

AFROFUTURISME ET DEVENIR-NÈGRE DU MONDE

Achille Mbembe

Editions Karthala | « Politique africaine »

2014/4 N° 136 | pages 121 à 133

ISSN 0244-7827

ISBN 9782811113926

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2014-4-page-121.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Karthala.

© Editions Karthala. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE DOSSIER

ACHILLE MBEMBE

AFROFUTURISME ET DEVENIR-NÈGRE
DU MONDE

La réflexion africaine et diasporique moderne sur la « condition nègre » s'est largement faite dans le cadre de la pensée humaniste qui aura prévalu en Occident au cours des trois derniers siècles. Depuis le milieu du XXe siècle, différents courants se sont attachés à critiquer en profondeur l'humanisme occidental. Parmi eux, l'afrofuturisme déclare que c'est l'idée même d'espèce humaine qui est mise en échec par l'expérience du nègre, forcé notamment par le biais de la Traite, de revêtir les habits de la chose et de partager le destin de l'objet. Aujourd'hui, le « nègre de fond » – qui réactualise le « nègre de surface » sans nécessairement avoir la peau noire – correspond à un genre d'humanité subalterne dont le capital n'a guère besoin et qui semble être voué au zonage et à l'expulsion. Il fait son apparition sur la scène du monde alors que, plus que jamais, le capitalisme s'institue sur le mode d'une religion animiste, tandis que l'homme de chair et d'os d'autrefois fait place à un nouvel homme-flux, numérique.

Entamée pour l'essentiel au milieu du XVIII^e siècle, la réflexion africaine et diasporique moderne sur la « condition nègre » s'est largement élaborée dans le cadre de la pensée humaniste qui aura prévalu en Occident au cours des trois derniers siècles. Que parmi les tout premiers écrits afro-américains figurent nombre d'autobiographies est, de ce point de vue, révélateur¹. Dire « Je » n'est-il pas le premier mot de toute parole par laquelle l'humain cherche à se faire exister lui-même comme tel ?

Significative est, d'autre part, la place qu'occupe le récit religieux dans la narration et l'interprétation de leur histoire². Dans les conditions de terreur, d'appauvrissement et de mort sociale que fut l'esclavage, le recours au discours théologique pour se dire et dire son passé doit être compris, de la part d'une communauté avilie et frappée du sceau de la souillure, comme une tentative

1. A. William, *To Tell a Free Story. The First Century of African American Autobiography, 1760-1865*, Urbana, University of Illinois Press, 1986.

2. S. G. Hall, *A Faithful Account of the Race. African-American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009.

Blackness

de réclamation d'une identité morale³. Depuis lors, par embranchements successifs, cette réflexion a continué de s'interroger sur les conditions de formation d'un monde proprement humain, que le sujet se donnerait lui-même à partir d'un idéal d'où la vie tirerait sa résilience⁴.

IMPASSES DE L'HUMANISME

Cet effort d'auto-explication et d'auto-compréhension aura mis en relief deux considérations. D'abord – et il n'est pas inutile de le rappeler – l'histoire des Nègres n'est pas une histoire à part. Elle est une partie intégrale de l'histoire du monde⁵. De cette histoire du monde, les Nègres sont des héritiers au même titre que le reste du genre humain⁶. Par ailleurs, si retracer la chaîne de leurs origines lointaines conduit presque inévitablement à l'Afrique, leur séjour dans le monde s'est, par contre, déroulé sur le mode du déplacement, de la circulation et de la dispersion⁷. Parce que le mouvement et la mobilité ont constitué des facteurs structurants de leur expérience historique, ils sont aujourd'hui disséminés sur la surface de la Terre. Du coup, il n'y a plus de passé du monde (ou d'une région du monde) qui ne doive répondre en même temps du passé des Nègres tout comme il n'y a plus de passé des Nègres qui ne doive rendre compte de l'histoire du monde dans son ensemble.

Ainsi les Nègres font-ils partie du passé de l'Occident, même si leur présence dans la conscience que ce dernier a de lui-même n'est souvent reprise que sur le mode de la hantise, de la dénégation et de l'effacement⁸. Traitant de l'Amérique, James Baldwin affirme à ce propos que les Nègres ne sont pas

3. J. Ernest, *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

4. Lire, dans cette perspective, A. Crummell, *Destiny and Race. Selected Writings, 1840-1898*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1992 ; E. W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Baltimore, Black Classic Press, 1978 [1887] ; A. J. Garvey (dir.), *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, New York, Atheneum, 1992 [1923]. Voir également L. S. Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964 ; P. Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 ; F. Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1997 [1977].

5. W. E. B. Dubois, *The World and Africa. An Inquiry into the Part Which Africa Has Played in World History*, New York, International Publishers, 1965.

6. F. Fanon, *Ceuvres*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2011.

7. Sur le versant atlantique, lire J. H. Sweet et D. Alvares, *African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011 ; J. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

8. R. Ellison, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952.

étrangers à l'histoire du Nouveau Monde qu'ils ont contribué à façonner et qu'ils ont accompagné tout au long de son cours. Ils en sont des sujets constituants même si, en le Nègre, figure du dehors absolu, le Nouveau Monde ne reconnaît point son « propre⁹ ». S'appuyant sur les travaux de nombreux historiens, Paul Gilroy, pour sa part, fait valoir leur implication dans l'émergence du monde moderne qui achève de se structurer autour de l'Atlantique au début du XVIII^e siècle¹⁰.

Au coude à coude avec d'autres rebuts de l'humanité (expropriés de l'enclosure des communes, péons et criminels déportés, marins pressés à bord des marines marchandes et militaires, réprouvés des sectes religieuses radicales, pirates et boucaniers, insoumis et déserteurs de tous les noms), on les retrouve le long des nouvelles routes commerciales, des ports, dans les bateaux, partout où il faut faire reculer les forêts, produire du tabac, cultiver du coton, couper de la canne à sucre, fabriquer du rhum, transporter lingots, fourrures, poisson, sucre et autres produits manufacturés¹¹. Véritables « soutiers » de la modernité, en conjugaison avec la multitude d'autres anonymes, les esclaves africains sont au cœur des forces quasi cosmiques libérées par l'expansion coloniale européenne à l'aube du XVII^e siècle et par l'industrialisation des métropoles atlantiques au début du XIX^e siècle¹². Si leur inscription dans le cours moderne de l'histoire humaine s'effectue sous le voile de l'anonymat et de l'effacement, elle conserve cependant une triple dimension planétaire, hétéroclite et polyglotte qui marquera profondément leurs productions culturelles¹³.

Si la dimension planétaire du fait nègre est plus ou moins admise, poser la « question nègre » dans le cadre et les termes de la pensée humaniste occidentale continue de faire l'objet de nombreuses critiques – les unes internes, les autres externes. Que ce soit chez Césaire ou chez Fanon, la critique interne tend à mettre l'accent sur la pulsion de mort et l'envie de détruire qui œuvrent jusqu'à l'intérieur du projet humaniste occidental, notamment

9. J. Baldwin, *The Fire Next Time*, New York, Dial Press, 1963.

10. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

11. Lire par exemple S. Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, New York, Penguin Books, 1985 ; S. Shapiro, *Capital and the Cotton Industry in the Industrial Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1967 ; H. Moore, *The Emergence of the Cotton Kingdom in the Old Southwest*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988.

12. M. Rediker et P. Linebaugh, *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

13. Voir P. Mark, « Portuguese » Style and Luso-African Identity. *Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth-Centuries*, Bloomington, Indiana University Press, 2002 ; J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press, 2005 ; D. Northrup, *Africa's Discovery of Europe, 1450-1850*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Blackness

lorsque ce dernier est enserré dans les méandres de la passion colonialiste et raciste¹⁴. De manière générale, chez eux comme chez Léopold Sédar Senghor ou chez Édouard Glissant, il n'est jamais question de répudier une fois pour toutes l'idée de « l'homme » en tant que tel. Souvent, il s'agit de mettre l'accent sur les impasses du discours occidental sur « l'homme » dans le but de l'amender¹⁵. Le propos consiste alors soit à insister sur le fait que l'humain est moins un nom qu'une praxis et un devenir (Sylvia Winter)¹⁶ ; soit à en appeler à une nouvelle humanité plus « planétaire » (Paul Gilroy), à une poétique de la Terre et à un monde fait de la chair de Tous (Édouard Glissant) et au sein duquel chaque sujet humain pourrait de nouveau être porteur de sa parole, de son nom, de ses actes et de son désir.

La critique externe se présente, quant à elle, sous deux versions. La première, afrocentriste, vise à démystifier les prétentions universalistes de l'humanisme occidental et à poser les fondements d'un savoir qui puiserait dans l'histoire de l'Afrique elle-même ses catégories et ses concepts. Dans cette perspective, la notion d'humanisme ne constituerait, en dernière analyse, qu'une structure d'effacement de la profondeur historique et de l'originalité nègre. Sa fonction serait de s'arroger le pouvoir de raconter et de définir, à la place des autres, d'où ils viennent, ce qu'ils sont et où ils doivent aller. L'humanisme serait un mythe qui ne veut pas dire son nom¹⁷. En tant que mythologie, il serait parfaitement indifférent à la fausseté de ses propres contenus. D'où, chez Cheikh Anta Diop par exemple, la volonté de contrer les mythologies européennes par d'autres supposées plus véridiques et susceptibles d'ouvrir la voie à d'autres généalogies du monde¹⁸. Mais si l'afrocentrisme formule la question de l'humanisme à partir de la dette éventuelle de civilisation que le monde devrait à l'Afrique, ce courant ne préconise pas moins ce que Diop appelle « le progrès général de l'humanité », le « triomphe de la notion d'espèce humaine » et « l'éclosion d'une ère d'entente universelle¹⁹ ».

14. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1952.

15. Lire de ce point de vue L. S. Senghor, *Liberté I. Négritude...*, op. cit. ; É. Glissant, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1997 ; P. Gilroy, *Against Race...*, op. cit.

16. S. Winter, « The Re-Enchantment of Humanism : An Interview of Sylvia Winter », *Small Axe*, n° 8, 2000, p. 119-207 ; « Human Being as Noun? Or Being Human as Praxis? Towards the Autopoetic Turn/Overtturn: A Manifesto », manuscrit inédit, 25 août 2007, <http://fr.slideshare.net/enhmaa95/the-autopoetic-turn>

17. C. A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence africaine, 1967.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.* ; Lire également C. A. Diop, *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence africaine, 1981.

L'AUTRE DE L'HUMAIN

La deuxième objection – celle qui retiendra particulièrement notre attention – émane du courant dit afrofuturiste. L'afrofuturisme est un mouvement littéraire, esthétique et culturel qui émerge dans la diaspora au cours de la deuxième moitié du ^{xx}e siècle. Il combine science-fiction, techno-culture, réalisme magique et cosmologies non européennes, dans le but d'interroger le passé des peuples dits de couleur et leur condition dans le présent²⁰. Ce dernier rejette d'emblée le postulat humaniste dans la mesure où l'humanisme ne peut se constituer que par relégation de quelque autre sujet ou entité (vivante ou inerte) au statut mécanique d'un objet ou d'un accident. L'afrofuturisme ne se contente pas de dénoncer les illusions du « proprement humain ». À ses yeux, c'est l'idée d'espèce humaine qui est mise en échec par l'expérience nègre. Produit d'une histoire de la prédation, le Nègre est en effet cet humain qui aura été forcé de revêtir les habits de la chose et de partager le destin de l'objet. Ce faisant, il porterait en lui le tombeau de l'homme. Il serait le fantôme qui hante le délire humaniste occidental. L'humanisme occidental serait donc une sorte de caveau hanté par le fantôme de celui que l'on a forcé à partager le destin de l'objet.

Fort de cette relecture, le courant afrofuturiste déclare que l'humanisme est désormais une catégorie désuète. Si l'on veut nommer de façon adéquate la condition contemporaine, suggèrent ses porte-voix, il va falloir le faire à partir de tous les assemblages *d'objets-humains* et *d'humains-objets* dont le Nègre est, depuis l'avènement des Temps modernes, le prototype ou la préfiguration²¹. Car, depuis l'irruption des Nègres sur la scène du monde moderne, il n'y a plus d'« humain » qui ne participe d'emblée du « non-humain », du « plus qu'humain », de l'« au-delà de l'humain » ou de l'« ailleurs-de-l'humain ».

En d'autres termes, de l'humain, on ne saurait en parler qu'au futur et toujours couplé à l'objet, désormais son double. Ce futur, le Nègre en serait la préfiguration en tant qu'il renvoie, de par son histoire, à l'idée d'un potentiel de transformation et de plasticité quasi infinie²². Prenant appui sur la

20. Lire, par exemple, la production fantastique de Samuel R. Delany et Octavia Butler. Voir également les tableaux de Jean-Michel Basquiat, les photographies de Renée Cox et écouter les traductions musicales de mythes extra-terrestres dans les productions de *Parliament-Funkadelic, Jonzun Crew* et *Sun Ra*. Pour une introduction générale, lire A. Nelson (dir.), « Afrofuturism. A Special Issue », *Social Text* 71, vol. 20, n° 2, 2002.

21. E. Kodwo, *More Brilliant than the Sun. Adventures in Sonic Fiction*, Londres, Quartet Books, 1999.

22. Voir les travaux d'auteurs aussi divers que A. G. Weheliye, *Phonographies. Grooves in Sonic Afro-modernity*, Durham, Duke University Press, 2005 ; F. Moten, *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003 ; E. Kodwo, *More Brilliant than...*, *op. cit.*

Blackness

littérature fantastique, la science-fiction, la technologie, la musique et les arts performatifs, l'afrofuturisme tente de réécrire cette expérience nègre du monde en termes de métamorphoses plus ou moins continues, d'inversions multiples, de plasticité y compris anatomique, de corporéité au besoin machinique²³.

GÉNÉALOGIES DE L'OBJET

La répudiation afrofuturiste de l'idée de « l'homme » issue de la modernité peut surprendre. Ne conforte-t-elle pas, en fin de compte, les traditions de pensée qui ont prospéré sur la base du déni flagrant de l'humanité nègre ? Ce serait oublier que depuis l'avènement des Temps modernes, nous aurons été habités par le rêve de devenir maîtres et possesseurs de nous-mêmes et de la nature. Il nous fallait, pour y parvenir, nous connaître nous-mêmes, connaître la nature et connaître le monde. À partir de la fin du XVII^e siècle, l'on s'est mis à penser que, pour bien nous connaître nous-mêmes et connaître la nature et le monde, il fallait unifier l'intégralité des domaines du savoir et développer une science de l'ordre, du calcul et de la mesure, qui permette de traduire les processus naturels et sociaux dans des formules arithmétiques²⁴. L'algèbre étant devenu le moyen par lequel l'on modélisait la nature et la vie, s'est graduellement imposée une modalité du connaître qui consistait essentiellement à rendre le monde plat, c'est-à-dire à homogénéiser l'ensemble du vivant, à rendre ses objets interchangeables et manipulables à volonté²⁵. Aplatir le monde, tel aura donc été, pendant plusieurs siècles, le mouvement qui aura gouverné une bonne part du savoir et de la connaissance moderne.

Ce mouvement d'aplatissement aura accompagné, à divers degrés et avec des conséquences incalculables, l'autre processus historique typique des Temps modernes, à savoir la constitution des espaces-mondes sous l'égide du capitalisme. À partir du XV^e siècle, l'Hémisphère occidental agit comme le moteur privilégié de cette nouvelle aventure planétaire. Celle-ci est propulsée

23. Lire en particulier A. Nelson (dir.), « Afrofuturism... », *op. cit.* ; Y. L. Womack, *Afrofuturism. The World of Black Science Fiction and Fantasy Culture*, Chicago, Chicago Review Press, 2013 ; B. Campbell, *Mothership: Tales from Afrofuturism and Beyond*, Greenbelt (MD), Rosarium Publishing, 2013 ; S. R. Thomas, *Dark Matter. A Century of Speculative Fiction from the African Diaspora*, Warner Books, 2000.

24. Voir E. Gammon, « Nature as Adversary: the Rise of Modern Conceptions of Nature in Economic Thought », *Economy & Society*, vol. 39, n° 2, 2010, p. 218-246.

25. M.-N. Bourguet et C. Bonneuil, « De l'inventaire du globe à la "mise en valeur" du monde : botanique et colonisation (fin XVIII^e siècle, début XX^e siècle) », *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, n° 322-323, 1999, p. 5-169.

par le système mercantiliste esclavagiste. Sur la base du commerce triangulaire, l'ensemble du monde atlantique est restructuré ; les grands empires coloniaux des Amériques voient le jour ou se consolident et une nouvelle époque de l'histoire humaine commence.

Deux figures emblématiques marquent ce nouveau cycle historique – et d'abord la figure ombreuse, celle de l'esclave nègre (lors de la période mercantiliste que nous désignons le « premier capitalisme ») ; et ensuite la figure solaire et rougeoyante de l'ouvrier et, par extension, du prolétariat (lors de la phase industrielle dont il faut situer la naissance entre 1750 et 1820). L'on commence à peine à rendre compte des métabolismes écologiques (matière, énergie) impliqués dans les « chasses à l'homme » sans lesquelles la Traite atlantique eut été impossible²⁶. De manière plus précise, les esclaves sont le produit d'une dynamique de prédation au sein d'une économie où la formation des profits sur l'un des rivages de l'Atlantique dépend étroitement d'un système combinant razzias, guerres de capture et diverses formes de la « chasse à l'homme » sur l'autre²⁷. À l'époque de la traite des nègres, le capitalisme fonctionne sur la base du prélèvement et de la consommation de ce que l'on pourrait appeler un bio-stock à la fois humain et végétal.

Les dérèglements écologiques entraînés par la vaste ponction humaine et son cortège de violence n'ont, jusqu'à présent, fait l'objet d'aucune étude systématique. Pourtant, les plantations du Nouveau Monde n'auraient guère pu fonctionner sans l'utilisation massive des « soleils ambulants » qu'étaient les esclaves africains. Y compris après la révolution industrielle, ces véritables fossiles humains continuèrent de servir de charbon pour la production de l'énergie et du dynamisme nécessaire à la transformation économique du système Terre²⁸. Ces déprédations multiformes exigeaient naturellement la mobilisation et la dépense d'énormes capitaux. En retour, les propriétaires d'esclaves pouvaient extraire de ces derniers du travail pour un coût relativement réduit puisqu'il s'agissait d'un labeur non payé. Ils pouvaient également, à l'occasion, les revendre à des tiers. Le caractère cessible et transférable de l'esclave en faisait un bien privé susceptible d'une évaluation monétaire ou d'un échange marchand²⁹.

26. Pour la période coloniale, lire par exemple R. H. Grove, *Green Imperialism : Colonial Expansion, Tropical Islands and the Origins of Environmentalism, 1660-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

27. Voir récemment R. J. Sparks, *Where the Negroes Are Masters. An African Port in the Era of the Slave Trade*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

28. R. H. Steckel, « A Peculiar Population: the Nutrition, Health, and Mortality of U.S. Slaves from Childhood to Maturity », *Journal of Economic History*, vol. 46, n° 3, 1986, p. 721-741.

29. M. Tadman, *Speculators and Slaves. Masters, Traders, and Slaves in the Old South*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989 ; L. J. Kotlikoff, « Quantitative Description of the New Orleans Slave Market », in W. Fogel et S. L. Engerman (dir.), *Without Consent or Contract. Conditions of Slave*

Blackness

Les mondes des esclaves au sein de l'économie atlantique se caractérisent néanmoins par leurs innombrables paradoxes. D'une part, bien qu'utiles dans le processus de captation des gains, les esclaves, de par leur avilissement, font l'objet d'une profonde dévalorisation symbolique et sociale. Forcés de partager le destin de l'objet, ils demeurent cependant des êtres humains fonciers. Ils ont un corps. Ils respirent. Ils marchent. Ils parlent, chantent et prient. Quelques-uns apprennent, parfois dans le secret, à lire et à écrire³⁰. Ils tombent malades et, au détour des pratiques de la cure, ils s'efforcent de refonder, en dépit des forces de fragmentation, une communauté de guérison³¹. Ils font l'expérience du manque, de la douleur et de la tristesse. Ils se révoltent lorsqu'ils n'en peuvent plus, et l'insurrection des esclaves est un motif de terreur absolue pour leurs maîtres.

Par ailleurs, bien que profondément souillés et stigmatisés, ces êtres humains fonciers constituent des réserves de valeur aux yeux de leurs propriétaires. Au même titre que l'argent ou encore les marchandises, ils servent de médium à toutes sortes de transactions économiques et sociales. Objets meubles et matière étendue, ils ont le statut de ce qui circule, s'investit et se dépense³². Les mondes esclavagistes sont de ce point de vue des mondes où la production de la matière s'effectue au moyen de la chair vivante et de la sueur des jours. Cette chair vivante a une valeur économique qui peut être, à l'occasion, mesurée et quantifiée³³. Un prix peut y être attaché. La matière produite à la sueur du front des esclaves a également une valeur active dans la mesure où l'esclave transforme la nature ; convertit de l'énergie en matière ; est lui-même à la fois, une figure matérielle et une figure énergétique. Les esclaves sont, de ce point de vue, plus que de simples biens naturels dont jouit le maître, dont il tire des revenus ou qu'il peut revendre sans restriction sur le marché. En même temps, ce qui les distingue de tous les autres, c'est leur aliénabilité foncière. Cette aliénabilité foncière, c'est dans le *principe de race* qu'il faut en rechercher la justification³⁴.

Life and the Transition to Freedom, Technical Papers, vol. 2, New York, W. W. Norton & Compagny, 1992 ; M. D. McInnis, *Slaves Waiting for Sale. Abolitionist Art and the American Slave Trade*, Chicago, the University of Chicago Press, 2011.

30. C. Hager, *Word by Word. Emancipation and the Act of Writing*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

31. S. M. Fett, *Working Cures. Healing, Health, and Power on Southern Slave Plantations*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002.

32. E. E. Baptist, *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism*, New York, Basic Books, 2014.

33. C. Oudin-Bastide et P. Steiner, *Calcul et morale. Coûts de l'esclavage et valeur de l'émancipation (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2014.

34. A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2013.

CAPITALISME ET ANIMISME

Ces considérations faites, l'on comprend mieux les prémisses de la critique afrofuturiste. Il s'agit à présent de savoir si cette critique peut être radicalisée et si cette radicalisation présuppose nécessairement la répudiation de toute idée d'humanité.

D'abord, il n'est possible d'approfondir la critique afrofuturiste de l'humanisme qu'en l'associant à une critique équivalente du capitalisme. Trois sortes de pulsions auront animé le capitalisme depuis ses origines. La première aura été de constamment fabriquer des races, des espèces (en l'occurrence des *nègres*) ; la deuxième de chercher à tout calculer et à tout convertir en marchandise que l'on peut échanger (loi de l'échangisme généralisé), et la troisième de chercher à exercer un monopole sur la fabrication du vivant en tant que tel. Le « procès de civilisation » aura consisté à tempérer ces pulsions et à maintenir, avec des degrés divers de succès, un certain nombre de séparations fondamentales en l'absence desquelles la « fin de l'humanité » deviendrait une franche possibilité – un sujet n'est pas un objet ; tout ne peut pas être calculé arithmétiquement, vendu et acheté ; tout n'est pas exploitable et substituable ; un certain nombre de fantasmes pervers doivent nécessairement faire l'objet de sublimation si l'on ne veut pas qu'ils conduisent à la destruction pure et simple du social.

Le néolibéralisme est l'âge au cours duquel ces digues s'effondrent les unes après les autres. Il n'est plus certain que la personne humaine se distingue tant de l'objet, de l'animal ou de la machine. Peut-être aspire-t-elle, quant au fond, à devenir un objet³⁵. Il n'est plus certain que la fabrication d'espèces et sous-espèces au sein de l'humanité soit un tabou. L'abolition des tabous et la libération plus ou moins totale de toutes sortes de pulsions, puis leur transformation en autant de matériaux dans un procès d'accumulation et d'abstraction sans fin, constituent désormais des traits fondamentaux de notre époque. Ces événements et plusieurs autres de même nature indiquent bel et bien que la fusion entre le capitalisme et l'animisme est en bonne voie.

Ceci est d'autant plus vrai que la matière première de l'économie, ce ne sont plus véritablement les territoires, les ressources naturelles et les personnes humaines³⁶. Certes territoires, ressources naturelles et personnes humaines sont toujours indispensables, mais le milieu naturel de l'économie est désormais le monde des processeurs et des organismes biologiques et artificiels.

35. H. Steyerl, « A Thing Like You and Me », *e-flux journal*, n° 15, 4/2010, <http://www.e-flux.com/journal/a-thing-like-you-and-me/>

36. J. Vogl, *Le Spectre du capital*, Paris, Diaphanes, 2013.

Blackness

C'est l'univers astral des écrans, des glissements fluides, des lueurs et de l'irradiation. C'est aussi le monde des cerveaux humains et des computations automatisées, du travail avec des instruments à la taille toujours plus réduite, de plus en plus miniaturisés. Dans ces conditions, produire des *nègres* ne consiste plus exactement en la fabrication d'un lien social de sujétion ou d'un *corps d'extraction*, c'est-à-dire un corps entièrement exposé à la volonté d'un maître, et duquel l'on s'efforcera d'obtenir le maximum de rentabilité.

Par ailleurs, si hier, le Nègre était l'être humain d'origine africaine marqué par le soleil de ses apparences et la couleur de son épiderme, tel n'est plus nécessairement le cas aujourd'hui. L'on assiste désormais à une universalisation tendancielle de la condition qui était autrefois réservée aux Nègres, mais sur le mode de l'*inversion*. Cette condition consistait en la réduction de la personne humaine en une chose, un objet, une marchandise que l'on pouvait vendre, acheter ou posséder. La production des « sujets de race » se poursuit, certes, mais sous de nouvelles modalités. Le *nègre* d'aujourd'hui n'est plus seulement la personne d'origine africaine, celle-là qui est marquée par le soleil de sa couleur (« le *nègre* de surface »). Le « *nègre* de fond » (en minuscule) d'aujourd'hui est une catégorie subalterne de l'humanité, un *genre d'humanité* subalterne, cette part superflue et presque en excès, dont le capital n'a guère besoin, et qui semble être vouée au zonage et à l'expulsion³⁷. Ce « *nègre* de fond », ce genre d'humanité, fait son apparition sur la scène du monde alors même que, plus que jamais, le capitalisme s'institue sur le mode d'une religion animiste, tandis que l'homme de chair et d'os d'autrefois fait place à un nouvel homme-flux, numérique, infiltré de partout par toutes sortes d'organes synthétiques et de prothèses artificielles. Le « *nègre* de fond » est l'Autre de cette humanité logicielle, nouvelle figure de l'espèce et si typique du nouvel âge du capitalisme, celui au cours duquel l'auto-réification constitue la meilleure chance de capitalisation de soi.

Enfin, si le développement accéléré des techniques d'exploitation massive des ressources naturelles participait du vieux projet de mathématisation du monde, ce projet lui-même visait, en dernier ressort, un seul but, à savoir l'administration du vivant qui, aujourd'hui, tend à opérer sur un mode essentiellement numérique³⁸. À l'âge technétronique, la pensée calculante est poussée jusqu'à son point maximal d'abstraction. Elle ne repose plus seulement sur la rationalité statistique. L'humain apparaît de plus en plus sous

37. S. Sassen, *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

38. É. Sadin, *L'Humanité augmentée. L'administration numérique du monde*, Paris, Éditions L'Échappée, coll. « Pour en finir avec », 2013.

forme de flux de moins en moins concrets, de codes de plus en plus abstraits, d'entités de plus en plus fongibles. L'idée étant que tout, désormais, peut être fabriqué, le vivant y compris, l'on estime que l'existence est un capital que l'on gère et l'individu une particule dans un dispositif ; ou encore une information que l'on doit traduire en code connecté à d'autres codes selon une logique d'abstraction sans cesse croissante.

Dans cet univers des méga-calculs, un autre régime d'intellection est en train de jaillir, qu'il faudrait sans doute caractériser d'anthropo-machinique. C'est donc à une nouvelle condition humaine que nous sommes en train de passer. L'humanité est en train de sortir du grand partage entre l'homme, l'animal et la machine qui aura tant caractérisé le discours sur la modernité et sur l'humanisme. L'humain d'aujourd'hui est désormais fermement couplé à son animal et à sa machine, à un ensemble de cerveaux artificiels, de doublures et de triplages qui forment le soubassement de la numérisation extensive de sa vie.

Tel étant le cas et contrairement à ceux d'hier, les maîtres d'aujourd'hui n'ont plus besoin d'esclaves. Les esclaves étant devenus un fardeau trop lourd à porter, les maîtres cherchent surtout à s'en débarrasser. Le grand paradoxe du XXI^e siècle est donc l'apparition d'une classe sans cesse croissante d'esclaves sans maîtres et de maîtres sans esclaves. Ce retournement est logique, après tout, puisque le nouveau capitalisme est surtout spéculaire. L'ayant compris, les anciens maîtres cherchent désormais à se débarrasser de leurs esclaves. Sans esclaves, pense-t-on, il ne saurait y avoir de révolte. On estime que pour étouffer à la racine les potentialités insurrectionnelles, il suffit de libérer le potentiel mimétique des asservis. Tant que les nouveaux affranchis se dépenseront à vouloir devenir les maîtres qu'ils ne seront jamais, les choses ne pourront jamais être autrement qu'elles ne le sont. La répétition du même, toujours et partout, telle sera la règle.

RACISMES DU FUTUR ET ÉMANCIPATION DU VIVANT

Il reste à se pencher sur les futurs du racisme au sein d'une telle configuration. Historiquement, du moins dans les colonies de peuplement ou les États esclavagistes, le racisme a toujours servi de *subside* au capital. Hier, telle était sa fonction. Classe et race se constituaient mutuellement. L'on appartenait en général à une classe donnée en vertu de sa race et l'appartenance à une race donnée déterminait en retour les possibilités de mobilité sociale et l'accès à tel ou tel statut. La lutte des classes était inséparable de la lutte des races même si les deux formes d'antagonismes étaient

Blackness

mues par des logiques parfois autonomes³⁹. Le processus de racialisation passait en effet inévitablement par des pratiques de discrimination. La race permettait de naturaliser les différences sociales et d'enfermer les gens dont on ne voulait pas dans des cadres desquels ils étaient empêchés, par le droit, voire par la force, de sortir.

Aujourd'hui apparaissent de nouvelles variétés du racisme qui n'ont plus besoin de recourir à la biologie pour se légitimer. Il leur suffit, par exemple, d'en appeler à la chasse aux étrangers ; de proclamer l'incompatibilité des « civilisations » ; de faire valoir que nous n'appartenons pas à la même humanité ; que les cultures sont incommensurables ; ou que tout Dieu qui n'est pas le dieu de leur religion est un faux dieu, une idole qui appelle le sarcasme ou que l'on peut, à ce titre, profaner sans réserve. Dans les conditions actuelles de la crise en Occident, ce type de racisme constitue un supplément du nationalisme, à l'heure où par ailleurs, la mondialisation néolibérale vide le nationalisme, voire la démocratie tout court de tout contenu véritable et déplace au loin les véritables centres de décision. Par ailleurs, les progrès récents dans les domaines génétique et biotechnologique confirment l'idée selon laquelle le concept de race est vide de sens. Paradoxalement, loin de donner une nouvelle impulsion à l'idée d'un monde sans races, ils relancent de manière tout à fait inattendue le vieux projet de classification et de différenciation si typique des siècles précédents.

Un processus complexe d'unification du monde dans le cadre d'une expansion sans frontière (bien qu'inégale) du capitalisme est donc en cours. Ce processus va de pair avec la réinvention des différences, une rebalkanisation de ce même monde et sa partition suivant une variété de lignes de séparation et d'inclusions disjonctives. Ces lignes sont à la fois internes aux sociétés et aux États et verticales, dans la mesure où elles dessinent de nouvelles lignes de partage de la domination à l'échelle planétaire. La planétarisation de l'apartheid, tel serait donc le futur immédiat du monde, au moment précis où la conscience de la finitude du système Terre n'a jamais été aussi vive, et l'imbrication de l'espèce humaine avec les autres formes du vivant jamais aussi manifeste.

Comment, dès lors, poser en termes neufs la question de la libération du potentiel d'affranchissement des asservis dans les conditions concrètes de notre temps ? Que veut dire se construire soi-même, tracer son propre destin, ou encore se façonner soi-même au moment où « l'homme » n'est plus

39. C. J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983.

qu'une force parmi plusieurs autres entités dotées de pouvoirs cognitifs qui, peut-être, dépasseront bientôt les nôtres ? Qu'est-ce que cela veut dire alors que la figure humaine, scindée en de multiples éclats, doit composer avec un écheveau de forces artificielles, organiques, synthétiques, voire géologiques ? Suffit-il de disqualifier le vieux concept d'un humanisme abstrait et indifférencié, aveugle à sa propre violence et à ses passions racistes ? Et quelles sont les limites de l'invocation d'une prétendue « espèce humaine » qui ne redécouvrirait sa relation à elle-même que parce qu'exposée au péril de sa propre extinction ?

Achille Mbembe

Wits Institute for Social and Economic Research
University of the Witwatersrand, Johannesburg