. *kamaya*) signifie descendant d'esclaves devenu libre dès la troisième génération. Voir C. Le Cœur, *Dictionnaire ethnographique Têda*, Paris, Larose, 1950, p. 118.

38. Jean Chapelle est l'auteur de plusieurs ouvrages classiques sur le Tchad, notamment sur les populations du BET, région dans laquelle il exerça les fonctions de préfet après l'indépendance. Voir J. Chapelle, *Nomades noirs du Sahara. Les Toubous*, Paris, L'Harmattan, 1982. Yves Coppens, paléontologue célèbre, professeur au Collège de France, a découvert dans le nord du Tchad le *Tchadanthropus*, hominidé fossile.

39. Nous avons pu, par exemple, lire une lettre de menaces adressée au directeur d'un bureau d'études local qui avait fait réaliser des enquêtes socio-économiques au BET par une équipe comprenant des Français et des sudistes. L'auteur de la lettre, sans doute lui-même Kamadja, déclarait en substance, dans un français élémentaire, que désormais ces travaux devaient être exclusivement réalisés par des ressortissants du BET quel que soit leur niveau de qualification. Dans cette optique, les travaux d'auteurs classiques (Le Cœur, Chapelle, etc.) devaient être totalement révisés.

fonctionnaires. Assurés de l'impunité totale, leurs familles appartenant souvent au groupe dit des « intouchables » (terme par lequel on désigne ceux que le régime protège quels que soient leurs actes), ces « élèves » n'hésitent pas à gifler un professeur jugé trop sévère⁴⁰ ou à introduire des armes en classe, et disposent de beaucoup d'argent pour corrompre les enseignants ou acheter leur diplôme.

L'impunité totale qui favorise de tels actes est à l'image de celle qui couvre les agissements délictueux de certains agents de l'État. Elle contribue à leur développement en milieu scolaire, ce qui ne peut qu'accroître la corruption générale, car on peut légitimement douter qu'un élève ayant acheté son diplôme devienne plus tard un parangon de vertu ou un ardent défenseur de l'avènement d'un État de droit.

DES VIOLENCES ORDINAIRES À LA VIOLENCE POLITIQUE ?

Au Tchad, des conflits opposent donc de manière récurrente des nordistes et des sudistes (ou des musulmans et des chrétiens), aussi bien en milieu rural dans le sud du pays qu'à N'Djamena dans les établissements scolaires publics. Les conflits entre élèves et agriculteurs mettent aux prises, d'un côté des populations arabes qui ont jusqu'à ce jour refusé l'école, de l'autre des paysans sara chrétiens qui ont, en général, été scolarisés. L'appartenance des protagonistes à l'islam ou au christianisme (bien que, des deux côtés, les autorités religieuses aient parfois tenté de jouer un rôle de médiation) n'a pas empêché la répétition des actes de violence. Pourtant, il peut paraître à première vue surprenant que l'école laïque, censée être le lieu d'apprentissage des valeurs républicaines, soit devenue, elle aussi, le théâtre de violences meurtrières. Cela montre que dans une société qui connaît de longue date la violence, celle-ci, dès lors qu'elle n'est pas vigoureusement combattue, devient protéiforme et s'insinue jusque dans les lieux de socialisation des enfants. On aurait pourtant pu croire, avec quelque naïveté, que ces derniers y seraient, ne fût-ce que temporairement, à l'abri des violences sociétales.

À l'évidence, les affrontements que nous avons analysés sont bien la réactualisation, dans une situation de paix (si relative soit-elle), de relations d'hostilité qui ont opposé des sociétés étatiques et des sociétés segmentaires tout au long d'une histoire où la guerre et l'esclavage ont laissé des traces profondes dans les mentalités et les comportements, quel que soit le niveau d'éducation et de statut social des protagonistes. Ces traces sont de nos jours malheureusement présentes sous une forme manichéenne propice à leur instrumentalisation et à leur manipulation en fonction du contexte économique et politique. Depuis l'indépendance, une parenthèse, sans doute trop brève, d'environ deux décennies a porté au pouvoir les anciens esclaves⁴¹, lesquels, bien décidés

à devenir à leur tour les maîtres du pays, se sont souvent fort mal comportés envers les populations musulmanes dans les régions du Nord où ils représentaient l'État. Mais le retour au pouvoir des anciens maîtres, à la faveur de la guerre, montre à l'évidence que cette dialectique infernale de la revanche est génératrice de violences sans fin. Dans un tel contexte, l'émergence d'un État de droit ne peut donc résulter d'un processus démocratique dont l'impulsion initiale a été donnée par l'ancien colonisateur ; elle suppose, bien au contraire, que les parties concernées prennent un jour elles-mêmes conscience de la nécessité absolue de faire le deuil d'un si lourd passé. Cette perspective ne paraît malheureusement guère envisageable dans la situation économique et politique actuelle, caractérisée par l'attente fébrile du démarrage de la production pétrolière et de ses retombées.

La lutte pour capter la rente pétrolière, déjà largement engagée dans un pays où la pauvreté est partout présente, ne peut que générer dans un avenir proche une exacerbation des identités ethniques et de l'antagonisme Nord-Sud et, par conséquent, une intensification des violences. Celles-ci pourraient dans un premier temps rester circonscrites à l'espace national, mais risquent dans un second temps d'affecter rapidement les pays voisins tels que le Cameroun, directement concerné par l'exploitation pétrolière, ou le Centrafrique, qui l'est, quant à lui, de manière indirecte ■

Claude Ardit, EHESS

40 Voir « L'école, entre violence et perversion », *Le Temps*, n° 69, 12-18 février 2002.

41. Des politiciens musulmans avaient, avant les années 1960, exprimé la crainte que le pays accède à l'indépendance en octroyant le pouvoir aux anciens esclaves.

MARIE-ANGE GOUX

GUERRE DES LOYERS DANS LES BIDONVILLES DE NAIROBI

DURANT PLUS DE SIX MOIS, UNE FLAMBÉE DE VIOLENCE A TOUCHÉ UNE PAR UNE LES ZONES D'HABITAT PRÉCAIRE DE LA CAPITALE KENYANE. IL S'AGIT D'UNE RÉVOLTE DES LOCATAIRES CONTRE LEURS PROPRIÉTAIRES, STIGMATISÉE SUR LA QUESTION DES LOYERS. ELLE EST LE RÉSULTAT DE LA RÉCUPÉRATION POLITIQUE D'UNE SITUATION SOCIALE BLOQUÉE OÙ LA VIOLENCE DEVIENT L'UNIQUE MOYEN D'EXPRESSION. LES MODES TRADITIONNELS DE GESTION DES CONFLITS SE RÉVÈLENT INOPÉRANTS ET LES VIOLENCES QUI GAGNENT LES QUARTIERS SONT D'UNE INTENSITÉ EXTRÊME, FAISANT DE NOMBREUSES VICTIMES.

La situation du logement à Nairobi porte la marque de l'échec de plus de cinquante ans de politiques publiques visant à fournir des logements sociaux et à lutter contre l'expansion des bidonvilles¹. En effet, différentes sources estiment leur population entre 40 et 60 % des quelque trois millions d'habitants que compte la ville. De nombreux programmes publics ont été mis en place depuis l'époque coloniale afin de lutter contre leur extension. Toutefois, qu'elles fussent dirigistes (destruction de quartiers et déplacements de population) ou incitatives, toutes les tentatives gouvernementales ou humanitaires ont échoué.

Précisons d'emblée que ces zones d'habitat précaire sont loin d'abriter uniquement la population urbaine la plus pauvre de la capitale. En effet, flambées spéculatrices, clientélisme et corruption ont écarté une large proportion de la classe moyenne de l'accès à un logement salubre. Le salaire kenyan moyen (autour de 50 euros par mois) ne permet pas, à Nairobi, de payer un loyer hors des bidonvilles, ce qui, en raison de la crise économique et de migrations rurales toujours importantes, expliquent leur forte expansion. Les migrants en quête de travail salarié y sont attirés pour deux raisons : les loyers y sont les seuls abordables ; le taux de criminalité et d'insécurité urbaines, très élevés, rend rassurants les regroupements de type « ethnique » qui s'y pratiquent.

Cela explique et renforce la forte dominante ethnique de la plupart des quartiers d'habitat précaire (où une densité de 4 000 habitants par hectare est chose commune). Face à cette croissance, les services publics se sont dégradés. Ainsi, du fait d'un approvisionnement en eau déficient et de multiples intermédiaires, les habitants des quartiers pauvres doivent payer le m³ d'eau vingt fois plus cher que la normale.

Toutefois, les bidonvilles constituent également un secteur économique clé de la capitale. En raison de la crise économique qui sévit depuis une vingtaine d'années et de l'échec de nombreuses entreprises industrielles, le secteur immobilier apparaît comme l'un des seuls investissements sûrs compte tenu de la croissance urbaine. Ce qui est vrai pour l'ensemble de la ville l'est encore plus pour les logements précaires des bidonvilles. En effet, ici, nul n'est besoin d'acheter un terrain ni même de légaliser les constructions. Les matériaux sont bon marché et la surpopulation permet de construire un nombre maximum de pièces contiguës, constituant chacun un logement familial. Dès lors, des *big men* (membres de l'élite politico-économique) ont participé à l'expansion des bidonvilles en investissant dans la construction de logements précaires.

Ils se sont donc ainsi largement enrichis avec le développement de l'habitat précaire, qui a représenté de plus un investissement électoral. En effet, Nairobi a longtemps été le lieu d'une forte opposition à la Kanu², l'ancien parti au pouvoir, en raison notamment de la force des Kikuyu et des Luo, deux ethnies ancrées dans la contestation du régime d'arap Moi. Sans recours face au gouvernement Kanu qui, de ce fait, négligeait la ville, les populations des bidonvilles étaient donc totalement dépendantes du baron politique qui les représentait. Populisme et mise en coupe de la population par la terreur étaient les deux facettes des campagnes législatives dans les circonscriptions incluant les plus grands bidonvilles, où les élus contrôlaient la plupart des milices armées. Fin 2001-2002, la campagne électorale a désigné clairement Nairobi et ses zones périphériques comme le lieu principal des luttes politiques.

1. Nous reprenons pour notre définition du « bidonville » les critères établis en 2002 par l'Onu-Habitat : accès à l'eau salubre et aux sanitaires insuffisant, précarité du logement, absence de sécurité foncière et surpopulation. « Bidonville » est un terme générique désignant à la fois les taudis des centres-villes et les bidonvilles périphériques mi-urbains, mi-ruraux. Ce sont ces derniers qui nous intéressent particulièrement, car ils représentent la quasi-totalité des cas observés.

2. Pour une analyse du monde politique kenyan jusque dans les années 1980, voir D. Bourmaud, *Histoire politique du Kenya, État et pouvoir local*, Paris, L'Harmattan, 1988.

Ainsi, tandis qu'au cours des élections précédentes les différentes provinces rurales avaient constitué le principal enjeu, il s'agit en 2002 pour la Kanu et ses opposants de conquérir la ville. Dès lors, les revendications des habitants des bidonvilles deviennent un thème politique majeur étant donné leur importance démographique.

Spéculation foncière et croissance urbaine ont pour effet d'augmenter les loyers urbains et d'empêcher une très large proportion de la population d'accéder à la propriété foncière ou même de louer un logement hors des bidonvilles. Cette situation d'impasse dans laquelle se trouvent les locataires des zones d'habitat pauvre conduit à une montée des tensions entre eux et leurs propriétaires. En période électorale, l'éclairage politique et médiatique mis sur les difficultés des locataires exacerbe ces tensions. Les bidonvilles de Nairobi s'engagent alors un par un dans des luttes pour la réduction des loyers beaucoup plus violentes que par le passé.

LE TOUR NOUVEAU DES TENSIONS ANCIENNES

Politisation des conflits entre propriétaires et locataires

Dès la période coloniale, les bidonvilles sont le lieu de tensions et d'affrontements. En effet, les populations africaines n'ont pas le droit de résider à Nairobi, où elles travaillent. L'expansion de zones de logements africains précaires représente donc pour les autorités coloniales une violation de la loi. D'autre part, la pauvreté de ces quartiers qui bordent bien souvent des zones résidentielles occupées par des Britanniques inquiète. C'est pourquoi la période coloniale est marquée par la destruction massive des bidonvilles. L'indépendance ne change rien à cette donne, la disparition des quartiers précaires étant alors considérée comme un des objectifs premiers du développement du pays. Les protestations des populations déplacées ne sont d'aucun recours face aux bulldozers et aux autorités, bien déterminées à en finir avec ce problème qui « défigure » la ville. Les populations vivent dans une insécurité foncière totale : bien souvent, aucun avis d'expulsion ne précède la destruction de tous leurs biens. Les tensions et autres agressions proviennent donc de l'extérieur. À l'intérieur des quartiers, la population s'unit contre les agresseurs extérieurs que représentent le NCC (Nairobi City Council, le Conseil municipal de Nairobi) et l'État.

Les années 1980 marquent un changement profond de cette politique. Les autorités, constatant que les logements pauvres, aussitôt détruits, se reconstruisent plus loin ou même sur place, vont adopter une approche plus compréhensive et procéder à la construction de logements sociaux et à la réhabilitation des bidonvilles. Ceux-ci sont dès lors tolérés (leur élimination étant reportée

à long terme) et ignorés par les autorités locales qui, lourdement touchées par la crise économique, laissent la place aux ONG. Ce retrait étatique entraîne une certaine autonomisation des bidonvilles, qui deviennent des espaces de non-droit juridique. Dès lors, et encore plus qu'auparavant, chaque quartier pauvre devient une société en miniature devant gérer elle-même l'ensemble de ses conflits, tandis que les gros propriétaires obtiennent un pouvoir plus étendu : ils peuvent fixer seuls les « règles du jeu ». Des incendies criminels éclatent ainsi dans plusieurs zones d'habitat pauvre afin de se débarrasser de locataires récalcitrants ou de bâtiments peu rentables. Les « agressions » extérieures et la peur de tout perdre ayant progressivement diminué, des tensions internes prennent leur place.

Laissés sans aucun recours, les locataires des bidonvilles doivent accepter de leur propriétaire toute augmentation de loyer, dégradation des locaux et densification du bâti. En effet, ils ne veulent pas quitter leur logement, pas quitter le quartier où ils ont développé un réseau social d'entraide reposant souvent sur une base ethnique pour un autre bidonville dont, bien souvent, ils ne savent rien et où ils ne connaissent personne. C'est pourquoi les protestations des locataires sont étouffées dans l'œuf par des propriétaires bien souvent très puissants et liés aux politiciens ou aux milices armées. Ce qui n'empêche pas les contestations de s'élever face aux abus toujours plus grands de certains propriétaires. D'autre part, le prix des terrains, gonflé par la bulle spéculative, est devenu totalement hors de portée de la majorité des habitants de la capitale et ce quel que soit leur quartier. L'accès à la propriété, un des facteurs les plus importants de valorisation sociale au Kenya, est donc désormais inaccessible aux Nairobiens.

Mais un changement semble s'annoncer en 2001 avec la formation d'une coalition entre une partie de l'opposition (NDP) et le parti au pouvoir (Kanu). Grâce à cette coalition, des politiciens qui se déclarent les « champions » de la défense des droits des habitants des bidonvilles se retrouvent proches du pouvoir. Dès lors, un vent de liberté souffle sur ces derniers ; leur quartier et même la ville dans son ensemble sortent de l'ostracisme dans lequel ils étaient plongés depuis plus de vingt ans.

***Le recours aux milices et la tribalisation des tensions :
les événements de Kibera (décembre 2001)***

Le 31 octobre 2001, le président Moi et la tête de file du NDP, Raila Odinga, se rendent ensemble à une cérémonie à Kibera, le plus grand bidonville de Nairobi (inclus dans la circonscription de M. Odinga). Dans des discours très véhéments, les deux politiciens critiquent l'illégalité des soi-disant propriétaires à Kibera, le statut foncier de ce quartier en faisant la propriété exclusive de l'État.

Ils remettent surtout en question le montant des loyers pratiqués compte tenu de l'état déplorable des bâtiments et de l'absence de toute infrastructure sanitaire. Le but de ces discours est de montrer publiquement l'union des deux partis, leur accord sur des thèmes aussi forts que l'accès au logement, ce sur le territoire même de l'ancien chef de l'opposition, et de manifester le soutien du gouvernement dans toute action engagée par les locataires de Kibera contre leurs propriétaires³.

Tout cela a été précédé par une habile manipulation politique de la part de l'entourage direct de M. Odinga afin d'exacerber les sentiments des locataires, dont certains sont ses partisans inconditionnels. Mais, dans les heures qui suivent, on assiste à un large rassemblement de jeunes gens armés, majoritairement d'origine luo, qui affirment être les défenseurs de l'intérêt des locataires. Depuis plus d'une dizaine d'années, deux groupes ethniques s'opposent dans le quartier : les Nubiens, habitants originels de ce qui était une réserve militaire au cours de la période coloniale, donc propriétaires d'une part importante des logements, résident toujours sur place – contrairement aux autres propriétaires – et soutiennent la Kanu ; les Luo, arrivés plus récemment à Kibera avec l'exode rural, deuxième groupe ethnique du quartier, majoritairement locataires, sont partisans du plus puissant homme politique luo, le chef du NDP, Raila Odinga.

Les violences qui suivent le discours du 31 octobre se traduisent par de sanglants affrontements entre bandes armées luo et nubiennes. Les Luo défendent les revendications des locataires concernant la réduction des loyers, n'hésitent pas à incendier des bâtiments et à agresser tout partisan des propriétaires. Ces jeunes appartiennent en fait à la milice politique de M. Odinga qui terrorise le quartier depuis plus de cinq ans afin d'assurer la victoire de leur chef. Ils ont été installés par le politicien à la veille des élections de 1997 et celui-ci leur paye, depuis, leur logement. De leur côté, les jeunes Nubiens, qui se sentent très peu intégrés au sein de la société kenyane (ils sont d'origine soudanaise) et abandonnés par la Kanu, s'organisent en groupes de défense et se livrent également à des exactions. Les deux milices s'affrontent à plusieurs reprises, ce qui fait de nombreuses victimes dans les deux camps, en novembre et décembre 2001.

La situation finit par s'apaiser début janvier 2002. Un administrateur est nommé afin de vérifier que les loyers ont été effectivement réduits de moitié, conformément à ce qui a été décidé au cours de pourparlers entre propriétaires et locataires. Mais, dans les zones où les milices luo sont influentes, aucun loyer n'est perçu, tandis que dans celles où les propriétaires restent puissants, il n'y a aucun changement notable. Il n'en reste pas moins que ces événements ont créé un précédent dans l'utilisation de la violence pour régler les conflits

entre propriétaires et locataires et dans la défense des droits des locataires. D'autres quartiers vont dès lors pouvoir reprendre en leur nom les revendications des habitants de Kibera.

La contagion de l'exemple : la guerre des loyers s'étend à l'est de la ville

Les événements de Kibera ont en effet des répercussions sur l'ensemble des quartiers d'habitat précaire, car ils représentent un espoir pour l'ensemble des locataires face à des propriétaires jusque-là tout puissants. La situation est particulièrement dramatique à l'est de la ville, où de grands propriétaires fonciers d'origine kikuyu utilisent régulièrement une milice armée, les Mungiki, secte militaro-religieuse proche du prophétisme kikuyu⁴, pour régler les problèmes avec leurs locataires.

Toutefois, face à la violence et à l'insécurité, des groupes de vigilance se sont formés. L'un d'entre eux, les Talibans, va par la suite, malheureusement, devenir célèbre. Basé à Kariobangi, une zone d'habitat de petite classe moyenne principalement luo, où le logement est anarchique et les infrastructures plus qu'inadéquates, il rassemble une bande de jeunes Luo chargés à la fois de la sécurité de leur quartier et de la défense des intérêts du parti NDP. Les changements politiques importants de l'année 2002, et notamment l'émergence de la coalition Kanu-NDP, sont plus que favorables aux Talibans qui se sentent soutenus au plus haut niveau. C'est pourquoi, défendant les intérêts des locataires luo de Kariobangi, ils n'hésitent pas à se heurter de front avec leurs propriétaires kikuyu, et donc avec les Mungiki.

Néanmoins, ces derniers se sont ralliés à Uhuru Kenyatta et donc à la Kanu. Loin de pacifier leurs relations, la coalition réunissant la Kanu et le NDP pousse les deux milices à s'affronter pour se proclamer le seul défenseur de la New Kanu (l'ancienne Kanu grossie du NDP) dans l'est de la ville. Après plusieurs escarmouches, au cours de la nuit du 3 octobre 2002, un groupe Mungiki marque un coup décisif contre les Talibans avec un massacre en pleine nuit dans le quartier de Kariobangi North. Tout homme reconnu comme luo est laissé pour mort. Plusieurs mois après ces massacres, de nombreux meurtres sont encore dénombrés, témoin de cette lutte des gangs sur fond de

3. Pour une analyse plus détaillée des événements, voir M.-A. Goux, « Les événements de novembre-décembre 2001 à Kibera : crise d'origine interne ou externe ? », *L'Afrique orientale*, annuaire 2002, Nairobi, Ifra, 2003.

4. Voir H. Maupeu, « Mungiki et les élections. Les mutations politiques d'un prophétisme kikuyu », *Politique africaine*, n° 87, octobre 2002, pp. 117-137.

guerre des loyers. Les Mungiki vainqueurs, aucune concession ne sera donc attribuée en matière de loyer à Kariobangi. Une nouvelle fois, les habitants du quartier sont pris au piège de cette lutte des gangs qui voit des voisins d'hier devenir des ennemis jurés. Par la suite, les deux groupes – Mungiki et Talibans – seront déclarés illégaux, ainsi qu'une quinzaine d'autres milices urbaines.

Dans d'autres quartiers pauvres de la ville, les réclamations sont moins spectaculaires. À Mathare Valley et à Kawangware, bidonvilles situés respectivement au nord-est et à l'ouest de la ville, les tensions sont grandes tout au long de l'année 2001 entre propriétaires et locataires, mais, moins bien organisés et soutenus qu'à Kibera, aucun des deux partis n'a recours à la violence ouverte. Toutefois, des menaces ne manquent pas d'être proférées de part et d'autre, certains propriétaires peu puissants (très souvent des femmes) ne perçoivent plus aucun loyer, d'autres sont forcés d'en diminuer le montant. Mais, malgré des tensions tangibles, ces diminutions sont rares.

À l'exception de Kibera, les tensions entre locataires et propriétaires n'ont donc que de faibles résultats. Mais les locataires ont pris conscience qu'une contestation était possible dès lors qu'ils étaient unis. Une identité de locataire commence ainsi à émerger, et les locataires peuvent s'introduire au sein des arènes locales de décision en tant qu'acteur collectif, avec des revendications communes et l'idée d'un recours possible à la violence.

BLOCAGE DES MODALITÉS D'INTÉGRATION À LA VILLE

Ce phénomène de la guerre des loyers est donc l'un des signes de la dégradation des conditions de vie au sein des zones de logement précaire où les femmes, les jeunes et la plupart des travailleurs se voient dépossédés de tout espoir d'ascension sociale.

L'accès à la propriété, mode d'ascension sociale impossible pour les nouvelles générations

La possession foncière est un des facteurs de construction identitaire au Kenya, en particulier pour les jeunes hommes : elle marque le départ du foyer familial et la création d'un nouveau ménage. Néanmoins, la croissance démographique a entraîné un morcellement progressif des propriétés rurales. Bon nombre de jeunes paysans, ne possédant aucune terre ou trop peu pour y faire vivre leur famille, sont obligés de migrer en ville afin de trouver un travail salarié et d'acquérir un terrain. Ce phénomène, loin d'être récent, date de la période coloniale. Dans les années 1960, les petits salariés étaient capables d'acheter un lopin de terre dans la capitale, d'y construire leur logement et d'y

ajouter peu à peu de nouvelles pièces qu'ils destinaient à la location. Il existe donc une catégorie de petits propriétaires issus de cette période qui sont très dépendants des revenus locatifs. Cette accession à la propriété a fonctionné relativement bien jusque dans les années 1980, qui marquent le début de la crise économique et de l'inflation immobilière. Par la suite, l'accès à un emploi salarié est devenu de plus en plus difficile. Parallèlement, les terrains urbains ont vu leur prix gonfler de manière exponentielle. Aujourd'hui, une réussite professionnelle relative, l'appartenance à la classe moyenne ne permettent plus l'obtention d'une parcelle. Au contraire, les classes moyennes sont bien souvent contraintes de louer dans des zones où l'habitat reste anarchique, le plus souvent à l'est de la ville ou dans des quartiers périurbains.

Une grande partie de la jeunesse de Nairobi, en particulier les locataires des zones d'habitat précaire, se trouve donc actuellement dans une impasse : les jeunes n'ont aucune issue de secours dans leur région d'origine, qui leur est de plus en plus étrangère, tandis que l'accès à l'emploi et à la propriété foncière est devenu extrêmement difficile dans la capitale, au sein de laquelle ils s'enracinent de plus en plus profondément. Ce problème est encore plus sensible pour les jeunes Kikuyu nés à Nairobi. Pour eux, la violence et l'appartenance à des milices ou autres groupes de vigilance représentent progressivement une forme normale de lutte pour un statut, notamment quand ils combattent les propriétaires qui les empêchent d'accéder eux-mêmes à la propriété.

Citadines et propriétaires : une conquête historique remise en cause

La situation socio-économique des femmes au Kenya est des plus précaires : n'ayant aucun droit à la possession foncière, que ce soit par mariage ou par héritage, elles sont souvent poussées à migrer vers la ville, seul lieu où les traditions culturelles ne les poursuivront pas, toute grossesse hors mariage, toute séparation maritale ou de veuvage les mettant au ban de la société rurale traditionnelle. C'est pourquoi, dès la création de Nairobi, nombreuses sont celles qui s'y sont réfugiées en quête d'un second ou d'un meilleur départ. De nombreux anthropologues anglo-saxons⁵ ont ainsi montré que la ville ne s'est réellement construite socialement qu'avec les femmes. Si, au début du ^{xx}e siècle, la prostitution représente leur moyen de subsistance le plus rentable, de nombreux petits commerces alimentaires, bars et lieux de distillation illégale d'alcool sont également leur apanage. Elles créent aussi des hôtels modestes

5. Voir, entre autres travaux, N. Nelson, « Genderizing the Nairobi's urban space », *L'Afrique orientale*, annuaire 2001, Nairobi, Ifra, 2002.

où peuvent résider, sans l'accord des autorités, les travailleurs noirs de Nairobi et où se développent les premiers réseaux sociaux de la capitale, les premières manifestations de citoyenneté.

Une fois leur subsistance assurée, ces néocitadines chercheront à acquérir un lopin de terre en ville, où l'accès des femmes à la propriété foncière est toléré. Elles sont donc les premières à investir l'espace urbain, les hommes retournant à la campagne une fois un petit pécule amassé afin de s'y installer. Ainsi, la ville demeure un lieu de passage pour les hommes, tandis que les femmes développent des réseaux sociaux et identitaires citadins : ne pouvant, le plus souvent, acquérir seules une parcelle, elles prennent l'habitude de se rassembler en groupes d'entraide afin de réunir les crédits nécessaires.

Après l'indépendance, l'accès des femmes au foncier urbain sera facilité par leurs employeurs, par des institutions de crédit et par d'autres coopératives immobilières. De plus, de nombreuses organisations internationales ou humanitaires favorisent les femmes, quel que soit leur statut marital, dans le cadre des projets de relogement de populations issues de bidonville. C'est notamment le cas du programme de logements sociaux de la Banque mondiale à Dandora, où une partie importante des parcelles sont réservées à des femmes chefs de ménage. C'est pourquoi les bidonvilles, comme Mathare Valley par exemple, ou certains quartiers de classe moyenne comptent de nombreuses propriétaires femmes possédant, outre leur logement, quelques chambres à louer. Or, dans le contexte de la guerre des loyers, ces femmes seules sont évidemment les propriétaires les plus vulnérables et, contrairement à d'autres, plus puissants, elles doivent céder à la plupart des revendications de leurs locataires. Dans certains cas extrêmes, elles n'osent plus venir quérir leur loyer par crainte de représailles.

Les femmes sont également les premières victimes de la spéculation foncière qui les rend vulnérables aux appétits toujours grandissants de puissants propriétaires qui souhaitent racheter leurs propriétés par tous les moyens. En outre, il est désormais quasiment impossible pour les femmes de la nouvelle génération de suivre l'exemple de leurs aînées en achetant un terrain. Encore une fois, une des modalités principales d'intégration à la ville est refusée aux nouvelles générations citadines.

La guerre des générations, substitut de la lutte des classes

La situation de la classe ouvrière est des plus difficiles. Le salaire mensuel se situe autour de 50 euros et aucun service social n'est accessible aux ouvriers. Une grande partie des travailleurs non qualifiés est employée comme journaliers, sans aucune sécurité d'emploi. Dans le cas de contrats de plus longue durée, les employeurs exigent très souvent un test HIV avant toute embauche. Les syndicats de travailleurs ont été, durant de longues années, systématiquement

cassés par la Kanu. Les plus puissants d'entre eux, et notamment la fédération regroupant l'ensemble des syndicats, la Cotu (Central Organization of Trade Union), ont été par la suite fortement politisés : ils ont été noyautés par de puissants politiciens, et de nombreux scandales ont révélé la corruption et les détournements d'argent régnant en leur sein. En outre, la défense des droits des travailleurs est un des thèmes les moins développés par les organisations humanitaires.

Dès lors, on comprend que les salariés se sentent totalement isolés, surtout ceux du secteur informel, où les associations s'occupent principalement du succès des entreprises et non de la défense des employés. Cette situation ne fait que s'aggraver avec la crise économique, toute contestation sociale étant étouffée face à la peur de devoir rechercher un emploi qui se fait plus rare chaque jour. Dans ces conditions, les revendications salariales sont mises de côté ou bien ne s'expriment qu'en dernier recours et dans une explosion de violence. C'est ce qui se passe en janvier 2002 lorsqu'une centaine d'employés organisent le blocus d'une zone industrielle spécialisée dans la confection. Des violences physiques éclatent, les vitres volent en éclats et le matériel est consciencieusement réduit en miettes. Les revendications salariales des ouvriers de ces entreprises de confection (où les salariés sont payés 1,5 euro pour une journée de 10 heures de travail) n'avaient, en effet, rencontré aucun écho. Une nouvelle fois, la violence est apparue comme la seule solution possible dans un contexte de blocage complet.

Dans le même temps, les plus jeunes observent d'un mauvais œil les personnes plus âgées qui ne sont pas dans l'impasse où eux-mêmes se trouvent. En effet, auparavant, il était possible d'obtenir un emploi décent et même d'accéder à la propriété. C'est pourquoi les luttes de classes, bloquées par l'insécurité de l'emploi et la crise économique, trouvent un moyen d'expression dans une lutte entre générations. Le propriétaire, plus âgé et doté d'un statut avantageux lui permettant de stopper l'ascension des jeunes, est la personification même de ce qui fait obstacle aux tentatives des plus jeunes. Dès lors, la lutte des locataires contre les propriétaires apparaît comme une lutte de classe avortée transformée en un conflit de générations.

LA DÉPOSSESSION DES PETITS PROPRIÉTAIRES PAR

LA SPÉCULATION FONCIÈRE

La ville, nouveau champ clos de la politique kenyane

Le contrôle de l'achat de terrains a été durant de longues années assuré par des sociétés dont chaque actionnaire avait une chance d'obtenir une parcelle de terre. Ces compagnies étaient placées sous l'égide de puissants politiciens

(tels que le Dr Wayaki, membre du Parlement pour Mathare Valley, et Andrew Ngumba, ancien maire de Nairobi) qui ont largement profité de cette position pour s'approprier des terrains ou accroître leur puissance politique en récompensant leurs supporters par des parcelles. La situation a nettement évolué avec la crise économique : les enjeux fonciers sont devenus trop importants pour les sociétés ; leurs tuteurs ayant perdu de leur pouvoir, elles ont dû progressivement abandonner leur monopole au profit d'un nombre croissant de *big men* déterminés à investir sur ce terrain.

Avec l'effondrement des sociétés immobilières, le secteur est devenu incontrôlable. Dès lors, les petits propriétaires ainsi que les locataires se sont trouvés sans défense face aux exactions des nouveaux maîtres du logement urbain. Ainsi, depuis les années 1980, toute personne ayant des relations politiques, une fortune ou un capital suffisant a investi le secteur de l'immobilier à Nairobi. Deux types de quartiers ont particulièrement attiré ces *big men* : les zones d'habitat résidentiel occupées par les cadres des institutions internationales ou des organisations humanitaires et les zones d'habitat précaire. Celles-ci garantissent en effet une entrée d'argent régulière ; leur expansion est alimentée par la crise économique et les migrations, et l'investissement nécessaire à la construction et à la rénovation des bâtiments est minime, ce qui en fait une affaire hautement rentable pour l'élite politico-économique. Pour ne citer qu'un exemple, prenons le cas de l'ex-ministre de la Santé, le professeur Sam Ogeri, qui, sur un de ses terrains à l'est de la ville, a créé un petit bidonville (d'environ 200 habitants) qui est un modèle en termes de maximisation de l'utilisation de l'espace et de retour sur investissement.

Néanmoins, la situation change à la fin de l'an 2000, quand l'ostracisme politique où était tenue la ville, siège de l'opposition, semble prendre fin. En effet, il apparaît de plus en plus clairement que l'espace urbain sera l'enjeu des luttes politiques de la campagne électorale qui s'ouvre. En s'alliant tout d'abord avec Raila Odinga, puis en désignant Uhuru Kenyatta, qui bénéficie de nombreux supporters dans l'est de la ville, comme son candidat pour les élections, le président Moi déplace clairement des campagnes vers la ville le lieu des combats politiques. D'autre part, ce mouvement est accentué par la volonté de l'opposition de mettre fin à la politique d'ethnisation poussée à l'extrême par Moi en lui opposant un front multiethnique largement issu du melting-pot urbain. Ainsi, la vie politique kenyane entre dans un processus de modernisation l'orientant sur des enjeux des plus contemporains.

Dès lors que la ville et ses habitants sont à l'honneur, il convient de capturer les votes en se prononçant sur les thèmes les plus sensibles, en premier lieu le problème du logement, largement investi par l'ensemble de la classe politique. Les événements de Kibera, Kariobangi et Mathare Valley ont permis à chaque

homme politique d'afficher sa position : il s'agissait durant la crise de Kibera de stigmatiser les propriétaires kikuyu, grands supporters de l'opposition DP ; par la suite, Uhuru Kenyatta, politicien kikuyu espérant récupérer le capital politique de son père, ayant été désigné comme candidat Kanu, le débat autour de la crise des loyers se déplace vers une condamnation de la violence et des conditions de vie des populations au sein des bidonvilles. Subitement et à la faveur de cet éclairage médiatique et politique, les populations des quartiers défavorisés obtiennent le soutien qu'elles attendaient pour organiser des revendications plus musclées. Des années de frustration sous la coupe de grands propriétaires devenus intouchables après le démantèlement des sociétés immobilières peuvent enfin trouver un exutoire qui s'exprime dans une explosion de violence favorisée par les politiciens locaux.

Il s'agit maintenant de voir comment l'administration Moi a pu se poser ou pas en arbitre étatique des conflits entre locataires et propriétaires.

La « criminalisation » de l'administration

Sous la présidence de Daniel arap Moi, l'État kenyan présente toutes les caractéristiques d'un État « néopatrimonial⁶ » : clientélisme, ethnicisation et corruption sont la règle. Les plus hauts postes de l'administration sont confiés aux partisans les plus fidèles sans considération de compétence. Les fonds attribués à des secteurs tels que les services sociaux, la Santé et l'Éducation sont régulièrement détournés, et ce à tous les niveaux de la hiérarchie administrative. Les salaires très faibles et les retards continuels de paiement favorisent la corruption des fonctionnaires.

Les allocations illégales de terres ont, depuis l'indépendance, constitué le terrain de chasse le plus rentable pour cette administration profondément corrompue. Si les terrains agricoles sont les premiers à être attribués aux plus offrants ou aux plus puissants, le foncier urbain a très vite été sacrifié à son tour. Ministres, maires, entourage présidentiel se sont vu attribuer les plus belles parts de ce gâteau foncier. Les programmes de logements sociaux, de réhabilitation des bidonvilles et autres politiques de logement ont finalement bien plus profité aux fonctionnaires et aux promoteurs immobiliers qu'à la population défavorisée à laquelle ils étaient censés s'adresser. On peut citer le cas du quartier d'Umoja, dont la construction a été financée par la Banque mondiale et le gouvernement kenyan et qui était destiné aux populations vivant

6. J.-F. Médard, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in J.-F. Médard (dir.), *États d'Afrique noire : formations, mécanismes et crises*, Paris, Karthala, 1991.

dans les bidonvilles de l'est de la ville. Or, le degré de corruption et l'utilisation d'hommes de paille furent tels que, moins de dix ans plus tard, la quasi-totalité des logements appartiennent à une vingtaine de gros propriétaires fonciers. N'ont pas échappé non plus à l'avidité des fonctionnaires les forêts périurbaines, telle Karura Forest, ou même les logements destinés au personnel administratif, les quartiers de Kilileshwa et de Woodley étant des exemples de ces lotissements publics entièrement privatisés.

À l'échelon administratif le plus proche des populations, les *chiefs*, nommés par le gouvernement (qui exige leur appartenance à la Kanu), ont appris à se ranger du côté des puissants, ce qui est beaucoup plus rentable que de soutenir leurs administrés. Dans ce contexte de criminalisation généralisée de l'administration, les populations défavorisées, notamment au sein des bidonvilles, ont conscience que le mode étatique de résolution des conflits est entièrement grippé et que l'administration ne les écoute pas, tandis que les institutions traditionnelles ne sont plus efficaces face aux transformations récentes de l'espace urbain.

L'échec des modes traditionnels de régulation sociale

Normalement, dans un cas de conflit tel que la crise des loyers, la population aurait dû faire appel à l'une des médiations sociales traditionnelles : clans, réunion d'anciens et groupes de jeunes ont en effet pour fonction de gérer ce genre de tensions. Mais, en l'occurrence, ils n'ont eu aucune efficacité. Essayons de comprendre cette faillite des modes de régulation sociale habituels.

À Kibera, les assemblées d'anciens n'ont été d'aucun recours face à un message politique très clair ; il était en effet important pour la New Kanu que la situation se détériore. Elles ont, en revanche, joué un rôle crucial lors de la réconciliation en menant des négociations et en prêchant le retour au calme. À Mathare Valley⁷, comme dans tout l'est de la ville, depuis de nombreuses années, toute revendication concernant le logement a été brisée par les Mungiki, qui soutiennent les intérêts des propriétaires. Toutefois, la coalition politique rapprochant les Luo du pouvoir a provoqué l'émergence de milices parallèles contestant l'autorité des Mungiki sur l'est de la ville, tandis que leurs violences et leur soutien au perdant des dernières élections ont nettement joué en leur défaveur.

À Kangemi, bidonville semi-rural de l'ouest de la ville, le foncier était auparavant entre les mains d'un seul clan kikuyu, qui possédait l'ensemble des terrains sur lesquels s'étend le quartier et avait ses propres groupes de vigilance contrôlant très étroitement les habitants. Or, la situation a nettement évolué ces dernières années avec la multiplication de nouveaux propriétaires étrangers au clan. Dès lors, la milice du clan ne défend pas les intérêts des

nouveaux arrivants et son prestige diminue. Le groupe des anciens Kikuyu perd donc peu à peu le contrôle du bidonville et le recours à son arbitrage se révèle de moins en moins efficace.

Ces quelques exemples permettent de mieux comprendre pourquoi les systèmes traditionnels de résolution des conflits n'ont pu être opérants lors de la crise des loyers. Le monopole de leur autorité a été largement remis en question sans qu'un autre système ne vienne fournir des solutions adéquates. C'est pourquoi, en l'absence de tout arbitrage, officiel ou traditionnel, les locataires des zones défavorisées n'ont eu d'autre recours que la violence.

LES ORGANISATIONS DE LOCATAIRES, NOUVEAUX ACTEURS POLITIQUES DES ARÈNES LOCALES

Un par un, les bidonvilles de Nairobi se soulèvent au cours de l'année 2001 pour protester contre le montant des loyers. Hormis l'effet « domino » qui a entraîné les autres quartiers à la suite de Kibera, première zone d'affrontements sanglants, un ensemble de facteurs explique la simultanéité de ses soulèvements, en particulier le contexte politique préélectoral, qui semble avoir joué un rôle considérable dans ces violences urbaines. Les politiciens ont fait de Nairobi l'arène principale des luttes politiques des campagnes présidentielle et législative. Les zones d'habitat pauvre, réservoirs considérables de votes, sont ainsi devenues un des enjeux majeurs de la campagne. Ayant, à de nombreuses reprises, apporté leur soutien à la lutte des locataires – et même parfois l'ayant suscitée –, les hommes politiques kenyans ont donc une responsabilité importante dans le développement des affrontements.

Cependant, les locataires des bidonvilles, à qui toute promesse d'ascension sociale par l'accès à la propriété ou à l'emploi est dorénavant refusée, éprouvent une telle frustration et manquent à tel point d'interlocuteurs, l'administration étant corrompue et clientéliste et les autorités traditionnelles ayant perdu leur pouvoir de contrôle, qu'ils n'ont plus d'autres issues que la violence – d'autant plus que l'appartenance à des milices urbaines apporte une nouvelle forme de reconnaissance sociale aux jeunes générations.

Les élections de décembre 2002 ont marqué la victoire de l'opposition menée par Mwai Kibaki. Ce résultat a apporté un grand souffle d'espoir chez les habitants des bidonvilles qui pensent être mieux défendus par ce nouveau

7. Pour une analyse détaillée des réseaux politiques et sociaux au sein de Mathare Valley, voir D. Rodriguez-Torres, *Lutte pour la vie et lutte pour la ville. crise urbaine, politique urbaine et pauvreté à Nairobi*, thèse de doctorat, Université Bordeaux-I, 1994.

gouvernement. Les membres du Parlement pour la Province de Nairobi, qui ont été élus en même temps que le président Kibaki, se présentent clairement comme des défenseurs des droits des locataires. Néanmoins, plus de six mois après, peu de solutions concrètes n'ont été proposées dans les bidonvilles et les attentes de leurs habitants sont peu à peu déçues. C'est alors que, le 3 mai 2003, un propriétaire recrute une milice armée d'une centaine de jeunes gens afin de déloger des locataires récalcitrants. Sitôt les jeunes entrés dans le quartier, ils sont pris dans la souricière tendue par les locataires furieux, également armés, et sont massacrés. Les locataires de ce quartier ont ainsi montré leur capacité d'organisation en mettant en place une réponse très rapide et violente face à une agression. D'autre part, ils ont testé la position du gouvernement, censé défendre leurs intérêts et qui, effectivement, n'a pas encore condamné ouvertement les meurtriers.

Cet événement marque la fin de la domination des propriétaires sur leurs locataires en zone d'habitat pauvre ; il est la conséquence d'une année de luttes intestines qui ont permis aux locataires de prendre conscience de leur puissance, une fois unis et organisés en groupes de vigilance. Ainsi, les locataires des quartiers précaires se sont introduits dans le champ politique que représente chacun des quartiers pauvres ; ils se constituent en un acteur collectif qui, malgré sa diversité, adopte une position unitaire sur des questions telles que les loyers ou la sécurité et se donne une identité de groupe ■

Marie-Ange Goux, CEAN-Bordeaux

JULIA HORNBERGER

« MAMAN BAT PAPA¹ »

LA LOI SUR LA VIOLENCE DOMESTIQUE À SOPHIATOWN,
JOHANNESBURG

CET ARTICLE ANALYSE LA FAÇON DONT LES RELATIONS ENTRE LA POPULATION ET LA POLICE SE SONT RECONFIGURÉES À LA SUITE DE L'APPLICATION DE LA NOUVELLE LOI SUR LA VIOLENCE DOMESTIQUE DANS LE TOWNSHIP MÉTIS DE WESTBURY, EN AFRIQUE DU SUD. LES CITOYENS SE SONT APPROPRIÉ LES EFFORTS DU GOUVERNEMENT QUI VISAIENT À DONNER LE POUVOIR AUX COMMUNAUTÉS PAR UNE LÉGISLATION PROGRESSIVE, ET CORRESPONDAIENT AUX CONCEPTIONS LOCALES DE RÈGLEMENT DES CONFLITS DOMESTIQUES. IL ANALYSE AUSSI LES POSITIONS DE LA POLICE, PRISE ENTRE DIVERS INTÉRÊTS.

Il est 2 heures du matin à Johannesburg. Trois voitures de police banalisées du poste de police de Sophiatown font leur ronde de nuit mensuelle sur les routes défoncées du quartier de Westbury. En mission depuis 8 heures du soir, les policiers ont une liste d'adresses de vingt à trente suspects à appréhender. Ils arrêtent leur véhicule devant un immeuble peu éloigné du poste et de la route principale séparant l'ancien *township* des anciennes zones résidentielles ouvrières blanches de Newlands et Triumf. Des inspecteurs de police en civil pénètrent dans les ruelles sombres. Enfin, l'un d'entre eux trouve la maison et cogne à la porte. Celle-ci s'ouvre et le visage d'une jeune femme apparaît dans l'entrebâillement. Il s'agit d'une affaire de violence domestique; la jeune femme qui a ouvert a déposé plainte contre son petit ami. Elle prétend qu'elle ignore où il se trouve, qu'elle ne l'a pas vu depuis plusieurs semaines. Mais l'un des policiers jette un dernier coup d'œil dans la pièce et découvre l'homme dans une armoire. Il l'extraît et le pousse vers le lit. L'inspecteur, furieux, se met à crier et à jurer, mais il ne s'adresse pas tant au suspect qu'à la jeune femme, qu'il menace d'une arrestation pour entrave

1 « Maman bat papa » (*Ma-slaan-pa dockets* en afrikaans) est le nom familial donné aux plaintes concernant la violence domestique enregistrée à Sophiatown.

à la police. Elle plaide qu'elle ne pouvait trahir son petit ami en sa présence parce qu'elle craignait des représailles de sa part, mais l'inspecteur reste insensible à ses supplications et fait sortir le couple. L'homme est conduit dans un véhicule de police, tandis que la femme prend place dans un autre avec moi. Elle me supplie d'intercéder en sa faveur, expliquant qu'elle voulait de toute façon retirer sa plainte et qu'elle regrette de l'avoir déposée. Mais les inspecteurs assis à l'avant lui disent de la fermer : « Vous auriez dû y réfléchir avant. Maintenant, nous allons vous montrer ce qu'il en coûte de croire que l'on peut mener la police en bateau. » Une fois au poste et après des heures d'attente, l'inspecteur relâche la jeune femme, non sans une nouvelle remarque de la même eau. Le lendemain, elle retourne au poste de police retirer sa plainte.

Cette histoire est une illustration de la nouvelle routine des inspecteurs du poste de police de Sophiatown. Non pas que des raids nocturnes interviennent toutes les nuits, mais parce qu'il leur faut désormais traiter des plaintes pour violence domestique. Les arrestations, l'enregistrement des témoignages et, de façon plus poignante, le retrait des plaintes ou l'obstruction par la plaignante elle-même d'une tentative d'arrestation du coupable sont maintenant le lot quotidien des policiers. Cette nuit-là, parmi les quinze personnes arrêtées, une était soupçonnée de meurtre, trois autres étaient accusées de vol, et au moins sept étaient appréhendées pour une affaire de violence domestique. Quatre des sept plaintes furent retirées le lendemain et deux autres après la première comparution devant le tribunal. Les statistiques nationales témoignent également d'un accroissement massif des plaintes pour violence domestique, tout en restant silencieuses sur l'importance des retraits². La scène donne également un aperçu de la réaction de la police en cas de retrait de la plainte ou d'obstruction à une arrestation : la victime se retrouve alors menacée et effrayée par l'officier de police davantage que par le suspect lui-même.

L'adoption par l'Afrique du Sud, en janvier 1999, de la loi sur la violence domestique représente une nouveauté pour la police locale. Le pays possédait bien, déjà, une loi sur la violence familiale, mais celle-ci se voyait reprocher une définition trop restrictive des délits et des infractions, sans compter que les plaintes déposées pouvaient être ignorées facilement par les policiers, sans grand risque pour eux. En revanche, la nouvelle loi sur la violence domestique dépasse le cadre de la relation maritale traditionnelle et inclut les relations occasionnelles et toutes les formes de liens familiaux. Le champ de la violence domestique y est très large : des plaintes peuvent être déposées pour des faits allant de l'entrée non autorisée, du harcèlement sexuel jusqu'au viol et aux blessures corporelles graves. La violence psychologique et l'intimidation sont également prises en compte. De plus, la police a l'obligation d'informer les victimes sur leurs droits et doit réagir immédiatement au dépôt d'une plainte,

sous peine d'amende ou autres sanctions disciplinaires. Cela implique qu'une fois la plainte pour violence domestique déposée le suspect soit arrêté dans les meilleurs délais.

Si ce type de législation et la possibilité d'exiger autant de la police sur des questions d'ordre privé ne sont pas nouveaux pour celle-ci, ils le sont pour les habitants de Westbury, le quartier le plus défavorisé de l'arrondissement policier de Sophiatown sous le régime d'apartheid. Alors que, dans certains quartiers, blancs et très riches, de la zone de compétence du poste de police de Sophiatown, on a l'habitude de faire appel à la police pour obtenir une protection, Westbury a toujours été dépeint dans le discours raciste dominant comme le terreau du crime et le point de départ de son déversement dans les quartiers environnants plus aisés. Comme la plupart des zones non blanches, le quartier a longtemps été la cible de descentes de policiers recherchant des suspects ou combattant des gangs criminels, mais est moins habitué à bénéficier de leurs services, bien que ceux-ci soient censés lutter contre la violence propre au quartier³. Cet article examinera donc comment les gens du quartier « métis » de Westbury se sont approprié la nouvelle loi sur la violence domestique et comment ils s'accommodent de cette « offre généreuse et soudaine » de l'État d'intervenir dans leurs conflits privés. Il tentera également de comprendre le sens de l'accroissement des plaintes pour violence domestique et, en même temps, la tendance à les retirer et à gêner l'arrestation des suspects. L'accent sera mis aussi sur la place de la police dans le processus du dépôt et du retrait de la plainte. Comment ceux qui décident d'avoir recours à cette législation, puis se rétractent, perçoivent-ils le rôle de la police ? Que se passe-t-il quand une femme qui a permis l'intrusion de l'État en déposant plainte refuse ensuite de livrer son mari au processus judiciaire ?

On s'interrogera ensuite sur ce qui rend l'inspecteur de police évoqué ci-dessus furieux au point de traiter la femme plus mal que le suspect, en analysant la réaction des officiers de police de Sophiatown à l'usage que font de la nouvelle loi sur la violence domestique les habitants de Westbury. De manière plus générale, nous nous intéresserons aux relations sociales qui se nouent entre les officiers de police et les gens du quartier. Quel est l'impact

2. « L'accroissement des cas d'agression avec blessures corporelles graves et d'agression ordinaire, respectivement de 4,6 % et 9,9 % entre 1999 et 2000, aurait pu être prédit, car tout indique qu'il résulte directement de la mise en œuvre de la loi sur la violence domestique fin 1999 » Voir South African Police Service (SAPS), Crime Information Analysis Centre 2001, « Crime statistics 2001 », document interne.

3. J. D. Brewer, *Black and Blue. Policing in South Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1994 ; G. Cawthra, *Policing South Africa. The SAP and the Transition from Apartheid*, Cape Town, David Philip Publishers, 1993.

local⁴ des retombées de cette loi sur la structure du pouvoir entre la police et le quartier ? La « police communautaire » et l'« amélioration des relations entre la communauté locale et la police » sont devenues les principales figures obligées du discours sur la transformation de la police sud-africaine : autrefois force brutale protégeant les intérêts d'une minorité, il lui faut maintenant être au service de la population tout entière⁵. Dans ce cadre, la communauté locale est perçue comme un groupe de gens ayant une vision claire de ce qu'ils attendent de la police et de l'État : l'efficacité et le respect de la loi et des droits de l'homme selon une perspective libérale. La police locale est perçue comme l'échelon inférieur chargé d'appliquer à la base des principes inculqués au sommet, les droits de l'homme, comme si cela suffisait à améliorer automatiquement les relations avec la population.

C'est dans un esprit de revalorisation de la communauté que la loi sur la violence domestique a été élaborée. Elle est censée donner à la victime d'une violence domestique le pouvoir de s'en libérer. De la police, on attend « seulement » qu'elle facilite cette libération et qu'elle se mette au service des gens. Les échecs éventuels ou l'absence concrète d'améliorations dans les relations entre police et communauté locale sont attribués aux imperfections de la formation ou de la communication, ou encore à un simple retard dans la mise en œuvre. Mais il s'agit là d'une vision optimiste de la police communautaire. Qu'en est-il du poids de l'histoire et des abus passés de cette même police vis-à-vis des communautés non blanches ? Qu'en est-il de l'intérêt du policier local pour le discours sur le rôle accru du quartier ? Enfin, quelle est la position de la communauté dans cette affaire ? En réalité, si la transformation des relations entre la police et la communauté est renvoyée aux Calendes et que le succès attendu de la loi sur la violence domestique se fait attendre, un autre processus est en train de se mettre en place. Alors que la communauté locale cherche à s'approprier et à redéfinir les pouvoirs régaliens pour son propre usage, les policiers du poste de quartier sont davantage préoccupés d'asseoir leur autorité, selon une longue tradition d'arbitraire et du secret. C'est donc une lutte autour du pouvoir d'État qui se manifeste dans le cadre de la démocratisation du pays avec l'introduction d'une législation « progressiste » comme la loi sur la violence domestique. Mais il convient d'abord de revenir sur le processus engendré à Westbury par l'application de cette loi.

L'INTERPRÉTATION DU RETRAIT DES PLAINTES

Pourquoi cette jeune femme a-t-elle porté plainte pour violence conjugale alors qu'elle s'efforce ensuite de protéger son ami d'une arrestation ? A-t-elle fait une erreur ou s'agit-il d'un malentendu ? À en juger par la fréquence des

retraits de plaintes pour violence conjugale, des stratégies doivent inspirer ces comportements. La plupart des travaux sur la violence domestique⁶ suggéreraient que la jeune femme souhaitait que son ami soit arrêté, mais qu'elle craignait de possibles représailles de sa part. Or, si la peur est si répandue, pourquoi autant de plaintes sont-elles déposées ? Et pourquoi ai-je assisté, lors de mes déplacements dans le quartier, à tant de scènes où les femmes menaçaient ouvertement leurs ami, mari et quelquefois parents en ces termes : « attends un peu et je vais aller à la police porter plainte contre toi pour violence » ?

La scène suivante, qui se déroula pendant le même raid nocturne, fournit davantage d'indices pour comprendre l'attitude des femmes de Westbury. Il s'agit également d'une affaire de violence domestique : le même rituel se répète, mais, cette fois, le mari de la plaignante n'est pas caché, il regarde la télévision assis sur le divan. Il ne paraît guère surpris de voir la police débarquer au milieu de la nuit et obtempère aussitôt à l'ordre de s'habiller intimé par l'un des policiers, tout en proférant quelques jurons et en demandant dans un grognement à son épouse pourquoi « elle lui a encore infligé cela ». La femme, à l'autre extrémité de la salle de séjour, est en train de montrer aux inspecteurs les marques de couteau faites par son mari ; elle lui répond calmement qu'elle en a assez de sa brutalité, qu'« assez c'est assez » et qu'« il a besoin d'une bonne leçon ». Quand l'inspecteur lui demande si elle a fait établir un constat médical en vue du procès, elle répond qu'elle n'est pas si méchante et qu'elle n'en a pas vu l'utilité. L'inspecteur, irrité par sa réponse, lui tourne alors le dos pour s'assurer que le suspect est prêt à partir. La femme continue à expliquer aux policiers qu'elle en a eu assez et qu'elle voudrait que son mari cesse de se comporter comme il le fait, mais, au même moment, elle se tourne vers lui avec sollicitude et lui conseille de prendre une veste chaude car il pourrait bien faire froid la nuit en prison. Leur petit garçon accroché à ses basques regarde la scène avec plus de curiosité que de peur et, tandis que les policiers et le prévenu quittent les lieux, la femme, à l'évidence satisfaite du déroulement de l'arrestation, leur dit au revoir. Le jour suivant, elle se rend au poste de police pour retirer sa plainte et ramener son mari à la maison.

4. S. Falk Moor, *Law as Process An Anthropological Research*, Londres, Routledge et Paul Kegan, 1978.

5. La « police de proximité » est également un discours très à la mode dans les cercles internationaux s'intéressant à la réforme de la police, comme s'il s'agissait d'un nouveau produit d'exportation du Nord.

6. V. Binney, G. Herkell et J. Nixon, *Leaving Violent Men. A study of Refuges and Housing for Battered Women*, Londres, Women's Aid Federation England, 1981 ; L. Bowker, *Beating Wife Beating*, Lexington, Mass., Lexington Books, 1983 ; M. D. Pagelow, *Woman-Battering. Victims and their Experiences*, Beverly Hills, CA, Sage, 1981.

La femme a donc géré la situation très calmement à son avantage. Malgré des blessures assez sérieuses dans le dos, elle n'a pas fait établir de constat médical pouvant renforcer l'accusation. Elle a porté plainte, mais s'est inquiétée presque amoureusement pour le confort de son mari en cellule. Elle n'a pas voulu l'envoyer en prison pour quelques mois, seulement pour une nuit. Elle ne souhaite pas mettre un terme à leur relation, mais lui faire comprendre qu'il ne peut plus la traiter avec violence sans en subir les conséquences. Pour y parvenir, elle utilise donc la loi sur la violence domestique. Ce sont les dispositions extensives du texte et la pression supplémentaire mise sur la police pour qu'elle agisse dans ce domaine qui font de cette législation un instrument si attrayant dans les querelles domestiques. Ainsi, l'intervention policière vient renforcer la femme dans le rapport de force avec le conjoint : elle n'est plus seule face à son partenaire, l'ombre protectrice d'un officier de police se profile derrière elle. Mais quand on en vient à la détention et, plus encore, au jugement et à la condamnation, la police est renvoyée dans ses foyers. Du point de vue de la femme, tout acharnement judiciaire menacerait sa relation affective avec son partenaire et irait au-delà de l'objectif recherché. Mais qu'est-ce que tout cela implique pour le pouvoir d'État ?

L'État moderne a joué un rôle décisif dans la séparation entre sphère publique et sphère privée. Pendant longtemps, la sphère domestique a été considérée comme hors champ pour l'intervention étatique. Toutefois, à l'issue de changements de législation, des questions qui étaient auparavant d'ordre privé peuvent surgir sur la scène publique. Le discours sur le problème national que représenterait la violence domestique, alimenté par de constantes statistiques du genre « un viol toutes les 17 secondes⁷ », a rendu nécessaire l'intervention de l'État. Sur fond de lobbying exacerbé des organisations de la société civile, il est apparu comme légitime et urgent que celui-ci développe des instruments légaux pour intervenir « efficacement » au sein de la sphère privée – l'ancienne loi sur la violence familiale étant perçue comme très inefficace. La définition élargie des infractions et des obligations incombant à la police est censée y répondre. Pour l'État, donner du pouvoir aux victimes devrait leur permettre de mettre fin à la violence conjugale. Cependant, comme le montre le retrait des plaintes, l'interruption de la relation conflictuelle n'est pas toujours le but recherché par les victimes. Le cas de Westbury montre qu'il s'agit avant tout d'avoir la possibilité de renégocier sa position, non de transformer radicalement les relations familiales.

Pourtant, l'ingérence de l'État n'est pas totalement rejetée. En faisant appel à la police, la victime fait appel au pouvoir d'État pour modifier sa position de négociation et trouver une solution appropriée. Il peut en effet y avoir de multiples raisons de poursuivre une relation même oppressive – ce qui ne

signifie pas que la plaignante ne souhaite pas que la violence cesse. Il ne faut pas oublier que Westbury est l'un des quartiers les plus défavorisés de Johannesburg, marqué par un chômage important, l'alcoolisme, le trafic et l'usage de drogue, une criminalité galopante, etc. Le risque de conflit y est élevé dans la mesure où la pénurie de ressources fait naître des luttes et des jalousies pour le peu que les gens peuvent grappiller. Un tout petit nombre de familles sont en mesure de subvenir à leurs besoins, sans parler des femmes seules avec enfants. L'habitat de type villageois (des masures petites et bondées) et la structure sociale fondée sur les gangs et les bandes rendent difficile toute vie privée – n'être pas seul étant de toute façon un gage de sécurité –, et les perspectives d'une amélioration de son sort ne se profilent guère à l'horizon. C'est pourquoi les opportunités offertes par la loi peuvent être très attrayantes. L'amélioration ne vient pas du changement de partenaire mais de l'apprentissage de la négociation, et la fonction de l'intervention policière est d'adresser au coupable un avertissement, de gagner quelques jours de répit ou encore d'empêcher un acte de violence de se répéter⁸. L'officier de police est donc appelé non pas en tant qu'agent de l'État neutre qui exécute la loi, mais comme l'oncle (ou toute autre autorité issue de la communauté) qui use de son influence pour défendre la victime. C'est la plaignante qui attribue ce rôle au policier. Reste à savoir si celui-ci l'apprécie.

LA LOI DÉTOURNÉE POUR RÉGLER DES TENSIONS DOMESTIQUES

Bien que la plupart des plaintes pour violence domestique enregistrées au poste de police de Sophiatown soient effectivement liées à un conflit privé, dans un certain nombre de cas le « véritable enjeu », déjà à ce stade, ne relève plus de la violence domestique telle qu'elle est définie dans la loi. L'histoire peut être maquillée, voire inventée pour que la police considère l'affaire comme « sérieuse » et que son intervention soit justifiée. Bien sûr, tout cela n'aurait aucune chance de tenir la route devant une cour de justice, mais ce n'est pas l'objectif. L'incident décrit ci-dessous montre comment la loi sur la violence domestique peut être utilisée pour résoudre des conflits d'une autre nature : une jeune femme a déposé plainte contre la nouvelle petite amie de son ancien compagnon et contre celui-ci ; mais elle ne se présente pas au procès où elle a

7. F. Ginwalla, « Parliamentary speech on the occasion of the tabling of the Domestic Violence Act », 1999

8. C. Hoyle, *Negotiating Domestic Violence. Police, Criminal Justice and Victims*, Oxford, Oxford University Press, 1998

été convoquée comme témoin, se rend au poste de police pour retirer sa plainte et doit alors payer une amende. La jeune femme, jalouse et probablement profondément blessée, avait porté plainte pour se venger de son ancien ami. Bien qu'elle se doutât que son cas ne relevait pas vraiment de la loi, elle n'a pu résister à l'idée de faire appel à la police pour accomplir sa vengeance : elle aura au moins eu la satisfaction de voir son ancien petit ami et sa nouvelle conquête passer une nuit en prison avant d'être libérés sous caution.

Le cas suivant illustre un détournement plus réussi de l'intervention policière à des fins particulières. Au cours d'une autre virée dans Westbury, tandis que le véhicule de police s'arrête devant une maison, les inspecteurs tombent nez à nez avec un homme qui a déposé une plainte pour violence domestique contre son beau-frère accusé de l'avoir agressé. S'adressant à l'inspecteur chargé de l'affaire, il lui dit : « Je viendrai au poste plus tard retirer la plainte, car il m'a payé ce qu'il me devait. Je lui ai donné 24 heures et je lui ai dit qu'autrement je retournerai au poste de police. Je suis en chemin pour le récupérer et ensuite j'irai retirer la plainte. » Cet homme a donc déposé plainte pour faire pression sur son beau-frère (qui ne l'a pas agressé) afin d'obtenir le remboursement d'une dette. Il ne s'en cache même pas, à l'évidence ne se doutant pas des conséquences éventuelles de son acte pour lui, ou ne les redoutant pas. De fait, les inspecteurs ne paraissent guère émus et secouent la tête en lui disant de dégager. De retour dans la voiture, l'un des policiers me confie :

« Vous croyez que c'est un cas isolé ? Pas du tout, c'est tout à fait habituel ; ils déposent plainte pour toutes sortes de raisons et nous devons intervenir et prendre chaque cas au sérieux sinon nous avons des problèmes ; puis ils s'amènent pour retirer leur plainte quand cela les arrange. C'est comme cela qu'ils mènent leurs affaires et nous font perdre notre temps et notre énergie ; mais je vais vous dire pourquoi c'est possible, c'est parce que dans ce bas monde nos services sont les seuls qu'ils n'ont pas à payer. »

Plus que dans le cas d'une violence conjugale, il s'agit ici d'un véritable détournement de la législation pour régler des conflits qui n'entrent pas dans son champ d'application. Là encore, le policier se voit assigner un rôle spécifique par le plaignant. On pourrait même avancer qu'il y a un élément de justice populaire dans ce détournement des dispositions de la loi. En général, la justice populaire est définie comme étant conçue et appliquée par des membres ou des organisations de la communauté elle-même⁹ ; cependant, ici, c'est la police qui est mise au service des conceptions locales de la justice, chargée d'effectuer les mises en garde et d'infliger les punitions. Bien que, dans une perspective de justice criminelle moderne, il s'agisse d'un usage abusif de l'autorité de l'État, qualifié par le système judiciaire lui-même « d'obstruction

au cours de la justice », d'un point de vue sociologique on pourrait parler d'une interprétation subtile des instruments fournis par l'État comme moyens susceptibles de régler des conflits sociaux localement prioritaires.

**LES PRÉJUGÉS SOCIAUX DE LA POLICE VIS-À-VIS
DE LA POLITIQUE SUR LA VIOLENCE DOMESTIQUE**

La propension de la population à utiliser la législation dans le règlement de ses conflits privés de toute nature est une source de frustration pour la police. Derrière cette gêne se profile une raison structurelle puissante, dans la mesure où « le personnel de l'État constitue un champ social partiellement contraint par sa propre dynamique interne¹⁰ ». Cependant, avant d'analyser les dynamiques organisationnelles du poste de police local, je voudrais donner un aperçu des préjugés policiers dans la mise en œuvre de la loi sur la violence domestique et dans leurs rapports avec la communauté de Westbury.

Les deux extraits suivants de conversations avec des officiers de police, l'un zoulou, l'autre pedi, montrent combien ils sont peu convaincus de la légitimité de l'intervention de la police dans des querelles privées, en particulier entre mari et femme ou entre deux amants :

« Il est nécessaire qu'un homme donne une gifle à une femme de temps en temps. Si elle fait quelque chose de mal, elle doit s'entendre dire qu'il ne peut pas en être ainsi. On peut comprendre cela, oui, si l'homme l'a prémédité, alors ce n'est pas bien, mais si c'est un dérapage... vous pouvez le laisser tranquille, c'est votre amoureux après tout. Et une femme peut gifler un homme aussi, quand il rentre soûl à la maison, elle le gifle, le jette sur le lit, le déshabille et ensuite lui tourne le dos : c'est ce qu'une femme fait n'est-ce pas ? Et le lendemain elle s'excuse et lui s'excuse aussi ; ils n'ont pas besoin de la police pour régler la question. »

L'autre officier, qui travaille au bureau des plaintes et se trouve donc souvent confronté à des dépôts de plaintes pour violence domestique, a quant à lui ce commentaire :

« Je pense qu'il faut modifier cette législation, car elle introduit une tierce partie dans une relation entre un homme et une femme qui se sont promis l'un à l'autre. Maintenant, la femme rapplique au poste de police et prétend déposer plainte contre son mari parce qu'elle est en colère contre lui, mais au moment de coller ce dernier en cellule, elle veut retirer

9 B. Oomen, « Vigilante justice in perspective, the case of Mapogo-A-Mathamaga », *Acta Criminologica*, 12 (3), 1999 ; M. Merten et E. Ntabazalila, « Wielding the whip », *Siyaya. Crime and Policing*, 5 (hiver), 49-51, 1999.

10. S. Falk Moor, *Law as Process*... op. cit.

sa plainte parce que tout ce qui comptait pour elle avant le coup de colère lui revient à l'esprit et elle ne veut pas que celui qu'elle aime finisse derrière les barreaux. La loi se mêle de questions internes à la famille. Comment un homme pourrait-il à l'avenir dire à sa femme qu'il n'aime pas, par exemple, qu'elle ne soit pas à la maison quand il rentre ? Vous [apostrophant le chercheur qui l'interroge] vous écoutez avec les oreilles, mais il y en a pour qui cela ne suffit pas, vous devez les toucher pour qu'ils vous écoutent, ils entendent à travers leur peau. La femme est soumise à l'homme ; n'est-il pas vrai qu'universellement, la femme est soumise à l'homme ? Je ne sais pas, peut-être que c'est différent chez les Blancs, là-bas les femmes sont comme les hommes et les hommes comme les femmes. Là-bas les femmes giflent les hommes et ceux-ci se détournent en se tenant la joue. Moi je pense que l'homme et la femme qui se disputent le plus, s'aiment le plus. Quand elle pleurniche puis vous appelle, vous l'aimez davantage et elle vous conduit à un amour plus profond. J'ai vu des femmes avec des cicatrices au visage ou aux bras... mais elles aiment toujours leur homme. Les gens qui se battent le plus s'aiment le plus et les gens qui sont comme Desmond Tutu, qui parlent comme lui, ne savent pas aimer. Et ce n'est pas bon que la femme puisse maintenant faire appel à la police. »

Les officiers noirs en particulier sont les plus véhéments pour critiquer cette loi qui introduit un élément étranger dans des relations personnelles et dénoncer le rôle qu'elle leur fait jouer dans l'application des textes. Chez certains officiers blancs, ce qui ressort est leur mépris pour la communauté noire, au point de ne pas prendre au sérieux les problèmes de violence domestique réels rencontrés par les habitants du quartier. Pendant les raids nocturnes, ils entrent dans les maisons avec une moue ostensible de dégoût et des commentaires offensants sur les conditions de vie des habitants. Ils font de mauvaises plaisanteries et effrayent les gens, qu'ils soient suspects ou non. Jensen¹¹ fait exactement la même observation à propos des virées policières dans les quartiers ouvriers métis de la ville du Cap et note que cela réifie le fossé racial entre la police et la communauté. Ces inspecteurs répètent à propos des plaignants : « c'est de leur faute, s'ils ne buvaient pas autant ils n'auraient pas tous ces problèmes » ; d'autres, quand ils sont sur le point d'aller à Westbury pour une arrestation, disent : « ces types là-bas, ils ne savent pas se tenir ». Bien qu'il soit courant que la police déshumanise les criminels et les tienne personnellement pour responsables de leurs crimes, dans le cas de Westbury beaucoup d'officiers de police ne font aucune distinction entre victimes et agresseurs et manifestent un manque général de respect pour les gens qui vivent là. Il m'a souvent été dit par des policiers que « chaque auteur de plainte reçue au poste de police est coupable dans une autre affaire ». Les victimes ainsi déshumanisées sont tenues pour coresponsables de ce qui leur arrive et considérées comme s'étant elles-mêmes exclues de l'aide et de la protection de la police.

Ce type de discrimination en dit beaucoup sur la façon dont les officiers se positionnent par rapport au gens de Westbury. Tous les officiers interrogés, à une exception près, ont affirmé n'avoir jamais été confrontés à un milieu aussi

violent que Westbury, ou présentant aussi peu de traits communs avec le quartier où ils avaient grandi. Bien qu'une poignée ait souligné qu'il fallait un processus d'apprentissage et qu'ils comprenaient mieux les gens après quelques années, la majorité a récusé véhément une telle analyse, comme si la question elle-même était injurieuse ou désagréable. Et cela valait aussi bien pour les officiers noirs que les afrikaners. Nombre de policiers noirs ayant grandi en zone rurale affirment que, là-bas, il y a beaucoup de respect pour les anciens et les hiérarchies traditionnelles. Certains ajoutent que, lorsqu'ils retournent au village, ils sont accueillis comme une autorité et traités avec le respect dû à leur statut de policier et de fonctionnaire. Ils sont souvent perçus comme ceux de la communauté qui « ont réussi » et nourrissent une famille entière. Qu'ils aient un revenu régulier, qu'ils puissent acheter une maison et même qu'ils vivent dans des quartiers racialement mélangés de Johannesburg leur confèrent une aura particulière au sein de leur famille et du village¹². Ils expriment donc souvent leur dégoût pour les mœurs de Westbury, notamment pour l'usage de l'alcool, cause de violence.

La position des officiers afrikaners relève d'une autre logique. La plupart de ceux qui travaillent au bureau de police de Sophiatown viennent des zones résidentielles de Johannesburg ; certains ont grandi, et vivent toujours, à Newlands et Triumf, dans les anciens quartiers réservés à la classe ouvrière blanche du district. Leur mépris pour les gens de Westbury combine sentiment d'appartenance de classe et racisme et s'enracine profondément dans le passé d'apartheid. Jensen suggère que l'empressement de la police métisse à se distancier ostensiblement de la classe ouvrière métisse résulte de la proximité raciale¹³. Avec les officiers de police blancs, c'est plutôt la proximité géographique symbolique qui crée un tel besoin ; elle leur rappelle trop la fragilité de la barrière qui les sépare des *townships* métis. Ce n'est pas pour rien en effet

11. S. Jensen, « Transforming the police, race and institutional culture in a Capetonian police station », Copenhagen, Centre for Development Research, [s. d., non publié].

12. Ce fut toujours le cas. Ce serait une erreur de croire que parce que la police était perçue comme le bras armé de l'apartheid et l'instrument de l'injustice contre les Noirs, un policier noir aurait été perçu comme tel par sa communauté d'origine. C'était surtout le cas dans les zones urbaines où un mouvement anti-apartheid organisé existait, alors que, dans la plupart des zones rurales, où la majorité des policiers noirs étaient recrutés, être fonctionnaire représentait une vraie réussite sociale et restait l'horizon de tous les jeunes hommes ambitieux. Pour un récit authentique sur cet aspect, qui demeure toujours valable, voir N. R. Mandela, *Long Walk to Freedom The Autobiography of Nelson Mandela*, Boston, Little Brown, 1995 ; voir aussi J. Miles, *Kroniek uit die Doofpot Policieroman*, Bramley, Taurus, 1991.

13. S. Jensen, « Transforming the police... », art. cit.

que l'apartheid s'est développé dans les années 1950, quand la classe ouvrière blanche « risquait » de glisser dans une pauvreté plus grande que celle qui frappait certains Noirs et métis. Avec la fin de l'apartheid légal et les changements intervenus en Afrique du Sud, l'intérêt de la barrière raciale comme garde-fou économique et social a été fortement réduit. Ce danger de proximité sociale fait que les policiers blancs éprouvent en permanence le besoin de se situer au-dessus de leurs « voisins » métis. Il faut éviter tout mélange. Les officiers de police blancs réagissent agressivement à toute tentative de la communauté ouvrière métisse de revendiquer l'égalité des droits. Tout progrès dans ce sens des gens de Westbury est perçu comme une tentative de lever une barrière qui est à la fois de classe et de race.

D'un côté, la police est pressée de procéder à des arrestations en raison des menaces de sanctions disciplinaires qui figurent dans la loi ; de l'autre, avec le retrait des plaintes et les refus d'arrestation, tout se passe comme si les plaignants voulaient arracher l'affaire des mains de la police. C'est pourquoi un compromis se fait jour, par lequel la législation est adaptée aux besoins de la communauté locale, non pas avec une police se pliant volontairement aux désirs des victimes, mais avec des plaignants amenant la police à agir comme ils le souhaitent. Dans le cas de Westbury et du poste de police de Sophiatown, le racisme et les préjugés de classe de certains policiers, leur besoin de se distinguer à tout prix des plaignants, qu'ils ont tendance à déshumaniser, ne les autorisent pas à participer à un processus de négociation avec les intéressés. Le policier se voit contraint de « fournir le service voulu par la communauté », et il sait parfaitement que cela ne correspond ni aux règles du manuel d'instruction des forces de police ni à l'application correcte de la loi, mais plutôt aux préférences de la population pour une intervention de la police comme l'« oncle proche ». En raison du fossé social existant entre le corps policier et la communauté, cela ne peut être vécu par la police que comme une provocation et une remise en cause de l'ordre racial et social.

LA « CULTURE DE GESTION DES PLAINTES » À SOPHIATOWN

Certes, tous les inspecteurs ne manifestent pas le même empressement évident à se distinguer des plaignants, les préjugés variant en intensité, mais tous sont d'accord pour considérer le retrait de plainte comme une menace. Cette opinion commune s'enracine dans le mode d'organisation du poste de police, qui produit ses propres significations en ce qui concerne la réception des plaintes, l'ouverture d'un dossier, sa clôture ou le retrait des plaintes. Je décris ci-dessous quelques incidents significatifs à cet égard. Entrant dans le bureau d'un inspecteur avec ma question anodine, « comment allez-vous

aujourd'hui ? », je m'attirai une réponse stressée : « mal, mal, trop de boulot, il y a vraiment trop de boulot. Voyez-vous toutes ces plaintes que je suis supposé traiter. Comment y parvenir... et la semaine prochaine il faut lancer les enquêtes ». Et, pour faire bonne mesure, de saisir les dossiers éparpillés sur son bureau et de les entasser pour former un amoncellement d'une hauteur il est vrai respectable. Cette attitude est loin d'être isolée, c'est une réaction quotidienne et pour tout dire une forme d'obsession chez les inspecteurs du poste de police de Sophiatown, effet à la fois d'un volume réel ou perçu de travail et à la fois des pressions émanant de la hiérarchie pour réduire les piles de dossiers. Cette obsession du nombre de dossiers a entraîné la constitution d'une culture professionnelle spécifique.

L'incident suivant est encore plus éloquent. Un inspecteur qui n'a pas réussi, malgré plusieurs mises en garde, à réduire la pile de dossiers de plainte sur son bureau par une clôture en bonne et due forme a été reversé dans les rangs des policiers en tenue, ce qui a créé un précédent pour les autres. Ne pas réduire sa pile de dossiers, c'est courir le risque d'un retour humiliant parmi les policiers en tenue d'où sont issus ceux qui ont été promus inspecteurs. Les dossiers de l'ancien inspecteur sont redistribués entre ses collègues ; certains soulignent avec arrogance qu'ils ont hérité de dossiers de plainte ouverts cinq ans auparavant, d'autres lui en veulent pour ce surcroît de travail. La réception de dossiers est donc perçue comme quelque chose de négatif, donnant même lieu parfois à des gestes d'agressivité entre officiers de police ; d'aucuns peuvent attirer le mépris de leurs camarades pour n'être pas capables de gérer leur stock. Plus encore, la pile de dossier est une menace potentielle, puisqu'elle pourrait être la cause d'une humiliation.

Cela est encore plus évident dans l'incident relaté ci-dessous. Un matin, le chef d'unité décide que l'un des inspecteurs devra traiter tous les dossiers des plaintes enregistrées durant le week-end, en punition pour n'avoir pas fait son travail correctement pendant ses heures de permanence. Ce qui fait quelque dix-huit dossiers au lieu des habituels trois ou quatre. L'inspecteur en ressent une grande humiliation qu'il s'efforce de dissimuler. L'incident est à l'origine d'une discussion sur la cause de la punition : quand un dossier de plainte est ouvert au poste de police, les inspecteurs de permanence sont censés procéder à une enquête préliminaire. Le plaignant doit se voir communiquer le numéro d'enregistrement de sa plainte, être informé de la procédure et questionné (informations supplémentaires sur l'affaire, témoins éventuels, identité du suspect). De plus, les lieux du délit doivent être visités. Or, l'inspecteur en question s'est contenté de recopier dans le registre des plaintes certaines informations figurant déjà dans la première déposition. Le chef d'unité saisit cette occasion pour illustrer ses reproches sur la tendance des inspecteurs à ne

pas s'impliquer suffisamment dans les enquêtes. Moyennant quoi, certains inspecteurs réagissent de façon véhémement à la sanction, ce que je n'avais jamais vu auparavant dans cet univers très hiérarchique. Une inspectrice se lève et annonce qu'elle va réintégrer la police en uniforme : là, au moins, un « quart est un quart » et aucun travail supplémentaire n'est demandé au personnel. D'autres font remarquer qu'il est impossible de conduire ce genre d'enquête et de continuer à enregistrer les plaintes avec une telle charge de travail. Ils affirment que la quantité de dossiers à traiter ne permet pas de se livrer à une recherche approfondie et que le chef du poste est dans l'erreur en l'exigeant de leur part.

Ce qui s'est produit, c'est que les « ficelles du métier » (en l'occurrence recopier dans le registre les seules observations initiales) sont devenues trop visibles et que la tromperie est apparue au grand jour. En réalité, tous les inspecteurs utilisent ce type de combine et de raccourci pour gérer leur lot de dossiers à traiter. Ainsi, dissimuler la perte d'un dossier de plainte en inscrivant son numéro sur la liste des affaires déjà jugées est un « truc » transmis par les anciens aux plus jeunes. De même, des signatures sont imitées pour permettre de clore un dossier sans l'accord de l'auteur de la plainte, et des visites imaginaires au domicile d'un plaignant sont inscrites dans le dossier parce qu'il est permis de le refermer après deux visites infructueuses. Des inspections sont menées quotidiennement par la hiérarchie pour vérifier combien de dossiers un inspecteur a en mains, combien il est parvenu à en clôturer et s'il les a conduits correctement. Le matin suivant, les chefs vilipendent devant tous les inspecteurs réunis celui d'entre eux qui a traité le moins d'affaires.

On voit aussi comment la conception du « travail bien fait » est élaborée et inculquée au sein du corps des inspecteurs. Il n'est pas question de dossiers clos avec succès, c'est-à-dire donnant lieu à une condamnation. Que l'inspecteur qui a clos un grand nombre de dossiers n'ait procédé à aucune arrestation ou que celui qui a conclu peu d'affaires ait fourni un travail plus consciencieux, donc plus long, n'entrent pas en ligne de compte. Lipsky décrit combien, dans certains services publics, et en particulier la police, il est très difficile d'évaluer la performance des employés, parce qu'il n'y a pas de « processus social d'évaluation comme ce qui est résumé par un bilan comptable¹⁴ ». L'ambiguïté des objectifs, la variété et la complexité des services rendus, l'arbitraire qu'implique l'accomplissement du service et l'absence de possibilité pour les supérieurs hiérarchiques de vérifier le travail de leurs employés font qu'une évaluation y est très difficile. Toutefois, « en dépit de la difficulté de cette mesure, les bureaucraties de la rue s'appuient sur certains aspects de la performance à évaluer ; elles s'efforcent de produire des rapports sur ce qui est mesurable de façon à exercer une forme de contrôle¹⁵ ».

Pour les inspecteurs de police de Sophiatown, le nombre de dossiers clos sans mention du résultat final a été choisi comme seule mesure de la performance, bien que cela ne renseigne guère sur la qualité du travail accompli. La clôture des dossiers comme principal but de leur activité est si prégnante dans la pratique des inspecteurs que cela porte préjudice aux objectifs qu'un bon policier doit atteindre, selon ses propres critères. L'essentiel de la littérature sur la police¹⁴ considère comme une caractéristique des policiers du rang d'avoir une échelle de valeur informelle pour définir le travail bien fait, souvent en contradiction avec les normes diffusées d'en haut par la hiérarchie officielle. Dans ce système de valeurs, les arrestations spectaculaires et les poursuites en voiture occupent habituellement une place privilégiée. Pourtant, au poste de police de Sophiatown, elles ont été totalement occultées par la pression des dossiers, réalité désormais essentielle dans la hiérarchie informelle des valeurs policières. Les officiers interrogés ont cité le plus souvent la clôture d'un maximum de dossiers de plainte comme critère d'une journée de travail réussie, parce que cela allégeait pour un temps leur charge de travail.

Dans cette « culture de gestion des plaintes », enregistrer une nouvelle plainte n'est guère perçu comme positif, puisque celle-ci est associée à un risque de punition, à un surcroît de stress et à la menace d'une chute de la performance mesurée. La clôture des dossiers de plainte est devenue un objectif en soi et une source de satisfaction, un signe d'efficacité et une promesse de charge de travail allégée. Toutes les combines sont justifiées pour y parvenir. C'est à partir de cette matrice qu'il convient d'interpréter l'attitude des officiers de police à l'égard du dépôt puis du retrait de plainte pour violence domestique.

LE RESENTIMENT POLICIER

On pourrait penser qu'un inspecteur est satisfait chaque fois qu'une femme vient retirer sa plainte, puisqu'il va pouvoir ainsi clore un dossier. Mais ce type d'interprétation ne vaut pas pour les policiers : il n'y a guère de cas de retrait de plainte qui n'engendre chez eux une frustration. Cependant, celle-ci

14. M. Lipsky, *Street Level Bureaucracy. Dilemmas of the Individual in Public Service*, New York, Russell Sage Foundation, 1980, p. 48.

15. *Ibid.*, pp. 49-51

16. J. H. Skolnick, *Justice without Trail. Law Enforcement in Democratic Society*, New York, J. Wiley, 1975, M. Punch, *Policing the Inner City. A Study of Amsterdam's Warmoesstraat*, Londres, Macmillan, 1979

s'exprime sous des formes variées. Par exemple, le policier peut affirmer que la femme qui a agi ainsi le prend pour ce qu'il n'est pas, en l'occurrence un travailleur social. Les inspecteurs de Sophiatown récusent l'idée que leur rôle puisse dépasser le cadre de l'arrestation du suspect. Ils soulignent à l'envi la différence entre le policier et le travailleur social : le premier a une mission plus claire mais plus difficile à mener, tandis que le second peut se concentrer sur les problèmes sociaux des gens, en particulier des femmes.

Mais ce qui revient le plus souvent est l'idée que les gens utilisent à leurs propres fins la police en déposant puis en retirant des plaintes. Un jeune inspecteur confie ainsi :

« Savez-vous pourquoi ils déposent tant de plaintes ? Parce que la police est la seule chose en Afrique du Sud qui ne coûte rien. Et ils n'ont rien à faire, ils n'ont pas de travail, donc ils n'ont rien de mieux à faire que d'aller au poste. Au QG, ils envisagent de supprimer le numéro d'appel d'urgence gratuit et je pense qu'ils ont raison. Déposer une plainte devrait aussi coûter quelque chose et vous verriez alors combien viendraient... très peu, seulement ceux qui sont sérieux. Je n'aurais pas d'hésitation à travailler sur la base de leur plainte, mais tel que c'est actuellement ... »

On laisse les pauvres se payer la tête des policiers, comme si, tout à coup, leur travail ne valait plus grand-chose. Leur ressentiment s'exprime également dans certaines petites revanches. Ainsi, quand une femme vient trop tard au poste pour annuler sa plainte et que l'affaire a déjà été transmise à la justice, le policier se frappe les mains avec une joie mauvaise, se réjouissant de ce que la femme doive au moins faire l'effort supplémentaire de se rendre au tribunal pour retirer sa plainte auprès du greffe. Ce sont les femmes qui sont responsables de l'accroissement de la charge de travail des inspecteurs, il est donc normal qu'elles payent l'addition...

En retirant leur plaintes, certaines des plaignantes retirent aux policiers la latitude de gérer leur travail comme ils l'entendent : le policier doit intervenir en cas de violence domestique (du fait de la loi et de l'attention qu'y portent ses supérieurs), mais quand il pourrait exercer son pouvoir discrétionnaire d'enquête, le plaignant intervient pour annuler sa plainte et le déposséder de son pouvoir. C'est comme si la communauté de Westbury avait été investie d'un pouvoir sans précédent, celui de contraindre le policier à lui fournir un service que, sinon, il n'aurait pas fourni de lui-même. De plus, le policier est amené, à son corps défendant, à entrer dans une relation particulière étroite avec les plaignants, ce qui va non seulement à l'encontre de sa conception de l'autorité, mais choque également ses préjugés raciaux et sociaux profonds à l'encontre des gens de Westbury.

À l'encontre d'une conception apolitique et a-historique de la transformation de la police sud-africaine dans la période post-apartheid, mais aussi de la vision idéalisée de la police de proximité, j'ai essayé ici de regarder sous un jour nouveau la dynamique des relations entre police et communauté locale. L'application de la législation sur la violence domestique, dans le prolongement de la Constitution progressiste de la nouvelle Afrique du Sud, transforme les relations entre police et population traditionnellement défavorisée, non seulement en termes socio-économiques mais en termes de pouvoir. En effet, la population de Westbury s'approprie les opportunités nouvelles offertes par la loi et les détourne pour ses propres besoins. L'officier de police se trouve ainsi entraîné dans une relation sociale plus étroite avec la population, qui lui fait remplir, de fait, une fonction de travailleur social : il est convoqué davantage comme un membre de la famille, doté d'une grande autorité et susceptible de limiter la violence d'une relation conjugale, ou encore comme l'instrument, malgré lui, d'une forme de justice personnelle et populaire.

La contradiction inhérente au rôle du policier de proximité apparaît pleinement. En prenant en compte (à son corps défendant) les « priorités de la communauté en matière de services de police », comme l'y invite son manuel d'instructions, il lui rend certes les services qu'elle attend ; mais, en étant ainsi « capturé » par une dynamique locale, il tourne le dos aux exigences d'une justice et d'un État modernes. Le policier, mu par le désir de réduire sa charge de travail et de prendre ses distances vis-à-vis de la communauté, vivra cette situation comme « un abaissement » (devoir être au service de la communauté) et une atteinte à son autorité. Cela engendre des réactions de frustration et de ressentiment qui conduisent, quand la situation le permet, à certaines représailles ■

Julia Hornberger, Netherlands Institute of Human Rights ¹⁷

¹⁷ Je tiens à remercier l'Institute of Human Rights and Criminal Justice of the Technikon SA, sans qui cette recherche n'aurait pu être réalisée.

LE DOSSIER

VIOLENCE UPON INDIVIDUALS (THE COMMUNITY REVEALED BY WITCHCRAFT)

ALAIN MARIE

The communitarian universe is animated by a totalitarian logic that forces people to repress the most individual dimension of themselves – their individualism. In the microcosm of the village, this violence is exhibited in the most banal social relations, between men and women or between elders and juniors. In the urban case (Abidjan) – and in a context of economic crisis – such violence tends to become reciprocal and is exteriorized when individuals react by violence to the supposed violence of their community. To consider the affinities between (traditional) communities and communitarianism (modern), we see that the one feeds of the other, nourishing its own forms of violence.

LE DOSSIER

LIVING TOGETHER, OR THE PAINS OF THE EXTENDED FAMILY

PIERRE JANIN

The African family has often been magnified by its consensus of conviviality and its apparent organic solidarity. In fact, the intimate experiences of individual relations at the heart of a couple or between siblings reveals the violence inherent in the conflicts they live and the effects of arbitrary regulations which the family is built on. In the end, in the face of sequences of direct or indirect threats, a member of an extended family has a restricted number of possible appeals, contrary to individuals living in post-industrial societies.

LE DOSSIER

EVERYDAY VIOLENCE HAS A HISTORY: THE CASE OF CHAD

CLAUDE ARDITI

In Chad, conflict between people living in the North and those living in the South has become a daily event, rendering such violence a banality. These conflicts are underpinned by negative representations of the Other, the effect of the long period of slavery and slaving, the war, and insecurity. Thus a minor event can precipitate a communitarian reflex and lead to violent confrontations. The struggle to capture petrol rents might exacerbate the old antagonisms between the North and the South.

LE DOSSIER

THE RENT WAR IN THE SLUMS OF NAIROBI

MARIE-ANGE GOUX

For more than six months, a wave of violence has hit the various zones of precarious, low income housing in the Kenyan capital. This violence represents a revolt of renters against property owners, stigmatized on the question of housing rents. The political appropriation of a no-end social situation has given rise to this situation, in which violence has become the unique mode of expression. Extant modes of conflict resolution are moperable and neighborhood violence has intensified, with many victims.

LE DOSSIER

« MAMA BEATS PAPA » : THE LAW ON DOMESTIC VIOLENCE IN SOPHIATOWN, JOHANNESBURG

JULIA HORNBERGER

This article analyzes the reconfiguration of relations between the local population and the police following the application of the new law on domestic violence in the mixed race township of Westbury, South Africa. Local citizens have appropriated the government's efforts, which sought to give power to communities via progressive legislation and which was supposed to correspond to local conceptions on the regulation of domestic conflict. The article also examines the positions of the police force, caught between diverse interests.

■ LE DOSSIER

Violences ordinaires

Coordonné par Pierre Janin et Alain Marie, avec les contributions de Claude Ardit, Marie-Ange Goux, Julia Hornberger, Pierre Janin et Alain Marie.

ENTRE « AFRO-PESSIMISME » ET « AFRO-OPTIMISME », LE REFUS DES ALTERNATIVES ABUSIVES COMMANDE LE RÉALISME. AINSI SUR LA VIOLENCE, QUI N'EST PAS SEULEMENT SOCIALE ET POLITIQUE, MAIS QUI RELÈVE AUSSI D'UNE « MICROPHYSIQUE DU POUVOIR » DÉCELABLE DANS L'ORDINAIRE DES RAPPORTS SOCIAUX : ENTRE L'INDIVIDU ET LA COMMUNAUTÉ PROMPTE À SACRIFIER CELUI-CI COMME VICTIME ÉMISSAIRE D'UNE « LOGIQUE TOTALITAIRE », ENTRE HOMMES ET FEMMES OU ENTRE AÎNÉS ET CADETS, ENTRE CONJOINTS, ENTRE LOCATAIRES ET PROPRIÉTAIRES OU ENTRE MAÎTRES ET ÉLÈVES. ON DÉBOUCHE ALORS SUR L'HYPOTHÈSE D'UNE CIRCULARITÉ ENTRE LES VIOLENCES ORDINAIRES, ENRACINÉES DANS LA LONGUE DURÉE HISTORIQUE ET CULTURELLE, ET LES VIOLENCES EXTRÊMES, LIÉES AUX SITUATIONS CONTEMPORAINES DE CRISE ÉCONOMIQUE OU POLITIQUE : LES PREMIÈRES SURDÉTERMINANT SPÉCIFIQUEMENT LES SECONDES, LES SECONDES EXACÉRANT LES PREMIÈRES.

■ CONJONCTURE

PAS D'ALTERNANCE EN CASAMANCE ? LE NOUVEAU POUVOIR SÉNÉGALAIS FACE À LA REVENDICATION SÉPARATISTE CASAMANÇAISE

Vincent Foucher

LA POLITIQUE SUD-AFRICAINE ET LE NEPAD : CONTRADICTIONS ET COMPROMIS

Ian Taylor

■ MAGAZINE

DÉBAT. DIRE LA RACE ET L'ESPACE DANS UNE ZONE FRONTALIÈRE DE L'AFRIQUE DU SUD

David Coplan

TERRAIN. LES CHERCHEURS D'OR ET LA CONSTRUCTION D'IDENTITÉS DE MIGRANTS EN AFRIQUE DE L'OUEST

Tilo Grätz

■ LECTURES

AUTOUR D'UN LIVRE. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, d'Achille Mbembe, par Jacques Pouchepadass, Mariane Ferme, Yves Alexandre Chouala et Juan Obarrio.