

Une ethnographie de la déraison néolibérale

par Jérôme David*

« Celui qui serait sage n'aurait point de fou ; celui donc qui a un fou n'est pas sage ; s'il n'est pas sage, il est fou ; et peut-être, fût-il roi, le fou de son fou. »

Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*

Jean et John Comaroff ne sont guère connus des lecteurs francophones. De la soixantaine de titres que compte leur bibliographie commune depuis le début des années 1980 – sans même parler des dizaines d'autres publications qu'ils ont signées chacun de leur côté dès le milieu des années 1970 –, seuls quelques articles étaient disponibles en français à ce jour¹. Les textes traduits dans cet ouvrage ne peuvent donc que modestement contribuer à combler cette lacune. Ils ne sauraient épuiser la richesse de la trajectoire intellectuelle de ce couple d'anthropologues, aujourd'hui tous les deux professeurs à l'université de Chicago. Et pourtant, ils ont été choisis et réunis dans l'idée qu'ils donneront un aperçu du style si particulier des Comaroff : non pas seulement une manière d'écrire inhabituelle dans les sciences sociales, dont le rythme et les audaces déploient une palette rare de nuances qui avivent toutes les harmoniques d'un raisonnement serré, mais surtout une manière inédite de penser les effets du capitalisme néolibéral dans un contexte historique donné, celui de l'Afrique du Sud post-apartheid, et de repenser la tâche des ethnographes soucieux d'en faire la critique.

Publiés en anglais au tournant du XXI^e siècle, ces textes font partie de la production récente des Comaroff. La description que font les auteurs d'un zombie croisé dans les rues de Mafikeng, leur

discussion de la thèse moderne du « désenchantement du monde » ou leur mise au jour des processus en cours d'aliénation de la main-d'œuvre se nourrissent de leurs travaux antérieurs sur les échanges inégaux qui mirent aux prises, durant tout le XIX^e siècle, les populations du nord de l'Afrique du Sud et les missionnaires méthodistes anglais². Autrement dit, le regard que les Comaroff jettent sur la situation contemporaine hérite d'une pratique de l'anthropologie historique qui s'est affûtée et amplifiée, mais aussi réévaluée, durant plus de vingt ans. Et qui, de surcroît, s'est concentrée sur une même région ; aussi l'anthropologie du présent prolonge-t-elle ici un effort mené en vue d'analyser *sur la longue durée* les déterminations multiples qui ont pesé sur ses habitants, « indigènes » aussi bien qu'« étrangers », dans la formation de leur identité et le calibrage de leurs interactions. Le capitalisme néolibéral n'est que la dernière des forces à s'y être invitée depuis le milieu des années 1990. Et c'est à l'aune implicite des ravages déjà accomplis par les guerres intestines de chefferie et par les différentes instances du processus colonial de civilisation que les Comaroff le jauge et le juge. Il en résulte une remise en question de maintes théories du capitalisme, du fait de leurs présupposés souvent indexés sur une configuration historique révolue ou propre aux seuls pays du Nord, et une critique de toutes les théories qui prétendent définir la globalisation en surplomb ou en contre-plongée, c'est-à-dire sans faire tenir *ensemble* la pluralité constitutive des expériences vécues par tous les groupes impliqués dans un contexte « local ». Voilà sans doute pourquoi les étiquettes ne conviennent guère aux Comaroff : davantage marxistes que marxistes, ni positivistes ni postmodernes, plus sociaux que les anthropologues culturels et plus historicistes que nombre d'historiens, théoriciens dévoués aux exigences de l'enquête empirique, et, *last but not least*, observateurs à l'intuition sans égale, accessoirement collectionneurs de coupures de presse, de citations improbables et d'instantanés

visuels dont ils font le matériau bigarré de leurs réflexions. Mais cette singularité de leur anthropologie a bien évidemment une histoire, qui en éclaire la généalogie complexe, les enjeux essentiels et les réceptions possibles.

Géographie d'un parcours intellectuel

Au milieu des années 1960, les Comaroff étudient l'anthropologie à l'université du Cap. Le département, fondé par Alfred Reginald Radcliffe-Brown dans les années 1920, a déjà formé et accueilli certains membres de ce que l'on appellera plus tard l'anthropologie sociale britannique, comme Isaac Shapera, et il comprend alors Monica Wilson parmi ses enseignants. La pratique ethnographique y est indissociablement savante et politique, puisque le seul parti pris de décrire les populations de certaines régions du pays se heurte à la classification ethnique et à la ségrégation raciale toujours plus affirmées du gouvernement. À cette tension se superpose un clivage interne au champ académique sud-africain, entre les universités de langue afrikaans et les universités de langue anglaise, entre une anthropologie favorable aux politiques de l'État et une anthropologie plus critique, entre une définition essentialiste des « ethnies » traditionnelles et une analyse des changements sociaux affectant l'ensemble des catégories de population³.

On comprend la part de dénonciation qu'un chapitre consacré à la genèse (conflictuelle) de la frontière du Cap-oriental pouvait revêtir, en 1969, dans un ouvrage sur l'histoire de l'Afrique du Sud⁴ : il s'agissait, ni plus ni moins, que de réinscrire les délimitations naturelles de territoire ou de race dans les processus historiques de leur naturalisation, et donc de battre en brèche, avec les acquis de la recherche, la politique des bantoustans. De même, lorsque Monica Wilson s'intéressait, dans un article célèbre, aux manières très

différentes qu'avaient les Nyakyusa de la région du lac Tanganyika et les Pondo d'Afrique du Sud de croire aux sorcières, elle rapportait ces différences aux inquiétudes collectives engendrées par des formes d'organisation sociale spécifiques, basées respectivement sur des loyautés de génération et de parentèle. Elle insistait aussi tout particulièrement, dans le cas sud-africain, sur le système de « castes » raciales qui prévalait dans le pays et sur la nécessité de conjurer par des normes fortement prescriptives, d'ordre occulte en l'occurrence, toute tentation de coucher avec des gens d'une autre couleur⁵. L'anthropologie croisait alors la sociologie, puisqu'elle parlait de cette hypothèse que les accusations de sorcellerie expriment des conflits sociaux. Plus encore, elle en appelait à l'histoire et à une critique engagée du présent, lorsqu'elle comparait les croyances des Nyakyusa et des Pondo à celles de la population anglaise du XVII^e siècle et qu'elle concluait – en 1951 déjà – sur un parallèle avec la chasse aux sorcières lancée aux États-Unis par McCarthy.

Une anthropologie sociale, donc, attentive aux transformations sociétales, ouverte au dialogue avec les historiens, comparative, et critique en un sens qui n'impliquait pas tant la dénonciation de principe que l'analyse des faits à rebours des idéologies : ce sont là, peut-être, quelques-uns des traits qui ont marqué la formation des Comaroff, et dont on perçoit la trace dans l'ensemble de leurs travaux ultérieurs.

À la fin des années 1960, les Comaroff sont à la London School of Economics. Ils y retrouvent Shapera, spécialiste des Tswana fraîchement retraité, en une période de révoltes estudiantines à répétition. Les cours fréquemment annulés, les occupations illégales d'auditoires, comme après la suspension, en 1969, du chargé de cours Robin Blackburn, membre du comité de la *New Left Review*, vont alors de pair avec des débats intellectuels intenses autour du marxisme (celui d'Althusser contre celui de Thompson,

par exemple), du colonialisme ou du féminisme. Les Comaroff ont pu dire dans un entretien filmé⁶ que leur inscription dans ces mouvements protestataires avait été délicate : ils venaient du « Tiers Monde », mais ils étaient blancs ; ils avaient aussi une expérience vive de l'imbrication propre à toute « situation coloniale », et l'on peut imaginer que la plupart des critiques du colonialisme leur semblaient simplificatrices, et leurs postulats théoriques trop massifs pour n'être pas un peu louches.

Leur séjour anglais se prolonge ensuite à Manchester durant les années 1970. Le sociologue J. Clyde Mitchell, originaire de Durban, finit à peine d'y enseigner, après que Max Gluckman, né à Johannesburg, y a régné pendant plus de vingt ans et donné naissance à la fameuse « école anthropologique de Manchester⁷ ». Les préoccupations des Comaroff tirent dès lors parti d'une anthropologie situationnelle du droit bien implantée dans l'université, dont un ouvrage co-écrit par John prolongera les présupposés en les mettant à l'épreuve des règles en vigueur chez les Tswana d'Afrique du Sud dans la résolution de leurs conflits⁸. Elles s'accroissent également d'une fibre plus proprement sociologique, qu'on voit naître dans les recherches menées à la fin des années 1970 par Jean sur les conceptions de la maladie et du corps dans les milieux médicaux et qui sera réengagée, là encore, dans l'étude des Tswana⁹. Mais c'est peut-être davantage en raison de leurs échanges avec les historiens de l'Afrique et avec les militants anti-apartheid que cette période s'avère significative dans la genèse de leur œuvre, parce qu'ils se voient confrontés aussi bien à ce que l'Afrique du Sud contemporaine doit à sa longue histoire qu'à ce que le matérialisme historique orthodoxe échoue à en restituer. Il en résultera de leur part un positionnement spécifique au sein des différentes traditions marxistes, plus attentif aux « économies morales » chères à Edward P. Thompson qu'aux « infrastructures » et aux « idéologies » proprement dites.

Leur départ pour les États-Unis au début des années 1980 est presque un retour aux sources, si l'on songe à la postérité que l'« analyse situationnelle » prônée à Chicago par William I. Thomas soixante ans plus tôt¹⁰ a connu au sein de l'anthropologie sociale anglophone. Mais c'est peut-être surtout, pour les Comaroff, l'occasion de nouer un double dialogue. Le premier, essentiellement tacite, oppose les anthropologues des logiques sociales et des rationalités pratiques aux économistes de « l'école de Chicago », attachés quant à eux aux axiomes néoclassiques du choix rationnel ; il explique sans doute en partie la conviction avec laquelle les Comaroff s'attachent depuis une quinzaine d'années, dans l'exploration de leur « terrain » de prédilection, à expliciter les préjugés indémontrables et les ramifications « magiques » ou « occultes » d'un dogme néolibéral légitimé durant les années 1950-1970 par leurs collègues du département d'économie et appliqué ensuite sans retenue en Afrique du Sud dès la fin de l'apartheid. L'ouvrage qui suit montre ainsi à l'œuvre une analyse non économiciste du capitalisme néolibéral, qui cherche à rendre compte de ses effets autrement que dans le vocabulaire des prix, du marché, des anticipations rationnelles et du libre choix.

Le second dialogue entamé à Chicago intègre les Comaroff dans une autre variante de « l'école de Chicago » – celle qu'André Mary, l'un des rares commentateurs français de leurs travaux, a appelé « l'école d'anthropologie historique de l'université de Chicago » pour désigner certaines des affinités qu'il a pour sa part aperçues entre les approches de Marshall Sahlins, d'Arjun Appadurai et de George Stocking¹¹. Pour ne pas abuser d'une catégorie qui n'a la plupart du temps aucune existence sociologique, on peut substituer à cette notion d'« école » certains des réseaux ou des lieux d'échanges intellectuels *avérés* par le biais desquels les Comaroff ont en effet été amenés à côtoyer leurs collègues anthropologues de Chicago (et d'autres universités américaines), mais également des

chercheurs venus de l'ensemble des sciences humaines et sociales qui se reconnaissaient, dès les années 1980, dans la nécessité d'étudier les nouveaux sites du cosmopolitisme de la fin du xx^e siècle. La revue *Public Culture*, lancée en 1988 par Arjun Appadurai et Carol A. Breckenridge, donne à cet égard une juste idée de l'atmosphère qui prévalait alors à Chicago : on trouve dans son comité éditorial ou dans ses pages des personnalités comme Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Ulf Hannerz, Gayatri Spivak, Saskia Sassen ou David Harvey, pour ne citer que quelques-uns des noms les plus susceptibles d'être familiers aux lecteurs francophones. Pour sa part, le Chicago Center for Contemporary Theory, dont Jean Comaroff est la présidente, constitue depuis 2004 une arène de débats très animée, sous la houlette de membres de l'université de Chicago issus de différentes disciplines.

Pour autant, il serait erroné de croire que les travaux menés par les Comaroff ces vingt dernières années ont cédé à la tentation culturaliste ou, mieux, discursiviste et théorisante à laquelle bien des animateurs et des contributeurs de *Public Culture* n'ont pas toujours résisté. Et si le dernier chapitre de cet ouvrage est, précisément, la traduction d'une introduction à un numéro de la revue que les Comaroff ont dirigé au printemps 2000, on y sent toujours chez eux l'exigence de généraliser à partir de cas concrets : aussi ce dernier texte fait-il suite dans ce volume, en guise de point d'orgue d'une minutieuse montée en généralité, à deux autres articles portés par un appétit proprement ethnographique pour le grain de la réalité observable. En d'autres termes, la fréquentation des auteurs les plus en vue des *postcolonial studies*, des *subaltern studies* et de la *global anthropology* n'a pas pour autant aliéné les Comaroff à l'un ou l'autre de ces programmes de recherche. Les *cultural studies* britanniques, qui avaient traversé l'Atlantique quelques années seulement avant eux, leur étaient familières lorsqu'ils virent émerger les réappropriations qu'en firent leurs collègues

des universités américaines ; ils en avaient d'ores et déjà débattu les apports et les limites. Ces théories que l'on importe aujourd'hui en France, à la faveur d'une effervescence bienvenue de traductions, ont tout au plus contribué à multiplier les interlocuteurs susceptibles de leur demander, depuis des espaces théoriques très divers, des précisions sur l'un ou l'autre point de leur anthropologie, et les ont incités à enrichir leur questionnaire d'enquête en soulignant davantage à quel point leur descente dans les archives répondait à des préoccupations contemporaines et à quel point l'Afrique du Sud post-apartheid participait désormais pleinement d'une « culture publique » (politique, économique, juridique, etc.) d'envergure transnationale.

Bref, le fait que les Comaroff en soient venus à pratiquer une anthropologie historique de la globalisation n'a pas tenu à un effet de mode. Cette ambition était au cœur de leur parti pris de se donner pour objet de l'ensemble de leurs travaux, ou presque, une population jadis entrée en contact direct et actif avec les avant-gardes missionnaires de l'Empire, et cantonnée plus tard de part et d'autre de la frontière entre l'Afrique du Sud et le Botswana. D'emblée, donc, la clôture ethnique ou nationale de leur enquête s'est avérée fallacieuse. Et lorsque le régime de l'apartheid a pris fin au début des années 1990, c'est la réalité elle-même, telle qu'ils pouvaient l'observer lors de leurs retours sur le « terrain », qui les a obligés à réélaborer à nouveaux frais leurs catégories routinières de description et d'interprétation : comme ils le disent dans le premier chapitre, l'outillage intellectuel qu'ils avaient mobilisé jusqu'alors n'a plus suffi à leur faire comprendre les processus en cours. Les textes réunis dans cet ouvrage témoignent à leur manière de cet effort patient et obstiné de refonte et de réactualisation des concepts traditionnels de l'anthropologie entamé depuis une quinzaine d'années.

Sociologie imaginative, néomodernisme et réalisme symbolique

Au gré de ce parcours intellectuel et, surtout, au fil d'une enquête anthropologique obstinément indexée sur un foyer localisé d'échanges qui se sont déroulés sur plusieurs siècles, les Comaroff ont forgé une série de concepts coordonnés entre eux dont ils se sont plu, de loin en loin, à expliciter les composantes¹². Retenons-en ceux dont la connaissance pourrait aider les lecteurs à mieux saisir les ambitions de cet ouvrage.

Le premier est l'objet d'un développement explicite dans les chapitres suivants : il s'agit de la « sociologie imaginative » (« *imaginative sociology* »). Selon les Comaroff, qui disent la pratiquer, ce terme renvoie à deux acceptions différentes de l'imagination. C'est d'abord, pour l'essentiel, « l'imagination sociologique » de Charles Wright Mills, c'est-à-dire une certaine manière de relier entre eux des faits vérifiés pour en dégager une interprétation d'ensemble – mais augmentée ici de la reconnaissance assumée du « flair » que doit posséder l'enquêteur lorsqu'il se retrouve déboussolé sur son terrain, dans ses archives ou face à une masse touffue de données de toutes sortes. La pratique savante est « imaginative », en ce sens, parce qu'elle n'est pas l'application mécanique de principes universels, mais une forme de production d'intelligibilité toujours tiraillée entre la diversité de ses constats empiriques et l'abstraction de ses catégories descriptives, c'est-à-dire sommée, pour ainsi dire, de réinventer à chaque fois ses routines d'analyse. Rien de « postmoderne » dans cet usage de l'imagination, on le voit : les Comaroff ne suggèrent jamais que l'anthropologie devrait se résigner à produire des fictions imaginaires ou égocentriques, c'est-à-dire de mauvais romans.

La seconde acception est peut-être plus cruciale encore. Elle a trait aux constellations symboliques que les individus mobilisent

collectivement pour donner sens à leur univers. À ce titre, pour donner un point de comparaison commode, l'imagination désigne en quelque sorte ce que la sociologie française du dernier tiers du xx^e siècle a elle-même rangé sous des appellations diverses : inconscient social, évidences communes, cadres sociaux de l'expérience, logiques partagées de justification, etc. – à condition toutefois que l'on conçoive ces « cosmos » collectifs, pour reprendre l'expression de Max Weber, non pas comme les illusions regrettables d'acteurs sociaux trop profondément aliénés pour s'en rendre compte, mais comme la texture de leur engagement ontologique, ce sans quoi leurs mondes, et donc les objets mêmes des sciences sociales, n'existeraient tout simplement pas.

Restituer l'imagination des populations étudiées se confond ainsi, à maints égards, avec l'analyse de leur culture – si l'on assimile celle-ci à un espace de contraintes et de ressources sémantiques communes – que la plasticité de ses mises en œuvre pratiques interdit de considérer comme un système homogène et figé. Ou, pour reprendre la formulation des Comaroff : « Nous concevons la culture comme l'espace sémantique, le champ de signes et de pratiques, dans lequel les êtres humains se construisent et se représentent eux-mêmes en relation avec les autres, et par suite se construisent et se représentent leurs sociétés et leurs histoires. Il ne s'agit pas seulement d'un ordre de signes abstrait, ou de relations entre signes, ou, à l'inverse, de la simple somme des pratiques habituelles. Ni pure langue, ni pure parole, la culture ne forme jamais un système clos, entièrement cohérent. Au contraire : elle contient toujours en elle-même des messages, des images, des actions polyvalentes et potentiellement contestables. En bref, il s'agit d'un ensemble historiquement situé et déployé de "signifiants-en-action", de signifiants dont la valeur est à la fois matérielle et symbolique, sociale et esthétique. Certains d'entre eux peuvent, selon les moments, former la texture de visions du monde

relativement explicites, plus ou moins intégrées et resserrées ; d'autres peuvent être lourdement contestés, former la matière de contre-idéologies ou de "*subcultures*" ; et d'autres peuvent devenir plus ou moins instables, relativement flottants et indéterminés dans leur valeur et leur sens¹³. » L'imagination, envisagée comme la façon dont un groupe s'inscrit dans cet espace, fait donc écho à une généalogie de la notion de culture que l'on pourrait faire remonter, au moins, aux travaux d'Evans-Pritchard lorsqu'il cherche à restituer le tissu des croyances azandé ou de Clyde Mitchell lorsqu'il se penche sur la perception urbaine dans les villes coloniales, et rapprocher de ce qui retient l'attention de Pierre Bourdieu lorsqu'il porte son regard sur les pratiques kabyles et béarnaises¹⁴.

L'anthropologie des Comaroff n'est donc pas moderne ou moderniste, car elle rechigne à clore les cultures sur elles-mêmes pour en faire des objets aisément objectivables ; mais elle n'est pas non plus postmoderne, car elle se montre soucieuse de repérer dans cette plasticité symbolique les indices d'un ordre en formation ou en consolidation, c'est-à-dire les modalités selon lesquelles un pouvoir s'exerce en stabilisant et en imposant certaines configurations de signes et de pratiques au détriment d'autres. Cette anthropologie serait, aux dires des Comaroff, « *néomodern*¹⁵ » : le terme n'est pas très parlant en lui-même, mais il a le mérite de démarquer leur posture épistémologique de telle sorte que nous soyons obligés d'y regarder à deux fois au moins avant de cataloguer leur travail dans l'un ou l'autre des camps qu'ils récusent.

Ce « néomodernisme » s'accompagne d'un régime de saisie et d'interprétation des faits qu'ils nomment « réalisme symbolique » : « En somme, notre anthropologie historique commence par le déni de toute possibilité d'une histoire réaliste ou essentialiste. Cela ne revient pas à dire qu'il n'y a ni essences, ni réalités dans le monde. Bien au contraire. Mais notre ambition, que nous partageons avec bien d'autres chercheurs, est de montrer de façon aussi

convaincante que possible *comment* elles sont construites : comment les réalités se réalisent, comment les essences s'essentialisent, comment les différentes formes de matérialité se matérialisent. Le "réalisme symbolique" [...] résume bien l'esprit de ce qui se joue ici. Pour autant que notre stratégie d'analyse puisse encore passer pour objectiviste, elle est foncièrement provisoire et réflexive. Peut-être est-ce la caractéristique d'une anthropologie néomodern¹⁶. » On comprend dès lors pourquoi les Comaroff ont décrit ces processus tantôt en termes d'hégémonie, et tantôt en termes d'hybridation : c'était les appréhender respectivement sous l'angle de leur violence symbolique (l'imposition d'une ontologie) et sous celui de leur capacité paradoxale de libération (par détournement ou retournement des vecteurs de la domination).

Et c'est parce que la formation et la transformation de ces réalités collectivement vécues déterminent la vie *la plus ordinaire* des individus qu'une anthropologie historique qui se propose d'en faire l'analyse critique est d'abord une ethnographie, une description méticuleuse de ce qui, en un lieu situé et à une époque donnée, se fait, se porte, se dit, se regarde, se chante, se danse, se bâtit, se mange, se cultive, se tue ou s'échange. Cela ne signifie pas que cet effort d'observation se suffise à lui-même : la pertinence des aperçus ethnographiques dépend étroitement du degré auquel l'enquêteur parvient à se ménager un accès vers les imaginations des populations étudiées, et par conséquent de l'ingéniosité dont il fait preuve lorsqu'il use de sa propre imagination en vue de s'y frayer un chemin.

Une anthropologie historique de la « culture du capitalisme »

Au moment où l'apartheid prend fin, les Comaroff travaillent sur le second volume de leur étude sur les échanges entre les Tswana et les missionnaires anglais. Chaque visite sur place devient alors l'occasion d'un réexamen interloqué et critique du séjour précédent, tant les choses changent rapidement dans le nord de l'Afrique du Sud. Petit à petit, les lignes de force des évolutions en cours se dessinent et font écho aux processus qu'ils discernent dans les archives. Plus encore, les concepts élaborés pour rendre compte du passé s'avèrent redoutablement puissants dans le déchiffrement du présent. C'est donc avec ce regard acéré de l'anthropologie historique, et forts de leur expérience dans l'analyse des périodes de transition, que les Comaroff s'attellent dans les années 1990 à l'interprétation de la situation sud-africaine contemporaine.

L'ouverture des frontières et la libéralisation de l'économie y bouleversent à cette époque la nature des interventions de l'État, la structure des marchés de l'emploi, l'éventail des biens consommables et la teneur des aspirations de la plupart des Sud-Africains. Ces inflexions ne sont pas dus au hasard, mais ils ne sont pas non plus la marque d'une idéologie prédéfinie qui se serait imposée à l'ensemble des dirigeants et des classes sociales du pays. Si, effectivement, les Comaroff parlent à ce propos de l'avènement du capitalisme néolibéral, rappelons-nous qu'ils l'envisagent avant tout comme l'arrivée en Afrique du Sud du développement le plus récent d'une « culture du capitalisme¹⁷ » qui a eu le temps, depuis les années 1970, de se renouveler à chacune de ses implantations locales (aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en Europe, dans les pays soumis aux exigences du FMI, etc.).

Ce qui pénètre dans la région de Mafikeng au cours des années 1990, ce n'est pas le thatchérisme ou le reaganisme, mais

un ensemble de pratiques de gouvernement et de conduites ordinaires, de mots et d'images, d'exigences et d'évidences tacites – une culture à la plasticité remarquable – que son accommodation locale, ici et maintenant, spécifie dans les limites d'un ordre donné de variations possibles. Et ce qui reçoit cette culture, ce n'est pas un esprit ou un imaginaire ethnique ou national, ni un mode de production économique longtemps racialisé, mais diverses formes d'imagination propres à des groupes que cette hégémonie émergente du néolibéralisme redéfinit en retour : de jeunes hommes noirs désormais exclus du marché du travail qui se reconnaissent tout à coup un destin commun et réactivent des figures du répertoire « traditionnel », comme les zombies, et des pratiques délaissées, comme la chasse aux sorcières, pour élucider l'énigme de ces forces nouvelles qui les privent de revenu, de reconnaissance et d'avenir ; les dirigeants de l'ANC qui réinstaurent, en partie malgré eux, de nouvelles divisions au sein de la population nationale ; et les observateurs qui, trop heureux de reconnaître enfin en Afrique du Sud ce qu'ils croient être la formation d'une « société civile », utilisent cette dernière notion sans réaliser qu'elle légitime subrepticement les appels idéologiques au retrait de l'État.

Les Comaroff font un pas de plus encore. Pour eux, l'implantation du capitalisme néolibéral en Afrique du Sud s'accompagne d'une réappropriation matérielle et symbolique propre aux conditions locales, certes, mais qui se révèle doublement instructive : parce qu'elle est comparable à ce qu'on constate dans les autres sociétés « libérées » depuis 1989, et parce qu'elle traduit, dans des formes culturelles jugées aberrantes en Occident, comme la croyance dans la zombification, une déraison qui est non seulement intrinsèque au néolibéralisme, mais qui est partout à l'œuvre dans les contextes où il s'impose, en Europe ou en Amérique du Nord aussi bien qu'en Afrique. Le cas sud-africain est donc un révélateur exemplaire des économies de transition et, de façon peut-être plus décisive

encore, le miroir grossissant d'une culture capitaliste qui prospère aujourd'hui dans le monde entier avec son lot de sophismes, d'inconséquences, de superstitions et de convictions irrationnelles. Le zombie n'est donc que la contrepartie clandestine et ténébreuse de l'euromillion : les jeunes Sud-Africains défavorisés regrettent de ne pas pouvoir être instantanément aussi riches que les sorcières avec une fougue analogue à celle que les joueurs européens engagent dans le loto, lorsqu'ils espèrent pour leur part gagner une vie de luxe sans n'avoir plus à travailler, et qu'ils dépensent à perte un argent qu'ils savent avoir peu de chances de récupérer. Dans les deux cas, affirment les Comaroff, les consciences sont conditionnées par une culture néolibérale qui conçoit les relations économiques et interindividuelles à un tel niveau d'abstraction qu'elle parvient à faire oublier aux individus qu'on ne consomme que des produits, et que la production est le corollaire indispensable de la consommation ; une culture si tendue vers l'enrichissement instantané que la magie (ou la veine, ou la baraka) semble y être plus pertinente que les modalités traditionnelles d'accumulation de la richesse ; une culture où la dimension politique s'exprime enfin, pour l'essentiel, dans l'amertume de n'avoir pas un écran de télévision aussi grand que celui de son voisin.

De deux choses l'une : soit le zombie est le dernier avatar d'une supposée démesure africaine, la confirmation navrante de tous les clichés qui font du « continent noir » une matrice à fantasmes pour l'Occident – hypothèse non seulement impensable pour des anthropologues du *xxi*^e siècle, mais surtout infirmée par le simple constat que la figure du zombie, au lieu d'être un élément immémorial du « folklore traditionnel » de l'Afrique du Sud, s'y est en partie nourrie, depuis les années 1990, de l'esthétique des films de George A. Romero ou des clips de Michael Jackson, et de toutes les rumeurs urbaines que charrient les forums Internet ; soit le zombie est, dans le contexte culturel sud-africain, l'une des conséquences

logiques du néolibéralisme, c'est-à-dire, à la fois, une figure indissociable des nouvelles conditions de l'économie post-apartheid, et de la violence matérielle qu'elles font subir à des pans entiers de la population, et une figure imaginable seulement dans l'esprit d'individus déjà exposés à la violence symbolique de la culture néolibérale, et notamment au rapport abstrait et *désincarné* sous lequel cette dernière envisage les processus concrets de production des biens. Dans cette dernière hypothèse, la seule que retiennent d'ailleurs les Comaroff, le zombie est la cristallisation spécifiquement sud-africaine de certains éléments constitutifs de la culture néolibérale ou, pour être plus précis, la forme que prennent ces éléments dans l'imagination de certains groupes localisés notamment dans la région frontalière du nord de l'Afrique du Sud. Leurs croyances apparemment folles ont, pour ainsi dire, leurs raisons propres que la raison occidentale ignore, aussi longtemps qu'elle croit elle-même à la rationalité des principes économiques du néolibéralisme. Si, par contre, on interroge le fondement rationnel de la culture néolibérale – de ses dogmes et de ses pratiques les plus communes – avec une sorte d'incrédulité rigoureuse, on découvre ce qu'Amartya Sen, en parlant des modélisations économiques dominantes¹⁸, désignait par une métaphore appropriée : l'« évvasion fiscale » massive et souvent clandestine de la rationalité vers les paradis savants de la main invisible, du libre choix, de la préférence individuelle ou de la vérité statistique, mais aussi, d'un point de vue plus directement politique, vers ceux de la neutralité du droit, de l'État minimal et de la dérégulation bienfaitrice.

Le zombie, si l'on prend son existence au sérieux, s'apparente au neveu de Rameau : sa déraison demanderait peut-être qu'on le classe parmi les fous, et avec lui les chasseurs de sorcières qui cherchent à le venger, c'est-à-dire qu'on les relègue tous dans l'enfer anthropologique de l'exotisme. Mais si l'on ébranle, comme nous le suggère Diderot, la distinction entre le « fou » et le « sage », si

l'on refuse, comme les Comaroff, ce grand partage entre « eux » et « nous » – dans un geste qui affranchit la posture « néomoderniste » d'une part déplorablement normative de son héritage moderne –, le zombie nous renseigne alors sur notre propre culture, sur nos croyances, nos aspirations et nos convictions, sur notre rationalité et notre imagination. Le roi, dit le neveu de Rameau, pourrait n'être en fin de compte que le fou de son fou : et nous, par conséquent, les chasseurs de ces chasseurs, les zombies de ces zombies ; bref, des produits plus désincarnés encore de la culture néolibérale, avec notre cortège de sorcières et de remèdes magiques, nos dépressions et nos horoscopes, notre solitude et nos réseaux sociaux en ligne, notre crise démographique et notre consommation de pornographie, notre précarité professionnelle, nos lotos et nos boursicotages. Plus généralement, ce déplacement de la perspective impliquerait en toute rigueur d'envisager les sociétés du Sud comme les laboratoires privilégiés d'analyse de ce que sont déjà ou sont en passe de devenir les pays du Nord : c'est précisément la conviction que défendent les Comaroff dans un ouvrage à paraître sous peu¹⁹.

* Jérôme David est enseignant aux universités de Lausanne et de Genève.