



## **Déterritorialisation et communautés imaginées : analyse anthropo-philosophique des mouvements et des réseaux sociaux des jeunes dans l’Afrique post-coloniale à la lumière de la pensée d’Arjun Appadurai**

Serge Bernard Emmanuel Aliana\*

### **Résumé**

Cette contribution se focalise sur les concepts de *déterritorialisation* et de *communauté imaginée* pour (re)penser la dynamique des mouvements et des réseaux sociaux à l’ère de la mondialisation. En prenant pour cadre théorique la pensée d’Arjun Appadurai, elle entend rendre intelligible les processus à travers lesquels les jeunes Africains (re)définissent et (re)configurent leurs identités pour créer des branchements et des connexions sur des intérêts miniaturisés et hyper spécialisés. Nous postulons que dans la construction de ces formes de socialités inédites et souvent déterritorialisées, l’imagination joue un rôle moteur. Avec elle, c’est l’idée d’invention qui prévaut dans un contexte où les médias occupent le devant de la scène et qui, non seulement diffusent, mais modèlent et infléchissent les processus culturels. En nous adossant à la *communauté imaginée* comme élément essentiel dans la construction de l’État-nation post-colonial, nous montrons que l’imagination est un outil heuristique et herméneutique indispensable pour cerner les contours ontologiques des univers post-coloniaux. Dans la mesure où elle implique l’exil anthropologique et la déterritorialisation du sujet, l’imagination amène à formuler les questions suivantes : comment, par des pratiques imaginatives, les néo-mouvements et réseaux sociaux jeunes en Afrique organisent-ils la mise en ordre/désordre sociopolitique et culturelle ? Concrètement, il est question de s’interroger sur les formes dissidentes et insidieuses que prend la créativité dispersée, tactiques bricoleuses des groupes et individus déterritorialisés qui veulent se projeter, souvent à l’intérieur des *communautés imaginées*, dans une utopie échappant à tout dispositif institutionnel territorialisant ou à tout bloc historique dominant.

**Mots clés :** communauté imaginée, déterritorialisation, mouvements et réseaux sociaux jeunes, Appadurai, Afrique post-coloniale

---

\* (1975–2016), chercheur et enseignant/ assistant, Département de Philosophie École Normale Supérieure de Yaoundé (ENS), Cameroun.

## Abstract

This contribution focuses on the concepts of deterritorialization and imagined community to (re) think the dynamics of movements and social networks in the age of globalization. Taking theoretical framework for the thought of Arjun Appadurai, it intends to make intelligible the processes through which young Africans (re) define and (re) configure their identities to create connections and connections on miniaturized and highly specialized interests. We postulate that in the construction of these forms of new and often deterritorialized sociality, imagination plays a leading role. With her, it's the idea of invention prevails in a context where the media occupy the front of scene and which does not only diffuses, but modulate and inflect cultural processes. By backing us to the imagined community as an essential element in the construction of postcolonial nation-state, we show that imagination is essential to identify the ontological contours of the postcolonial world heuristic tool and hermeneutics. To the extent that it involves exile anthropological and deterritorialization of the subject, the imagination brings to formulate the following questions : how by imaginative practices, youth neo-movements and social networks in Africa organize their socio-political and cultural order/disorder ? Specifically, it is about questioning dissident and insidious forms that takes creativity dispersed bricolous tactics of individual deterritorialized groups who want to project, often within imagined communities in a utopia beyond any institutional arrangement territorializing or any dominant historical bloc.

**Key Words:** imagined community, deterritorialization, youth movements and social networks, Appadurai, postcolonial Africa

## Introduction

L'histoire des mouvements et des réseaux sociaux est récente en Afrique. Si elle s'enracine dans la mouvance des nationalismes africains des années 1950, c'est depuis le milieu des années 1980, en réalité, qu'on assiste sur le continent à une croissance importante du nombre d'associations autonomes (McSween 2010). En effet, depuis cette période, on a vu naître de nombreuses mobilisations sociales prenant des formes qui vont de l'émeute spontanée à la manifestation organisée en passant par la construction de regroupements associatifs, avec, en creux, l'ambition de participer activement aux débats sur les politiques publiques. Notons cependant que quels que soient leurs motivations, leurs modes d'organisation/régulation et leurs méthodes d'action, il s'observe aujourd'hui que tous les mouvements sociaux africains présentent une même caractéristique. Selon Mamadou Diouf (1997), ils partagent une expérience commune de l'oppression et une volonté constante de lutter pour la conquête et/ou l'affirmation d'une identité qui leur assure la survie.

Une telle observation est pertinente, car elle a le mérite de remettre en question les approches simplificatrices qui se sont uniquement intéressées au rôle des mouvements associatifs dans les logiques de développement<sup>1</sup>, occultant très souvent la complexité du phénomène. L'étude menée par Mamadou Diouf, dans le cadre d'un programme GMT<sup>2</sup> du CODESRIA, entreprend de (re)centrer l'analyse non sur les demandes des mouvements sociaux (démocratie, droit de la personne, liberté d'expression, etc.), mais sur la manière dont ces demandes sont appropriées différemment, dans le temps et dans l'espace, par les groupes sociaux, les classes sociales, etc. L'avantage de ce (re)centrage est de situer et d'intelliger la problématique des mouvements et des réseaux sociaux dans le contexte de la globalisation<sup>3</sup>, dépassant ainsi le cadre étroit de l'espace national-local. Car, soulignons-le, plusieurs auteurs sont d'avis que nombre d'associations africaines participent de façon croissante aux débats sur les politiques publiques dans les espaces nationaux des États ainsi que dans les espaces supranationaux, infranationaux, transnationaux, voire interétatiques.

À cet égard, la dialectique du local et du global qu'une certaine terminologie de la socio-anthropologie de la mondialisation nomme la *glocalisation*<sup>4</sup> oblige à forger de nouveaux outils d'analyse pour (re)penser la dynamique des mouvements et des réseaux sociaux à l'ère de la globalisation. Aussi, en dépit de l'intérêt certain des chercheurs pour les mouvements et les réseaux sociaux africains et de la place croissante que semblent prendre certains d'entre eux dans la sphère publique africaine et mondiale<sup>5</sup>, la compréhension théorique de la dimension sociopolitique et culturelle de ces dynamiques sociales demeure-t-elle fort lacunaire. Ce papier a donc pour but d'explorer les avancées théoriques de la socio-anthropologie et de la philosophie sur la problématique des mouvements et réseaux sociaux dans les univers post-coloniaux en contexte africain.

L'espace théorique de notre réflexion est la pensée d'Arjun Appadurai<sup>6</sup>. Cette pensée est choisie en fonction de sa pertinence épistémologico-cognitive et méthodologico-discursive. En effet, dans son ouvrage *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (2000), Appadurai propose de nouveaux modèles théoriques d'inspiration post-moderniste pour éclairer les dynamiques culturelles dans le contexte de la mondialisation. Son analyse admet comme postulat de base que le poids des médias allié aux mouvements des populations de plus en plus importants conduit à un travail de l'imagination. Celle-ci étant analysée comme une pratique sociale (Appadurai 2000:55), on peut, dès lors, étudier des « représentations nouvelles » directement en rapport avec ce postulat. Appadurai s'attaque également au cadre de l'État-nation comme cadre de référence et parle de

l'entrée dans une période post-nationale de « déterritorialisation » (*ibid.*: 56-57), concept forgé par Gilles Deleuze (1980) et développé également par la géographie culturelle. Pour construire son analyse, Appadurai s'est créé des outils originaux constituant cinq dimensions<sup>7</sup> qui agissent, selon lui, dans la construction des *communautés imaginées*. Il étudie l'influence conjuguée des médias et des déplacements des populations sur le travail de l'imaginaire. Ce travail, affirme-t-il, constitue « une caractéristique constitutive de la subjectivité moderne » (*ibid.*:27). D'après lui, l'imagination serait devenue un marqueur social. Sa teneur est relative aux caractéristiques des groupes sociaux qui en sont les acteurs. L'auteur s'en remet à Benedict Anderson pour proposer une interprétation du monde contemporain caractérisé par le « rôle nouveau de l'imagination dans la vie sociale » (*ibid.*:112).

En nous adossant à la notion de *communauté imaginée* comme élément essentiel dans la construction de l'État post-colonial, il s'agit de voir avec Appadurai que l'imagination est un outil heuristique pour la compréhension de nouvelles socialités en réseaux et les réseaux de nouvelles socialités qui s'élaborent dans le processus de la mondialisation. Avec l'imagination, c'est l'idée d'invention qui prévaut dans un contexte où les médias occupent le devant de la scène et non seulement diffusent, mais modèlent et infléchissent les processus culturels. Dans la mesure où elle implique au même moment l'exil anthropologique et la déterritorialisation du sujet, l'imagination peut servir d'*idéal-type*, au sens wébérien du terme, pour la (re)lecture des dynamiques sociales en Afrique. Prenant comme objet d'analyse la jeunesse africaine<sup>8</sup>, nous sommes amené à formuler les questions suivantes, le fil conducteur de notre réflexion : comment par des pratiques quotidiennes, les néo-mouvements et réseaux sociaux jeunes en Afrique organisent-ils la mise en ordre/désordre sociopolitique et culturelle grâce à l'action de l'imagination ? En d'autres termes, nous nous interrogeons sur les formes dissidentes, indociles et insidieuses que prend la *créativité dispersée*, tactiques bricoleuses des groupes et individus déterritorialisés qui veulent se projeter, souvent à l'intérieur des « communautés imaginées », dans une utopie échappant à tout dispositif institutionnel territorialisant ou à tout bloc historique dominant.

Pour répondre à ces questions, notre démarche, qui combine l'analyse des textes et la synthèse des textes analysés, entend :

1. clarifier et révéler les enjeux de la notion de *communauté imaginée* dans le cadre de la socio-anthropologie de la mondialisation d'Appadurai, et son lieu de genèse qui est la pensée politologique de Benedict Anderson ;
2. voir comment, en l'associant au concept deleuzien de déterritorialisation, Appadurai en amplifie la portée pour définir les contours ontologiques du monde post-colonial ;

3. montrer comment les notions de *communauté imaginée* et de *déterritorialisation* peuvent servir d'outils heuristiques et herméneutiques pour la (re)lecture et la compréhension de la réalité des mouvements et des réseaux sociaux jeunes dans l'Afrique post-coloniale ;
4. s'interroger enfin sur la vision du monde que projette cette nouvelle théorisation en se demandant si, à défaut de l'exprimer ou de le refléter, elle ne ratifie pas l'ordre du monde existant dominé par la déterritorialisation du capital et les nouvelles formes de communautés consuméristes qui lui sont assorties.

### **L'idée de communauté imaginée : d'Anderson à Appadurai**

Dans sa description d'un monde globalisé, Arjun Appadurai fait largement appel au pouvoir de l'imagination. Il se réfère alors à la communauté imaginée de Benedict Anderson. Sa thèse générale se fonde sur une relation analogue trouvée par Anderson entre l'imaginaire national et le rôle joué par les moyens de communication. Selon Appadurai, il existe un lien réel entre « le travail de l'imaginaire et l'apparition d'un univers post-colonial » (Appadurai 2000:55). Un tel univers inaugure l'avènement inédit de multiples fragments sociaux imaginaires déterritorialisés. D'après lui, l'ère des processus culturels globaux, c'est l'imagination comme pratique sociale. La globalisation de l'imagination transperce ainsi « la chaîne des stabilités » (*op. cit.*:69-70) et aboutit à des « voies complexes » où « le fantasme est désormais une pratique sociale ».

Si cette thèse est pertinente et innovante dans la mesure où elle a le mérite de mettre en avant l'idée d'après laquelle il n'y a pas de cultures fixes dans les États-nations modernes, mais seulement des imaginaires politiques d'horizons culturels divers, il n'en demeure pas moins qu'elle suscite une question que nous formulons de la manière suivante : Appadurai dit se référer à la communauté imaginée, catégorie heuristique et herméneutique mise à jour par Anderson pour démontrer les processus de création et de sédimentation du nationalisme moderne. Mais une telle référence est-elle réellement transposable à une autre échelle ? Dit autrement, est-il pertinent de parler de *communautés imaginées transnationales* ? La réponse à cette question exige un retour et un recours aux postulats de base de la notion de communauté imaginée tels que conçus par Benedict Anderson lui-même.

### **Le contexte d'émergence de la notion de « communauté imaginée »**

C'est dans *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine de l'essor du nationalisme* (1996) que Benedict Anderson réfléchit sur la notion de *communauté imaginée*. Cette notion prend place dans le cadre d'une vaste réflexion portant sur le

nationalisme. Selon cet auteur, c'est un véritable « esprit copernicien » (*ibid.*:17) qui s'impose lorsqu'il s'agit d'aborder la question du nationalisme. À cause de sa dimension mondiale, le nationalisme ne peut être comparé au libéralisme, au fascisme, ou à toute autre idéologie politique européenne. Mais dans une perspective anthropologique et comparative<sup>9</sup>, il peut, au contraire, être compris comme « une manière d'être au monde à laquelle nous sommes tous soumis » (*ibid.*:9). L'apparition des nations s'explique alors par une faculté universelle qu'auraient les hommes à élaborer, par l'imagination, des liens communautaires. Reste donc à expliquer dans quelles conditions les nations sont imaginées et comment les « nationaux » y sont très rapidement attachés.

Partant du constat selon lequel la plupart des théoriciens marxistes ont tourné le dos au nationalisme, le considérant comme une anomalie, B. Anderson fait quand même le pari de rendre intelligible la « question du nationalisme » à partir d'outils empruntés au marxisme. Son projet est, d'une part, de recenser les conditions objectives qui ont permis, dès la fin du XVIIe siècle, l'apparition au sein des sociétés civiles de ces « artefacts culturels d'un type bien particulier » (*ibid.*:18) que sont les nations, et de voir comment ces communautés imaginaires ont bénéficié rapidement d'une véritable « légitimité émotionnelle ». D'autre part, Anderson se propose de montrer pourquoi, sitôt créés, nations et nationalismes sont mobilisés par les monarques européens alors que leur légitimité n'est pas fondée sur la nation, et comment ces nouvelles communautés sont susceptibles de migrations géographiques et de transplantations sur des terrains idéologiques et politiques variés. Le souci d'Anderson n'est donc pas de savoir si le nationalisme est bon ou mauvais, d'inspiration libérale ou autoritaire, ethnique ou civique, mais de comprendre comment apparaissent, un peu partout, « des communautés imaginaires et imaginées comme étant intrinsèquement limitées et souveraines » (*ibid.*:19). Pour ce faire, il s'agit de définir, dans un premier temps, ce qu'est une communauté imaginaire ou imaginée et, dans un deuxième temps, de révéler les conditions de possibilité de sa matérialisation.

### **La communauté imaginée**

La définition de la *communauté imaginée* est très brève et fait à peine l'objet de quelques lignes dans l'ouvrage d'Anderson. Mais elle est suffisamment révélatrice pour cerner et saisir le sens de la notion. Selon Anderson, au cœur des nations, se trouve une « faculté imaginante » qui consiste à créer une communauté imaginaire là où elle n'existe pas, puisque les membres qui la composent « ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens » (*ibid.*:18). Sitôt la nation postulée comme « imaginée », en raison de l'absence d'interconnaissance entre la plupart des membres, l'auteur énumère les caractéristiques de ce produit de l'imaginaire. Il en distingue trois :

1. la nation est imaginée comme limitée : elle est contenue dans les « frontières finies » et ne se figure jamais « coextensive à l'humanité » ;
2. elle est imaginée comme souveraine : formée à l'époque des Lumières, elle rompt avec les ordonnancements divins et dépasse, par l'idéal de liberté, la pluralité des confessions religieuses ;
3. enfin, elle est imaginée comme une communauté : en dépit des inégalités, elle est « toujours conçue comme une camaraderie profonde, horizontale ».

Christine Chivallon, qui a produit sur l'ouvrage d'Anderson une intéressante monographie d'auteur, résume ainsi les conditions de cette émergence :

Ces préalables livrés, l'ouvrage se consacre à décrire avec originalité les processus qui rendent possibles l'émergence et l'expansion de ces sociétés nationales pour lesquelles il a été suggéré qu'elles tiennent leur profonde spécificité de l'élaboration d'une relation qui n'en est pas, puisque le face-à-face « réel » ou « *in situ* » n'existe pas. Au premier rang de ces conditions de possibilité, figure le développement du capitalisme d'imprimerie, « l'essor de l'imprimerie-marchandise » qui s'apprête à supplanter, à travers la diffusion de la presse et du roman, le caractère sacré des langues religieuses, à rompre avec l'ordre divin et la hiérarchie cosmologique transmise par les élites locutrices des « langues-vérité ». Portée par le capitalisme, la révolution des langues vernaculaires s'opère et crée « de vastes publics de lecteurs monoglottes ». Ces « langues d'imprimerie » vont ainsi finir par jeter les bases d'une « conscience nationale », embryon de la « communauté imaginée » grâce à une communication rendue possible « *via* l'imprimé et le papier » (p. 50-55). Le roman occupe une place singulière dans le processus de création de ces unités nationales nouvelles. En effet, son mode narratif introduit à l'idée d'une simultanéité dans un temps désormais conçu comme « vide et homogène ». En lieu et place d'un temps soumis à une sorte de fusion entre le passé et le futur, dans un présent toujours référé par rapport à une cosmologie d'essence divine, le roman ouvre la voie aux ruptures, à l'avant et à l'après, comme aux situations simultanées et séparées, à la « coïncidence temporelle » de l'ici et du là-bas. Le « temps vide et homogène », c'est celui que le calendrier et l'horloge mesurent, en contrepoint des temporalités emplies par la puissance éternelle du lien entre le terrestre et le céleste. De là, la possibilité de s'imaginer relié à l'autre, sans pour autant se voir, grâce à la conscience acquise de cette simultanéité des actes « accomplis à la même heure calendaire ». Mais l'apport du roman dans la création des nations ne s'arrête pas là. Comme on peut s'y attendre, il constitue également le moyen de véhiculer l'idée nationale : « la fiction s'infiltré paisiblement et continuellement dans la réalité, créant cette remarque distinctive des nations modernes ». La presse effectue un travail similaire. Le journal rythme le

temps, dans un quotidien déjà obsolète qui n'attend que son lendemain. Sa lecture crée cette « cérémonie de masse » aux tonalités modernes, celle des lecteurs se sachant seuls dans l'accomplissement de ce rituel séculier, mais avec la connaissance intime d'un partage avec des milliers d'autres qu'ils ne voient pas.

À la longue, au cours du XIXe siècle, quand le nationalisme passera à son stade « officiel », offensif et normatif, la « chose imprimée » sera la clé de voûte de la fixation de l'idée nationale, notamment grâce à l'instruction, l'écrit véhiculant volontiers les valeurs du patriotisme et de son sens sacrificiel et, avec elles, les limites de l'entour national intimant toujours à une conception à la fois ouverte (au Nous) et fermée (aux Eux). Et comme « la nation a été conçue dans le langage », ce sont aussi l'ensemble des textes et récits, l'accumulation de documents de toute sorte qui ont la charge de dire la fraternité, d'en tracer l'histoire et d'en créer le mythe, d'en authentifier les racines « naturelles » pour des sociétés neuves restées pourtant fragmentées, « fracturées par les antagonismes de races et de classes ».

De toute évidence, l'argument principal de l'ouvrage de Benedict Anderson se trouve dans le rôle joué par le capitalisme d'imprimerie pour créer la « communauté imaginée » de ces anonymes capables de mourir pour leurs concitoyens inconnus comme d'oublier, grâce à « une immense industrie pédagogique », certains des fratricides parfois fondateurs qui jalonnent leur inscription dans la filiation nationale. Comme le souligne fort opportunément Marc Redfield, le symbole de « la tombe du soldat inconnu » mis en valeur par Anderson permet d'accéder à la quintessence de cet imaginaire où le don de soi vient sceller une relation basée sur l'absence suprême du Nom, pour la gloire d'une supra-entité où les réseaux des identités individuelles disparaissent. (Chivallon 2007)

La notion de *communauté imaginée* d'Anderson va connaître un succès retentissant. Au-delà de sa vocation politologique, elle s'étendra à plusieurs champs disciplinaires et d'études, servant d'outil d'analyse pour comprendre les mutations et les dynamiques sociales du monde contemporain. Les plus connus de ces champs sont le post-modernisme et le post-colonialisme. À la faveur d'une migration conceptuelle et d'une approche méthodologique de la « déconstruction » (Derrida 1967), ces courants théoriques entreprennent une décontextualisation de la notion de *communauté imaginée* formulée pour les nations modernes pour les recentrer sur un ensemble de populations réputées être situées de manière instable dans les interstices des maillages nationaux. C'est ce saut conceptuel et méthodologique qui est rendu explicite par Arjun Appadurai.

Pour ce socio-anthropologue de la mondialisation, ce n'est pas auprès des formations politiques nationales que l'épanouissement de la *communauté imaginée* trouve véritablement son terrain de prédilection, mais auprès des populations perçues comme défiant la logique de la catégorisation développée par les nations modernes. L'ensemble qu'Appadurai va qualifier de *diasporique* entre désormais en scène pour devenir le pendant « fétiche » de « l'imaginaire » dans une perspective post-coloniale. Dans un monde global post-colonial, il n'y a pas d'idée de culture fixe, seulement des imaginaires de langage et de pratique sociale. C'est en déterritorisant épistémologiquement, culturellement et politiquement la *communauté imaginée* qu'Appadurai peut définir et circonscrire les contours ontologiques de ce monde.

### **Déterritorialisation et communauté imaginée dans le monde post-colonial**

Récurrent dans l'œuvre d'Appadurai, le concept de déterritorialisation est repris du philosophe Gilles Deleuze, chez qui la déterritorialisation implique le refus de toute assignation, de toute identification (Aliana 2010). Se déterritorialiser signifie quitter une habitude, une sédentarité, un lieu. Mais dans l'esprit de Deleuze, la déterritorialisation n'est pas une fin en soi, car ce concept se comprend mieux quand on l'associe à son contraire qui est la reterritorialisation (Deleuze 1980:10). Avec la reterritorialisation, le sujet retrouve un nouveau territoire (réel, virtuel, imaginé ou symbolique), un nouveau lieu, mais sous de nouvelles modalités, en attendant une prochaine déterritorialisation. Se déterritorialiser, c'est donc changer en permanence de lieu, d'identité, de nature : c'est devenir multiplicité (*ibid.*:15). On peut donc comprendre que la déterritorialisation soit au cœur de la socio-anthropologie de l'exil d'Appadurai.

Dans le contexte du néo-capitalisme globalisé, la déterritorialisation se donne comme phénomène de massification des flux de personnes apatrides, déracinées, « coulant » sur des territoires nationaux, sapant leur tradition et enracinement psychique, social, politique, économique, culturel ou symbolique. Cela a pour conséquence que ces personnes sont démunies de toute protection juridique liée à l'appartenance citoyenne. La déterritorialisation impose donc de nouveaux référents subjectifs et culturels qui, à leur tour, transforment radicalement les sociétés contemporaines. L'État-nation qui constituait un référent stable, conférant aux membres de la société leur ancrage privilégié, est *défondé, désubstantialisé*. Désormais, les identités et les identifications se produisent dans un nœud de relations nomadiques, apatrides, exiliques, redéfinissant un nouveau paradigme épistémologique et socio-anthropologique cher à des philosophes comme Michel Foucault : le réseau. C'est ce paradigme qui est

au cœur du schéma moteur et mobilisateur de l'analyse relationnelle de la socio-anthropologie configurationnelle de la mondialisation d'Appadurai. C'est en recourant à ce paradigme qu'Appadurai peut échafauder son concept d'*ethnoscape* pour mettre en lumière l'idée de communautés imaginées dans un monde de plus en plus déterritorialisé.

### Déterritorialisation et ethnoscares

Dans son raisonnement, Appadurai met en avant les processus de la globalisation en revisitant et (re)questionnant les dimensions nationales-locales qui caractérisent le fonctionnement des sociétés actuelles (Appadurai 2000:7). Il étudie la distorsion chez les populations déplacées ou immigrées entre les représentations de leur espace d'origine et celle de leur nouvelle appartenance. Sa préoccupation majeure est d'inscrire le phénomène de la globalisation dans une dialectique des rapports de résistance et de pouvoir au sein de la culture exilique. L'entreprise théorique de l'auteur entend ainsi se distinguer de l'approche classique de l'immigration en ce sens qu'elle implique un double rapport aux sociétés dites de « départ » et aux sociétés dites d'« accueil ». Elle pose la thématique de la « diaspora » comme paysage social de la mondialisation ou du multiculturalisme contemporain. L'un des apports décisifs d'Appadurai est que « l'État-nation qui repose sur un isomorphisme entre peuple, territoire et souveraineté légitime est profondément remis en cause par la globalisation. La prolifération des groupes déterritorialisés, diversité diasporique qu'on observe un peu partout, a pour effet de créer de nouvelles solidarités transnationales » (*ibid.*:19).

Appadurai postule que de par le rôle aujourd'hui dévolu à l'imagination, la dimension culturelle est au centre du processus de la mondialisation. Toutefois, se détournant de la vision « culturaliste » qui essentialise la culture, il privilégie l'adjectif « culturel ». Notamment, il s'intéresse à la manière dont les différences culturelles sont mobiles dans un processus qui aboutit à produire l'identité d'un groupe. Mais, par définition, cette identité n'est pas figée, « elle fait flèche de tout bois usant parfois d'éléments qui pourraient apparaître comme relevant d'autres cultures » (*ibid.*:13). La dialectique des rapports culturels établit un rapport disjonctif entre l'homogénéisation et l'hétérogénéisation culturelles. C'est à l'intérieur de ce rapport antagoniste que se jouent aujourd'hui les interactions globales. Appadurai affirme qu'« au fur et à mesure que les forces issues des diverses métropoles débarquent dans de nouvelles sociétés, elles tendent rapidement à s'indigéniser d'une façon ou d'une autre » (*ibid.*:6). C'est ce processus d'indigénisation propre au monde post-colonial qui produit les « néo-tribus » qu'Appadurai nomme *ethnoscape*.

Le concept d'*ethnoscape* lui permet de mettre en lumière les formes fluides, irrégulières des paysages sociaux. Ces paysages sont des « briques » de construction des « mondes imaginés », c'est-à-dire des personnes et des groupes dispersés sur toute la planète. Les individus qui constituent les *ethnoscapes* sont donc : touristes, migrants, réfugiés, exilés, travailleurs, etc. Cette (re)configuration paradigmatique de l'ethnie, dans la phase actuelle de la globalisation du capital, permet à Appadurai de se prononcer sur la manière dont les différences culturelles aboutissent à produire des identités non pas figées, mais en constante (re)élaboration.

Cependant, ce qui intéresse le plus Appadurai, c'est la manière dont cette situation non seulement modifie la vie matérielle des populations, mais tend également à confier un rôle inédit à l'imagination. Désormais, l'imagination investit des pratiques quotidiennes, notamment dans des situations migratoires où les sujets sont obligés de s'inventer, dans les conditions d'exil, un monde à eux (*ibid.*:9).

### ***L'hybridation ethnique et culturelle dans la globalisation : le rôle de l'imagination***

L'imagination joue un rôle moteur dans la construction des nouveaux territoires ethniques et culturels. Dans ces nouvelles localités, émergent des identités mixtes, complexes, flexibles, hybrides. Pour Appadurai, ce n'est que la conséquence directe de nouvelles dynamiques initiées par les forces à la fois centrifuges et centripètes de la mondialisation.

L'auteur substitue la notion d'*imagination* à celle de « représentation collective ». Il voit dans l'imagination une force positive et émancipatrice. Désormais, l'imagination n'est plus cantonnée à certains domaines d'expression spécifique comme dans le passé. Appadurai entend donner à l'imagination une connotation plus large. Selon lui, l'imagination est devenue un fait collectif. Associée à l'innovation technologique, elle fonde la pluralité des mondes imaginaires (*ibid.*:31). Pour étayer sa thèse sur la nouvelle puissance de l'imagination dans les nouvelles configurations sociales, il s'appuie sur trois distinctions.

D'abord, l'imagination a abandonné l'espace d'expression spécifique de l'art, du mythe et des rites pour faire désormais partie, dans de nombreuses sociétés, du travail mental quotidien des gens ordinaires. Ces gens ont entrepris de déployer la force de leur imagination dans les pratiques quotidiennes. Appadurai en veut pour preuve la manière dont les déplacements des populations et les moyens de communication contextualisent et structurent, de concert, nos représentations actuelles (*ibid.*:31). Grâce à l'imagination, les

populations migrantes peuvent s'inventer de nouveaux modes de vie adaptés à leur exil. Celui-ci renforce ainsi les pouvoirs de l'imagination dans la double capacité de se souvenir du passé et de désirer le futur, ce qui donne lieu à un bricolage existentiel, une vie souvent dans l'improvisation, dont la stratégie consiste à s'adapter ou à s'ajuster dans les nouveaux contextes diasporiques.

Ensuite, Appadurai s'appuie sur une distinction entre l'imaginaire et le fantasme. Contrairement au fantasme qui implique nécessairement que l'on établisse une séparation entre le domaine de la pensée, le domaine du projet et celui des actes – domaines qui renvoient au monde privé des individus –, l'imagination nous projette dans l'avenir. Elle nous prépare à nous exprimer dans le domaine esthétique ou dans d'autres domaines. Nous nous aidons de l'imagination pour agir et non pas seulement pour nous évader (*ibid.*:34). L'imagination nous projette ainsi dans des utopies programmatrices susceptibles de redéfinir des trajectoires existentielles.

Enfin, Appadurai s'appuie sur une distinction entre les significations individuelles et collectives de l'imagination. Il considère l'imagination comme une propriété appartenant à des groupes d'individus. Le concept d'imagination peut parfois revêtir le nom de « communauté affective », c'est-à-dire un groupe d'individus qui partagent rêves et sentiments (*ibid.*:35). L'auteur fait référence à des types de confréries qui s'apparentent à ce que Diana Crane (1972) a nommé les « académies invisibles » par analogie au monde de la science. Ces confréries sont souvent transnationales, voire post-nationales. Leur expression la plus concrète est ce qu'on appelle aujourd'hui les « néo-mouvements sociaux ». Comment donc ces nouvelles formes de socialité, à majorité constituées de jeunes, se distribuent-elles dans l'espace public post-colonial africain ?

### **Les néo-mouvements sociaux jeunes dans la sphère publique post-coloniale : socialités en réseaux et réseaux de socialités**

Qui pourrait nier que l'une des caractéristiques globales du monde post-colonial est le sentiment de crise généralisée de la jeunesse africaine ? Pour des auteurs comme Jean et John Camaroff (2000:93), même si ce profond malaise est toujours modulé et filtré par les médiations locales, il semble émerger du capitalisme néolibéral et des évolutions de l'ordre planétaire qui en découlent. Manifestement, ce malaise prend source dans une logique contradictoire.

D'un côté, nous avons affaire à l'exclusion des jeunes des sphères de l'économie nationale. Cette exclusion s'étend davantage dans les secteurs productifs qui se métamorphosent et rétrécissent considérablement. Avec

l'imposition des programmes d'ajustement structurel, intervenus au cours des décennies 80 et 90 dans la quasi-totalité des pays africains, la situation sociale et économique de bien des États post-coloniaux est devenue dramatique. La patrimonialisation de l'État et les « politiques du ventre » (Bayart 1989) qui s'en sont suivies ont contribué à favoriser l'essor de réseaux de distribution et de solidarités tribaux, familiaux, claniques, régionaux, politiques, etc. Leur marque la plus visible est le développement d'une bureaucratie accélérée de la société à travers un fonctionariat pléthorique. L'effet net a été la consolidation de la légitimation de l'État post-colonial (Bayart 1989 ; Mbembe 2001), non pas par le développement des biens publics, mais par la formation de clientèles et de personnes obligées. Les conséquences sociales et économiques désastreuses ont plongé une bonne partie de la population, notamment la jeunesse, dans l'économie informelle, la privant ainsi des anciens réseaux de clientèle et de redistribution. Le pacte social tacite étant rompu par la déstructuration et l'effondrement de l'État, par ailleurs outrageusement attaqué et émasculé par l'expansion planétaire du capitalisme et de son libre marché, c'est sur les ruines d'un *ersatz* d'État que s'est construit un redéploiement de la violence sous des formes jusque-là inédites (Duval et Ertori 2009 ; Jamfa Chiadjeu 2005). La jeunesse est alors la catégorie sociale productrice de cette violence à travers un certain nombre de mécanismes, parmi lesquels « la culture de la rue ».

Bien que ne constituant pas le mode univoque d'expression des jeunes, cette culture s'élabore dans un contexte où les formes de violence se répandent. Elle s'inscrit dès lors

Dans la dynamique transformatrice de la post-colonie et dans ses contradictions. Elle s'accomplit en plusieurs étapes historiques selon une double logique de rupture avec la société coloniale : être né dans la post-colonie et vivre dans les marges urbaines. Fort de ce double référent, les jeunes citadins se réapproprient les loisirs existants tout en les transformant à leur manière. Il s'ensuit que spatialisé, le loisir devient fondateur d'une culture de la rue ; il exprime la violence d'une revendication et se construit en légitimité dans l'espace public. Cette pratique sociale s'enrichit progressivement des emprunts et des échanges successifs, favorisés par les migrations, le transnationalisme et la globalisation qui renvoient aux oubliettes les perceptions dichotomiques et diachroniques telles que le local et le global, le rural et l'urbain, la tradition et la modernité, l'autochtonie et l'allochtonie, le natif et l'étranger. Elle concourt à la formation de nouvelles identités et des nouvelles sociabilités témoignant du caractère a-colonial d'une jeunesse déterritorisée. Les nouvelles identités qui se tissent dans des réseaux apatrides et exiliques confirment, en retour, la capacité d'assimilation, d'autonomie, d'individuation/individualisation et de recomposition de nouvelles sociabilités de la jeunesse (Biaya 2000).

Cela nous introduit dans la seconde contradiction, que résumait ainsi les Comaroff :

D'un autre côté, on constate le développement récent des cultures globales de la jeunesse dont les manifestations sont : la culture du désir, de l'expression de soi, de l'auto-gouvernement de soi, ainsi que l'affirmation en certains lieux de formes de politisation puissantes, quoique non conventionnelles. À l'ère du cybermonde et du cyberspace, les jeunes ont une capacité réelle de mobilisation et une efficacité accrue d'agir sur le monde. (Comaroff & Comaroff 2000)

Le cyberspace a l'avantage de reconfigurer les projets existentiels en reconstruisant des parcours qui doublent des domiciles fixes, des résidences assignées. S'érige donc un sujet dépaycé et déterritorialisé qui vit une instabilité spatiale, contraint de recréer sans cesse son identité (Aliana 2013). Il s'observe une véritable mutation du sujet qui l'oriente vers de nouvelles subjectivités et socialités prises dans l'état de *l'anneau de Moebius* où l'intérieur se confond avec l'extérieur. Les jeunes<sup>10</sup> – dans leurs diverses composantes et situations – deviennent, par ce fait, des neurones d'un *hypercortex planétaire*. Intégré dans le cybermonde, leur projet est la constitution de formes nouvelles de sociabilités en réseaux fondées sur la réciprocité et le respect des singularités (Aliana 2013).

C'est dans ce sens, écrivent les Comaroff (*loc. cit.*) que

La génération en Afrique est devenue un principe concret et quotidien de mobilisation sociale, altérant d'autres dimensions de la différence, notamment celles de la race, du genre, de l'ethnicité, de la classe [...] L'activisme transnational de la jeunesse est fondé sur des pratiques signifiantes mutuellement compréhensibles et rendues possibles par les flux planétaires des devises, des images satellitaires, des populations et des valeurs.

Ces flux ont pour conséquence d'éroder la souveraineté des États.

Naît ainsi un engouement relationnel particulier, fruit de la mise en contact de différentes expériences qu'ont les individus dans le cadre des mouvements associatifs, unités sociales susceptibles de (re)créer des espaces où il est possible de mobiliser des réseaux sociaux, de déplacer les frontières assignées (Owona Nguini 2004:291). Comme illustration, nous avons des *néo-tribus* (Mafesoli 1998) qui se recomposent aujourd'hui dans les grandes métropoles africaines autour des intérêts miniaturisés et hyperspécialisés. Ces associations, organisations et mouvements, pour reprendre Habermas (1997:394-395), « accueillent, condensent et répercutent en les amplifiant dans l'espace politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans les sphères de la vie privée ».

### *Le décentrement et la délocalisation*

Dans un contexte où l'État-nation africain est durement conquis et remis en cause par les forces qui atrophient la souveraineté territoriale de son économie politique, les jeunes sont contraints d'y trouver leur place. En découle donc chez eux une conception fluide et molécularisée de la dynamique culturelle, et la nécessité d'envisager la réalité de manière fractale (Appadurai 2001). Aussi les territoires culturels que le progrès technique efface se recomposent-ils dans l'imagination. En effet, chaque localité, chaque groupe, mais aussi chaque sujet, opère un travail diacritique qui consiste à tisser une trame de relations et de significations où se font et se défont des rapports entre des « soi » ou des « nous ». Il s'ensuit que la localité se définit comme une configuration particulière de ces rapports.

Dans l'espace mondialisé, ces rapports se nouent dans les cinq *scapes* définis par Appadurai. Leur agencement étant fortement impliqué dans la localité, ces *scapes* ne sont pas isomorphes avec les frontières des États-nations. C'est ce qui explique le fait qu'alors que le siècle précédent laissait clairement apparaître un mouvement qui disciplinait et homogénéisait les modalités de contrôle et de quadrillage de l'espace social, du corps et de la production, notre siècle, dont la caractéristique est la post-colonialité culturelle, semble faire éclater ces formes de socialités. Le divorce de l'État et de la nation s'accompagne dès lors de pratiques sociales qui lient les localités de façon transnationale. Ce phénomène, précisons-le, est largement tributaire du travail de l'imagination. Celle-ci met en désir des localités, par concaténation d'images et de clichés dont les motifs ne sont pas cantonnés à l'intérieur des cadres nationaux. Principe cardinal de l'exil anthropologique et de l'anthropologie de l'exil, l'imagination est bien l'un des carburants qui poussent la jeunesse africaine à agir.

L'imagination travaille, négocie, fait et défait les modalités du social. Associée à la globalisation/déterritorialisation du capital, elle crée des horizons où les rêves deviennent réalisables : rêve d'ailleurs mais aussi rêve de métamorphose de soi. La fatalité de l'ordre local tend ainsi à se résorber par l'intercession de l'ailleurs. L'ailleurs pénètre dans les localités qui sont elles-mêmes pétries d'imaginaires – ou, pour être plus précis, les images venues d'ailleurs par le biais d'une médiatisation imaginative. Les *communautés imaginées*, produits de ces localités imaginaires, définissent finalement les contours ontologiques d'un monde dans lequel le réel et le virtuel se brouillent. Du coup, dans la logique deleuzienne, c'est la *virtualisation*<sup>11</sup> qui devient le principe matriciel du monde post-colonial. C'est elle qui est au cœur de la transnationalisation. Elle inaugure l'avènement d'un sujet non localisable qui se trouve constamment dans un *hors-là*, c'est-à-dire *un non-lieu*. À l'encontre de l'Être-là heideggerien,

l'adverbe là ne réfère pas à l'existence, mais à un espace inassignable, à un lieu indiscernable. Précisément, le *là* renvoie à la déterritorialisation qui implique aussi le nomadisme. Appariées, la *virtualisation* et la *déterritorialisation* réinventent une culture nomade qui fait surgir un milieu d'intersections sociales où les relations se reconfigurent avec un minimum d'inertie. Fruit de l'imagination, c'est la virtualisation qui, au fond, joue le rôle de l'« ailleurs » pour d'autres points de l'espace transnational.

Une question reste cependant en instance : cette théorisation qui explique les dynamiques et les mutations sociales du monde post-colonial ne ratifie-t-elle pas épistémologiquement l'ordre du monde existant charrié par la globalisation du capital et la société de consommation qui le gouverne ? Dit autrement, les communautés imaginées et déterritorialisées ne constituent-elles pas finalement des cellules consuméristes à travers lesquelles le capitalisme déterritorialisé se reflète et se déploie ?

### **La « culture jeune » globalisée et la société de consommation capitaliste**

Remarquons qu'il y a une coïncidence entre l'émergence d'une « culture jeune » et la globalisation du capital. À ce sujet, Jean et John Camaroff observent que

L'aspect productif de la « culture jeune » s'est développé à partir du moment où les jeunes ont commencé à participer, à l'échelle planétaire, à l'élaboration de leurs propres marchés, qu'ils soient légaux ou illégaux. De même, cela s'est fait à partir du moment où leurs pratiques significatives sont entrées en résonance avec ces formes particulières du capitalisme post-moderne<sup>12</sup>, si peu respectueuses des économies des *establishments* locaux. Les jeunes ont donc été un élément indispensable à l'ouverture de nouveaux espaces économiques d'une rentabilité sans précédent (Camaroff et Camaroff 2000:104).

### **Les effets du néolibéralisme déterritorialisé**

Selon Jean et John Camaroff

Les possibilités libertaires de nouvelles technologies, qui tendent tout à la fois à privatiser et à mondialiser les moyens de communication, intrinsèquement liées aux effets du capitalisme dans sa version néolibérale, ont ouvert de nouvelles brèches à exploiter par les jeunes aventuriers visiblement libérés des entraves des topologies gérontocratiques. Précisément, c'est tout cela qui transpire du personnage équivoque du « hacker », un mineur hors-la-loi qui s'affirme en garant de la liberté sur les autoroutes de l'information,

développant son potentiel de créativité aux dépens des sociétés commerciales ou des gouvernements impériaux. [...] les cas des jeunes adolescents amassant des fortunes considérables grâce à la cybercriminalité. En ligne, ceux-ci effectuent des opérations de bourse dans leur chambre alors qu'ils sont supposés faire leurs devoirs. Les jeunes cybernauts ne sont pas les seuls à exploiter le potentiel immense qu'offre la nouvelle économie virtualisée que projette le néolibéralisme déterritorialisé. La libéralisation fait aussi le lit des jeunes entrepreneurs, habiles à manœuvrer au-delà des frontières restreintes des modes de production, des États et de leur légitimité. Des pays comme le Cameroun ou le Tchad en fournissent la preuve par le biais de ce qu'on appelle « les économies de brousse ». Ici, des jeunes « démarcheurs » traversent les frontières, changent de passeport, effectuent des transactions monétaires et se livrent à des trafics très risqués, comme ceux d'armes ou de drogue. De fait, ces jeunes inventent de nouvelles manières de s'enrichir à la marge des marchés mondiaux [...] on peut aussi évoquer le trafic des minerais précieux comme le diamant, en pleine explosion en Afrique, auquel se livrent les adolescents. [...] et qui permet d'entretenir des armées en Afrique centrale ou de l'ouest. Là encore, on observe la mise en place de structures innovantes au service d'un commerce libertaire, associé à la violence et au profit.

Prenons encore le cas des jeunes mourides du Sénégal, qui se sont lancés dans des entreprises transnationales avec un tel acharnement qu'ils parlent désormais de Dubaï comme d'une banlieue de Douala et de New York comme d'une banlieue de Dakar. Leurs gains permettent de financer de grands projets de reconstruction urbaine ou rurale au Cameroun ou au Sénégal, contribuant ainsi à transformer les relations de pouvoir au niveau local et, incidemment, mettent à nu l'incapacité de l'État à assumer le maintien de ses propres structures. Ces « économies fluides », certes, sont encore soumises à une certaine dose de contrôle étatique et, de ce fait, ne supplantent pas encore les grandes organisations politiques, mais elles les circonscrivent et relativisent profondément leurs effets, remettant ainsi en cause leur souveraineté exclusive. En somme, la culture jeune de l'époque de la globalisation du capital, qui a pour reflet théorique le post-colonialisme, a prouvé sa capacité non seulement à relier les lieux à travers l'espace transnational, mais aussi à motiver les divers types de pratiques du haut modernisme. [...] Elle fait nettement penser à la musique pop actuelle dont la pratique débridée du sampling tend à distendre le normatif en juxtaposant des sons sur des modes extraordinairement labiles, lorsqu'elle ne s'attache pas purement et simplement à vampiriser ou à cannibaliser les ethno-musiques issues des quatre coins du monde avec ses chaussures de sport à prix exorbitant, son baladeur lui crachant aux oreilles un rap décoiffant et son bipper qui le relie aux réseaux souterrains de l'économie mondialisée – est une synthèse réussie de l'enfant des rues des World cities de l'économie néolibérale. (Camarroff & Camarroff 2000:105-106)

## L'apothéose de la consommation

C'est sur le terrain fertile de la déterritorialisation du capital où l'argent, les marchandises et les personnes ne cessent de se poursuivre autour de la planète que les *mediascapes* et leurs *ideoscapes* du monde moderne trouvent leur contrepartie fracturée et fragmentée (Appadurai 2000:5). Le grand paradoxe que doit affronter la politique culturelle aujourd'hui est que les *primordia* (de langage, de couleur de peau, de quartier ou de parenté) sont désormais globalisés. Selon Appadurai, il ne s'agit pas de nier que ces *primordias* sont fréquemment le produit de traditions réinventées ou d'affiliation rétrospectives, mais de souligner que l'ethnicité, qui était autrefois un génie contenu dans la bouteille d'une sorte de localisme, est désormais une force globale qui se glisse sans arrêt dans et à travers les fissures entre les frontières.

D'après Appadurai, le facteur qui permet de saisir cette complexité, c'est « le fétichisme de la production et le fétichisme de la consommation » (*ibid.*:79). Avec ces concepts qu'il emprunte à Karl Marx, Appadurai montre comment production et consommation s'épaulent pour donner une dimension nouvelle au monde post-colonial. La production, devenue un « fétiche », obscurcit en fait les relations de production, qui sont de plus en plus transnationales.

## Le fétichisme de la production devient dès lors

L'illusion créée par les lieux contemporains de la production transnationale et qui, par l'idiome et le spectacle du contrôle du local, de la production nationale et de la souveraineté territoriale, masque le capital translocal, les flux de gains transnationaux, la gestion globale et, souvent, les travailleurs à l'étranger. Le localisme (au sens de sites locaux de production comme au sens d'États-nations) devient un fétiche déguisant les forces globalement disséminées qui dirigent en fait le processus de production. Le fétichisme du consommateur, lui, transforme le consommateur, à travers les flux de marchandises en signe. [...] « Signe » est ici à comprendre non seulement au sens que lui donne Baudrillard – un simulacre qui n'approche que de façon asymptotique la forme d'un agent social réel –, mais encore au sens d'un masque pour le siège réel d'opérations, lequel n'est pas le consommateur, mais le producteur et les nombreuses forces qui constituent la production. (*ibid.*:79-80)

Avec la fin des monopoles étatiques, le capitalisme post-national érige finalement le marché en grand Sujet, en substitution de tous les grands récits de la modernité. Le présupposé du souverain marché s'énonce ainsi : il faut que des marchandises soient produites en quantité croissante et à des coûts réduits. Pour réaliser les bénéfices grâce à la marchandise, il faut capter le désir

des multiples *communautés imaginées*, le rabattre sur le besoin et produire le sujet consommateur. La consommation apparaît donc comme l'un des aspects essentiels de la culture post-coloniale. C'est bien ce que fait valoir Gilles Lipovetsky) lorsque, esquissant le portrait de la société post-moderne/post-coloniale, il affirme :

Nous sommes voués à consommer, fût-ce autrement, toujours plus d'objets et d'informations, de sports et de voyages, de formation et de relationnel, de musique et de soins médicaux. C'est cela la société post-moderne : non l'au-delà de la consommation, mais son apothéose, son extension jusque dans la sphère privée, jusque dans l'image et le devenir de l'ego appelé à connaître le destin de l'obsolescence, de la mobilité, de la déstabilisation (1983:16).

## Conclusion

Sur un plan théorique, les notions de *communautés imaginées* et de *déterritorialisation* issues de la socio-anthropologie d'Arjun Appadurai et de la philosophie de Gilles Deleuze nous fournissent un outillage conceptuel et méthodologique pertinent pour intelliger l'action des mouvements et des réseaux sociaux dans le monde post-colonial. À la faveur de ces notions, les grilles de lecture et d'interprétation que nous avons appliquées au monde post-colonial laissent voir que la transnationalité, inscrite au cœur des dynamiques sociales contemporaines, associe intimement la culture et l'imagination. Une telle association impose une nouvelle temporalité à la mondialisation qui, désormais, doit dialectiser universalisation et fragmentation du monde. D'une part, la mondialisation véhicule une uniformisation accélérée du monde grâce au messianisme technologique, d'autre part, elle fait face à une fragmentation accentuée du monde avec, notamment, les replis identitaires, sectaires, communautaires qui souvent génèrent des socialités inédites.

Avec le rôle conjugué de l'imagination et des processus culturels, ces replis, devenus transnationaux, perdent leurs repères nationaux-locaux. Désormais, ils fonctionnent en réseaux d'interconnexions post-nationales, produisant ainsi des *néo-tribus* ou *ethnoscapes*, réseaux de socialités ou socialités en réseaux qui branchent des individus ou des segments sociaux aux intérêts divers. On se rend alors compte que l'ethnie, dans le monde post-colonial, est rentrée dans la phase de la déterritorialisation et de l'hybridation. Le dépassement des frontières naturelles, la contamination des langages, le métissage des genres et des races, l'hybridation générale de l'être sont autant d'éléments constitutifs des nouvelles communautés imaginées et déterritorisées. C'est dans cet espace théorique que nous avons pu saisir le jeu et l'enjeu des néo-mouvements et réseaux sociaux jeunes dans la sphère publique post-coloniale.

## Notes

1. Les principales approches ayant été mobilisées jusqu'à une date très récente sont : la science politique africaniste, les approches élitistes et dépendantistes et les approches s'articulant autour du concept de société civile.
2. Le GMT (Groupe multinational de travail) s'est intéressé à la question des mouvements sociaux et de la démocratie en Afrique. Commencée en 1985, l'étude a pris près d'une décennie pour proposer une lecture plurielle aussi bien dans la thématique, les approches que les espaces des mouvements sociaux.
3. Mamadou Diouf exprime le regret qu'à cause de la durée de vie du réseau de recherche, l'ouvrage qui en est sorti a été publié dans une conjoncture particulière dominée par le débat sur les nouveaux mouvements sociaux, sur la société civile et sur les nouvelles affiliations qui reconfigurent des identités en compétition entre elles. Sans le dire explicitement, cette conjoncture n'est rien d'autre que la mondialisation et les nouveaux défis qu'elle impose.
4. Le monde globalisé serait un monde *glocal*, francisé en « GlobalLocal », selon un mot-valise formé en associant global et local. Dans les théories sociales, la *glocalisation* a été développée et popularisée par le sociologue Roland Robertson dans « Glocalisation : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity », dans Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (Eds.), *Global Modernities*, publication, London, SAGE 1995, p. 25-43). Celui-ci décrit la *glocalisation* comme la simultanéité (ou coprésence) des tendances à universaliser et à particulariser. D'après cet auteur, bien que le global et le local soient liés, le rapport entre eux n'est jamais direct et passe par de nombreux processus d'adaptation et d'interprétation. Au lieu de se « comprimer » mutuellement, le global et le local s'interpénètrent afin de produire un résultat unique dans chaque zone géographique. Dès lors, l'hétérogénéité prime sur l'homogénéité.
5. On peut apprécier, à juste titre, les travaux de bon nombre d'auteurs africains regroupés et publiés dans un numéro spécial du *Bulletin du CODESRIA* (2009), n°s 3 & 4.
6. Né en 1949 à Bombay en Inde, Arjun Appadurai est un sociologue culturaliste et un anthropologue qui étudie la modernité et la mondialisation. Membre du Conseil d'orientation du Forum d'Avignon – Culture, économie, média, il est auteur de plusieurs ouvrages dont : *Géographie de la colère : violence à l'âge de la globalisation*, Payot, 2009, *Condition de l'homme global*, Payot, 2013.
7. Les *ethnoscapas* issus des mouvements des populations (travailleurs, émigrés, touristes, réfugiés, etc.), les *médiascapas*, répertoires d'image et d'information produites par les journaux, la télévision, les films, les *technoscapas*, c'est-à-dire les machines et les équipements mis au point par les multinationales, les firmes nationales et les agences gouvernementales, les *financescapas*, résultat des flux monétaires incessants sur les marchés et les places financières internationales, et les *ideoscapas* liés à la circulation d'images en référence aux représentations du monde, aux idéologies politiques, à la liberté, la démocratie, le bien-être, le droit, etc. Autant de paysages mouvants et irréguliers (*scape*) pour traduire un modèle de flux culturels globaux en permanente disjonction imprévisible dans l'optique de la déterritorialisation.

8. L'Afrique est un continent de jeunes. Plus de la moitié de sa population est âgée de moins de 25 ans. Ce facteur important doit être pris en compte dans toute analyse qui se veut pertinente sur la dynamique des populations africaines.
9. D'après l'auteur, seule une approche comparative des nationalismes européens, africains, asiatiques et latino-américains peut rendre compte de l'essor planétaire d'un « style d'imagination national » aboutissant, dans l'Europe dynastique comme dans les pays colonisés, à l'apparition de mouvements nationalistes. On verra bien que quoique spécialiste de l'Asie du Sud-Est, Anderson recourt, tout au long de son ouvrage, à un éventail d'exemples dans lequel sont représentées toutes les parties du globe.
10. Nous sommes ici d'avis avec Jeremy Jones qu'à travers le concept de « jeunes Africains », on laisse penser que « cet espace géographique et épistémologique est un bon point de comparaison ; que d'une certaine façon, le vécu des « jeunes » qui y évoluent seraient comparables. Cette supposition est peut-être fondée. Il n'empêche que d'autres comparaisons tout aussi valables peuvent être établies ailleurs. Par exemple se poser cette question qui ne cesse de nous tourmenter : que partagent en commun les enfants issus de la bourgeoisie noire émergente en Afrique du Sud avec les enfants réfugiés du Darfour. Mais, dans tous les cas, unanimement les jeunes sont considérés comme un « transformateur social » » (Jones 2009:3, traduction par nos soins).
11. En soutenant dans les années 60 que « le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel », Gilles Deleuze préfigure les contours ontologiques du monde actuel dont la caractéristique est d'être charriée par un mouvement général de virtualisation. « Plus qu'une mutation de l'être, la virtualisation est un déplacement ontologique qui bouleverse nos registres épistémologiques. Nous nous déplaçons vers un autre climat de l'être, comme si la terre se dérobaît sous nos yeux ».
12. Dans un livre au titre révélateur, *Le Capitalisme post-moderne* (2001), Michel Vakakoulis essaie de mettre en lumière les caractéristiques principales de la dynamique de notre monde charrié par la mondialisation néolibérale. À partir d'un recadrage théorique des débats entre néo-modernes et post-modernes, l'analyse porte sur le statut de la modernisation capitaliste, ses formes et ses représentations. Selon Vakakoulis, les stratégies de modernisation flexible mises en œuvre au cours des vingt dernières années par les forces dominantes qu'il faut identifier à l'empire capitaliste ont bouleversé l'économie et la sociabilité de l'après-guerre : instauration de nouvelles règles économiques, célébration du marché comme élément-pivot de nouvelles règles démocratiques, globalisation de la concurrence, déclin des valeurs et des attitudes collectives au profit d'un individualisme carnassier.

## Références

- Aliana, Serge, 2010, « Géophilosophie et déterritorialisation : esquisse d'une nouvelle citoyenneté dans l'espace public postnationale », *Afrique et développement*, vol. XXXV, n° 4.
- Aliana, Serge, 2011, « L'université africaine face au pragmatisme post-colonialiste », *Éthiopiennes*, n° 86, 1<sup>er</sup> semestre.

- Aliana, Serge, 2011, *Économie culturelle globalisée et anthropologie de l'exil : une analyse critique des enjeux de la mondialisation à partir de la lecture de Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation d'Arjun Appadurai*, communication présentée lors de l'Assemblée générale du CODESRIA, 5 au 11 décembre 2011, « L'Afrique et les défis du XXIe siècle ».
- Aliana, Serge, 2013, *Virtualisation et déterritorialisation chez Deleuze : analyse philosophique des mutations et des transformations sociales à l'ère de l'hyperglobalisation*, communication présentée à Montréal dans le cadre du Forum mondial des sciences sociales, 13 au 15 octobre, « Transformation sociale et ère du numérique ».
- Anderson, Benedict, 1996, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte.
- Appadurai, Arjun, 2000, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot, Paris, Payot.
- Bourauoi, Hédi, 2005, *Transpoétique. Éloge du nomadisme*, Mémoire d'encrier, Canada.
- Bayart, Jean-François, 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- Camaroff, Jean, & John Camaroff, 2000, « Réflexions sur la jeunesse. Du passé à la post-colonie », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000.
- Chivallon, Christine, 2007, « Retour sur la communauté imaginée d'Anderson », *Raisons politiques*, vol. 3, n° 27.
- Crane, Diana, 1972, *Invisible College : Diffusion of Knowledge in scientific communities*, Chicago, University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles, 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
- Derrida, Jacques, 1967, *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- Diouf, Mamadou, 1997, « Mouvements sociaux et démocratie. Perspectives africaines », dans GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala.
- Dioune, E. J., 1999, *La vie associative, ça marche. Le renouveau de la société civile aux États-Unis*, Paris, Nouveaux Horizons/Brookings Institutions.
- Dramé, Mamadou, 2009, « Le slam, une nouvelle expression de la jeunesse à mi-chemin entre le rap et la poésie traditionnelle », *bulletin CODESRIA*, n°s 3 et 4.
- Duval, Claude & François Etori, 2009, « États fragiles... ou États autres ? Comment repenser l'aide à leur développement, notamment en Afrique », *Géostratégie*, n° 25.
- Jamfa Chiadjeu, Moïse Léonard, 2005, *Comment comprendre la crise de l'État post-colonial en Afrique. Un essai d'explication structurelle à partir des cas de l'Angola, du Congo-Brazzaville, du Congo-Kinshasa, du Libéria et du Rwanda*, Peter Lang, Éditions scientifiques européennes, Bern.
- Jones, Jeremy, 2009, « « Ce n'est pas normal, mais c'est fréquent » fuir pour se marier », *Revue bulletin CODESRIA*, n°s 3 et 4.
- Habermas, Jürgen, 1997, *Droit et démocratie*, Paris, NRF-Gallimard.
- Lipovetsky, Gilles, 1983, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

- Mafesoli, Michel, 1998, *Le temps des tribus*, Paris, Livre de Poche.
- McSween, Nathalie, 2010, *Repenser l'analyse des mouvements sociaux africains*.  
Co-publication : L'Alliance de recherche université-communauté/Innovation sociale et développement des collectivités (CRDC), in *Série : Recherches*, n° 32, mars.
- Mbembe, Achille, 2000, *De la post-colonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Owona Nguini, Mathias, 2004, « Gouvernement des conduites et conduites de gouvernement dans les associations camerounaises de Libreville (Gabon) : sens, puissance et interdépendance des filières de circulation humaine, dans Luc Sindjoun (Éd.), *États, individus et réseaux dans les migrations africaines*, Paris, Karthala.
- Patez, Fabrice, 1998, « Quelques remarques sur l'imaginaire national », *Les Cahiers de Ceriem*, n° 3, octobre, Université de Haute Bretagne, Rennes 2.
- Riedfield, Marc, 1999, « Imagination. The Imagined Community and the Aesthetics of Mourning », *Diacritics*, vol. 29, n° 4.
- Savarese, Eric, 1996, « B. Anderson, l'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme », *Politix*, vol. 9, n° 36.
- Tsikala K. Biaya, 2000, « Jeunes et culture de la rue en Afrique », *Politique africaine*, n° 80.
- Vakakoulis, Michel, 2000, *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, coll. Marx confrontation.

