



**HAL**  
open science

# Des vies en veille : géographies abandonnées des acteurs quotidiens de la sécurité à Nairobi

Jean-Baptiste Lanne

► **To cite this version:**

Jean-Baptiste Lanne. Des vies en veille : géographies abandonnées des acteurs quotidiens de la sécurité à Nairobi. Géographie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2018. Français. NNT : 2018BOR30050 . tel-02117104

**HAL Id: tel-02117104**

**<https://theses.hal.science/tel-02117104>**

Submitted on 2 May 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université  
**BORDEAUX  
MONTAIGNE**



Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN GÉOGRAPHIE

## **Des vies en veille**

*Géographies abandonnées des acteurs  
quotidiens de la sécurité à Nairobi*

Présentée et soutenue publiquement le 28 novembre 2018 par

**Jean-Baptiste LANNE**

Sous la direction de Bernard Calas et Myriam Houssay-Holzschuch

Membres du jury

Anne-Laure Amilhat Szary, Professeure, Université Grenoble Alpes.

Laurent Fourchard, Directeur de recherches, Sciences Po Paris.

Philippe Gervais-Lambony, Professeur, Université Paris Ouest Nanterre.

Marie-Emmanuelle Pommerolle, Maîtresse de conférences, Université Panthéon-Sorbonne.



# Remerciements

---

Je souhaite témoigner toute ma reconnaissance à Bernard Calas pour m'avoir donné le goût du Kenya, voilà huit ans maintenant, lors d'un stage de recherche-découverte à l'IFRA-Nairobi. Merci, Bernard, de m'avoir accompagné dans cette aventure de thèse pendant quatre ans, de m'avoir fait confiance et de m'avoir transmis une sensibilité particulière du terrain et des relations humaines. Je vous remercie pour vos conseils toujours très affûtés, vos encouragements quand il le fallait, vos fulgurances intellectuelles aussi, qui m'ont permis d'avancer sur le chemin des « veilleurs ».

Je tiens à remercier Myriam Houssay-Holzschuch, pour son accompagnement de tous les jours, du Master jusqu'à aujourd'hui, pour sa très grande finesse intellectuelle, pour son écoute – y compris tôt le matin ou tard le soir – et son partage d'une certaine vision de la géographie. Merci, Myriam, d'avoir saisi ce travail pour ce qu'il était – un morceau de vie de quatre ans – avec sa dimension académique et intellectuelle, mais aussi sa dimension humaine, sa dimension pratique, sa dimension émotionnelle. Sa dimension personnelle, aussi : merci de m'avoir emmené là où je souhaitais aller, de m'avoir encouragé à me lancer sur la piste risquée de la méthodologie poétique, de m'y avoir accompagné, enfin, avec rigueur et éthique.

Merci à tous les membres du jury pour avoir accepté de lire et d'évaluer mon travail. Merci à Anne-Laure Amilhat Szary, notamment pour ses premiers conseils, en terre américaine, tandis que je m'apprêtais à rentrer en doctorat. Merci à Laurent Fourchard d'avoir toujours été aussi bienveillant envers mon travail et de m'avoir permis des rencontres enrichissantes, notamment au CERI. Merci à Philippe Gervais-Lambony d'avoir accepté d'être présent à la clôture de ce travail, après avoir été présent au tout début, en 2013 à Nanterre, alors que j'étais venu timidement lui demander des conseils. Merci à Marie-Emmanuelle Pommerolle pour sa présence attentive sur le terrain, sa connaissance très fine du Kenya, les moments de soutien psychologique, notamment lors des semaines passées à Kibera.

Merci à mon laboratoire de recherche, le LAM, au sein duquel j'ai pu faire des rencontres stimulantes intellectuellement et humainement – je pense en particulier à Laurent Fourchard, à Vincent Bonnecase, à Chloé Buire (to be continued!). Merci aussi au LAM de m'avoir soutenu matériellement pour des événements scientifiques à l'étranger ou lors de mes terrains de recherche. Merci également à mes collègues du département de géographie de l'Université Bordeaux Montaigne, avec une pensée spéciale pour Étienne Jacquemet et Marie Bodin, mes collègues et amis doctorants. À Paris, je remercie chaleureusement Gilles



Favarel-Guarrigues et Alexis Sierra pour leurs précieuses suggestions après relecture de mon manuscrit, et Pauline Guinard pour les conseils et les encouragements lors des dernières semaines. Mention spéciale à toute la Menthonnex Team et à Renaud le Goix et Myriam pour avoir permis ce moment commun d'écriture.

Je tiens aussi à remercier particulièrement toute l'équipe de l'IFRA Nairobi, « ma base de projection ou de repli » pendant mes différents terrain. Merci à Marie-Emmanuelle Pommerolle, à Sylvain Racaud pour les conseils et le whisky, à Chloé Josse-Durand pour les bons moments passés à Nairobi ou Mombasa, à Marion Asego pour son accueil et sa connaissance sur le long terme du Kenya, à Stanford pour sa gentillesse et sa disponibilité.

Merci à toutes celles et tous ceux que j'ai rencontrés sur le terrain, au Kenya. Merci à Kiplangat, Aisha, Ousmane, que j'ai connu à l'âge de deux semaines, et Kip pour son sens de la mode. Merci tout particulièrement à Issa pour son amitié et les innombrables moments passés à m'expliquer tous les petits détails de la vie à Kibera. Merci à John, Joshua et toute l'équipe des "*shoeshiners*". Merci à tout le groupe de chez Simon's pour les discussions tardives. Merci à Rose-Mary et à toutes les membres du Power Women Group. Merci à Waweru, faux gangster mais vrai ami. Merci, enfin, à Guillaume et ses talents de graphiste, à l'origine de la devanture de l'éphémère – mais non moins célèbre – « Paris Boutique » à Kibera, un projet personnel qui me tenait à cœur.

Je tiens bien sûr à remercier ma famille, mes parents et mes frères et sœurs, Marie, Yves et Claire, pour leurs petits mots d'encouragement et leur soutien sans faille. Merci à mes amis, et spécialement au *crew* parisien : Abel, Julien, Clément, Maxime, Valentin, Nicolas, Joséphine, Solène et Alexis. Merci à Marie, grande sœur de thèse, de m'avoir soutenu moralement et laissé entrevoir l'aboutissement de ce travail. À Franck et Florence à Lyon, Pauline et David dans les Alpes, Claire et Benjamin à Rennes, Aladin à Bordeaux, Lise en Belgique, Lucile à Limoges. À tous ceux qui sont loin, aussi : Louise au Rwanda, Floris entre Djibouti et le Liban, à Thomas bien sûr depuis la Chine.

Je pense aussi à mon ami Pierre Stragiotti, qui le premier – et avec quelle finesse... ! – m'a transmis le goût de la géographie. Merci à Valentin pour ses conseils en philosophie, à Nicolas pour la mise en page et le soutien au quotidien en bibliothèque, à Abel (*as usual!*) pour l'anglais, à Maman pour ses relectures jusqu'à la toute fin, à Henry qui a accepté de bien vouloir assurer les transmissions à la dernière minute ! Je remercie particulièrement Patrick Box, photographe, qui a relevé avec gentillesse le défi de retravailler des photographies prises en mouvement et souvent à contre-jour....

Merci enfin et surtout à Cécile, qui a accepté de m'accompagner jusqu'à ce petit point du globe, sur la coupure de l'Équateur – par 0 degrés 9 minutes Sud et 37 degrés 18 minutes Est. Là-haut, il fait froid, on ne voit presque rien dans le brouillard. Les barres énergétiques sont gelées. J'ai oublié nos gants. Mais on est deux, et le soleil se lève pour longtemps.

# Sommaire

---

Remerciements.....	1
INTRODUCTION GENERALE.....	5
CHAPITRE I. Nairobi, où les coupures passent au milieu des vies.....	23
CHAPITRE II. Sécuriser la ville ou la production de l'abandon .....	95
CHAPITRE III. Des mondes en miroir .....	147
CHAPITRE IV. Une parole « mineure » ? Pistes pour une méthodologie de création poétique auprès des vieillards .....	217
CHAPITRE V. Être veillard au quotidien .....	279
CHAPITRE VI. Vaincre la « Bête formidable de la monotonie ». Logiques de l'attente et construction de la place. ....	343
CHAPITRE VII. Signes de la violence .....	407
CONCLUSION GENERALE .....	471
Annexes.....	481
Bibliographie.....	519
Table des matières.....	547



# Introduction générale

---

*“This is our life: waiting for another life.”*

Amin Abuldaye, membre du Youthgroup Mezuka.

*“Even if I am in Nairobi for a hundred years, at the  
end of the Day, I will go there [home].”*

Nelson Attandi, gardien de sécurité à Nairobi.

Un après-midi de mai 2016, je suis en compagnie de Félix Job Sifa, gardien de sécurité à la porte d'une résidence privée de Buruburu, un quartier tranquille de Nairobi. Nous sommes assis côte à côte, sur le rebord d'un trottoir, à l'ombre d'un pan de mur lessivé par le soleil. Il me dicte alors, d'une seule traite, un long poème dont voici les dernières strophes :

*Je suis arrivé à Nairobi*

*J'avais seulement la douleur des*

*Souvenirs de chez nous*

*J'ai eu peur de la ville*

*Cela ressemblait à un troupeau de fourmis*

*Cela ressemblait à une forêt d'arbres*

*(C'est difficile, la poésie...)*

*La ville, c'est comme une rivière qui se remplit de gens*

*Certains nagent, d'autres se noient*

*Quelqu'un qui nage, c'est quelqu'un qui a des moyens*

*C'est quelqu'un qui a une voiture.*

*Celui qui se noie, c'est celui qui piétine.*

*Maintenant, quand je suis ici*

*Je pense à un autre pays*

*Je pense à mon frère et à ma sœur  
À ma fiancée  
Que j'ai laissés  
Je pense à notre avenir  
Est-ce que ça va être de continuer comme ça ?  
Est-ce que ça va être de faire ce travail de 5 000 francs<sup>1</sup> ?  
Je travaille pour manger seulement  
Je mange pour vivre  
Vivre pour  
Je peux te dire quoi maintenant ?  
  
Je vis par la grâce de Dieu.*

Félix, 32 ans, est originaire de la région de Goma, province du Nord-Kivu, en République Démocratique du Congo. C'est la raison pour laquelle il s'exprime en français. À l'automne 2012, face à la menace du mouvement rebelle M23 dans la région, il fuit Goma en voiture, puis, au terme d'un long périple qui le mène notamment en Ouganda, il s'installe à Nairobi. En 2015, après avoir successivement effectué divers emplois précaires (chantiers, manutention), il trouve par l'intermédiaire d'une connaissance congolaise un poste de gardien de sécurité à la porte d'une résidence de Buruburu, où je le rencontre un an plus tard.

Le poème de Félix, produit au cours d'un atelier poétique dont je détaillerai bientôt les circonstances (cf. chapitre IV), entre en résonance avec les interrogations qui sous-tendent ce travail de thèse. Sans prétendre épuiser son sens, je crois pouvoir y entendre l'expression de trois fragilités. La première est celle d'une certaine anxiété face à la ville, ou plus exactement celle de la petitesse d'une vie au sein de la très grande ville. Comment trouver sa place singulière au sein d'une société urbaine qui prend la forme d'une multitude, d'une masse indistincte (une rivière, une forêt, un troupeau de fourmis) ? Comment accueillir dans sa vie cette promesse de réussite portée par l'imaginaire urbain et malgré tout ce constat anxieux que certains « se noient », que certains

---

<sup>1</sup> Félix évoque en réalité un salaire mensuel de 5 000 shillings kenyans (KES), soit un peu plus de 42 euros (taux de change en vigueur au 1<sup>er</sup> juillet 2018).

« piétinent », que certains, en définitive, s'abîment en ville ? La seconde fragilité est celle du tissage complexe des temps et des lieux. Qu'est-ce que cela signifie de dire, d'écrire : « Maintenant, quand je suis ici/Je pense à un autre pays » ? Comment penser tout à la fois une forme d'immobilisme, plusieurs heures par jour, dans un lieu restreint (le seuil d'une porte) et l'ensemble des projections imaginaires qui conduisent à la figuration des lieux nostalgiques et des lieux espérés ? Comment concilier un temps quotidien monotone et répétitif, et l'injonction à s'inscrire dans un temps « qui avance », un temps de la progression et de la réussite, sous-tendu par l'imaginaire urbain ? La troisième fragilité dérive directement de la seconde. C'est celle de la possibilité d'une parole : « Je peux te dire quoi maintenant ? ». Par quels moyens, dans quelle langue exprimer une expérience urbaine qui ne semble pouvoir se fondre dans le cadre du récit, en ceci qu'elle n'accueille ni progression temporelle, ni véritable aboutissement ?

Ce sont ces interrogations et quelques autres que ce travail tente d'entrevoir puis d'affiner auprès des « veilleurs de Nairobi<sup>2</sup> » : des travailleurs quotidiens de la sécurité, dont la condition même est d'être aux prises avec une forme de vie en suspens.

## I. La place des veilleurs dans la ville, un objet de recherche oblique

Certaines questions sont peut-être trop largement ouvertes pour que l'on s'y introduise directement. À l'image du poème de Félix, elles se laissent rapidement enfermer dans les apories cycliques de la vie quotidienne : « Je travaille pour manger seulement/Je mange pour vivre/Vivre pour [...] ? » ». Si la parole poétique permet sans doute de les conjurer, leur formulation directe est souvent objet de détresse. Ces questions, parce qu'elles démunissent au premier abord, il faut les restreindre, leur donner un cadre, inventer une manière de s'y faufiler de façon oblique.

Pour Félix, comment penser sa place à Nairobi, loin de ses proches, loin de ses projets ? Comment penser une vie frappée d'un triple effet de seuil : au seuil physique d'une porte, au seuil de ses projets de vie, au seuil de l'intelligible ? De façon plus générale, cette question pourrait se

---

<sup>2</sup> Cf. une définition plus précise du terme de veilleurs p. 12.

formuler ainsi : comment penser la place des *vies abandonnées* dans la ville ? J'entends ici le terme d'« abandon » selon une signification très particulière, que j'emprunte en partie à la pensée politique de Giorgio Agamben (1997). Par abandon, il faut comprendre la condition d'un individu ou d'un groupe qui se situe précisément *sur la coupure* entre des mondes urbains cloisonnés. Les vies abandonnées se situent d'abord spatialement sur la coupure : sur des seuils, devant des portes, au pied des murs, à l'entrée des territoires de l'entre-soi, que ce soit les enceintes des résidences ultra-sécurisées ou les limites internes d'un bidonville, invisibles à l'œil nu. Dans certains cas, ces vies matérialisent elles-mêmes la coupure : par leur corps, par leurs postures ou leurs tenues vestimentaires. Elles se situent également socialement sur la coupure, selon un registre fondamentalement ambigu. D'elles, on ne peut dire avec certitude auquel des deux mondes d'un côté et de l'autre de la ligne de démarcation elles appartiennent. Que l'une de ces vies soit incluse au sein d'un groupe social (un quartier, une communauté de résidents), on projettera alors sur elle la figure de l'Étranger. Qu'on la rejette au-dehors, alors des signes de son intégration referont inévitablement surface. C'est la définition même de l'abandon : une position sur le fil, caractérisée par un « ni dedans ni dehors », ou plus justement selon un registre arbitraire « un coup dedans, un coup dehors ». Ces vies abandonnées, enfin, se situent sur une coupure du point de vue du sens. Comme Félix, elles peinent à rendre cette condition signifiante et à l'accueillir au sein du récit qu'elles se font d'elles-mêmes.

En évoquant la place des vies abandonnées en ville, je situe donc ma réflexion sur trois plans d'analyse : un plan spatial, un plan social, un plan du sens (ou herméneutique). Cette place, il faut d'abord la comprendre comme une portion d'espace concret, un espace du quotidien, un espace des pratiques, dont il convient d'acquérir une certaine intelligence : comment s'y orienter, comment l'aménager et l'ajuster à sa mesure, comment comprendre ses rythmes, ses mécanismes, comment s'y forger des arts-de-faire singuliers ? Cette place, ensuite, comment lui donner un sens *avec* les autres : comment rendre sa présence lisible, et en fin de compte légitime au sein d'une société urbaine particulière, *a fortiori* lorsque l'on se situe sur la coupure entre plusieurs mondes sociaux ? Comment, enfin, accueillir cette place urbaine au sein d'un récit signifiant de sa propre vie ? Par quels types de récit la mettre en forme : un récit initiatique ? une épopée ? un aboutissement... ou un drame absurde ? Au-delà du récit, par quel type de *medium*, par quelle forme de langue est-il possible d'acquérir pour soi-même, pour les autres, une certaine intelligibilité de son expérience urbaine ? Ces trois plans d'analyse – le spatial, le social, le sens –

sont noués ensemble de façon transversale tout au long de ma réflexion. Le spatial, par son caractère visuel notamment, constitue un chemin heuristique pour formuler des questions sociales. Le social, observé le plus souvent à l'échelle des interactions quotidiennes, conduit à des apories qui exigent un travail de mise en signification de la part des veilleurs. L'élaboration du sens – l'activité symbolique et imaginative des veilleurs – s'incarne en retour dans les pratiques concrètes de l'espace et les interactions sociales.

Afin de mener ce travail, j'ai recours à un arc argumentatif : une sorte de courbure comme méthode, soutenue par trois segments. Le prisme d'entrée de la sécurité quotidienne à Nairobi (i.) me permet d'identifier des vies aux prises avec une condition particulière : les vies abandonnées des veilleurs (ii.). Ces veilleurs, dont je tente de saisir – par leurs corps, par leurs pratiques, par leurs imaginaires – toute la complexité de la place en ville, me conduisent alors vers un questionnement plus général : comment dire, comment écrire une expérience urbaine, *a fortiori* une expérience placée sous le sceau de l'incertitude (iii.) ?

#### *Un prisme d'entrée : la sécurité quotidienne à Nairobi.*

Le premier segment de l'arc est donc la sécurité quotidienne à Nairobi. Pourquoi partir de là ? Tout simplement en raison d'une sorte d'étonnement empirique qui me saisit dès mes premiers contacts avec la ville. Cet « objet sécuritaire » constitue une sorte de frottement, en ce qu'il touche directement ma façon de naviguer au sein de l'espace urbain. Il entrave mes déplacements, me fait choisir telle route plutôt qu'une autre, me soumet à des situations d'attente et de contrôle. Parallèlement, il m'invite à un premier mouvement de réflexivité : dans certains cas, ma position d'homme blanc occidental m'ouvre l'accès à certains lieux très sécurisés, tandis que mes compagnons de terrain sont contraints de rester à la porte ; dans d'autres, l'inverse se produit (la visite de certains quartiers « chauds », où je suis une cible trop visible). En 2012, lors de mon premier terrain de Master, puis en 2015, lors de mon premier terrain de thèse, le paysage sécuritaire de Nairobi me frappe avec une acuité particulière : partout des grilles, des portes, des portiques, des enceintes barbelées et électrifiées, des sas, des plots de type « anti-bélier ». Des fouilles au corps pour rentrer dans les centres commerciaux. Des barrages routiers, de nuit, sur les grands axes de circulation. Dans les quartiers de bidonville, à Kibera notamment, où j'ai réalisé mon premier terrain de recherche sur les pratiques festives, les aménagements sécuritaires ne sont pas en reste :



tessons de bouteille sur les murs en torchis, portes en tôles et grillages de fortune fermant les quartiers la nuit. Pour un jeune Français n'ayant pas ou peu voyagé dans les métropoles des Suds, ce cloisonnement sécuritaire de l'espace ne fait pas encore partie du sens commun de ce que peut signifier une ville. Davantage encore que les aménagements, ce sont les corps qui attirent mon attention : ceux des gardiens et des gardiennes de sécurité, appelés génériquement les *askaris*<sup>3</sup> (les « soldats » en swahili), en poste aux portes des résidences fermées, aux entrées des centres commerciaux, devant les restaurants, aux seuils des ministères. Des centaines, des milliers de corps surveillant la ville, à chaque coin de rue. J'écris « corps » et non pas « individus », car ce sont les postures corporelles qui m'ont d'abord frappé : des postures très droites, au garde à vous, ou au contraire des postures avachies, recroquevillées. Mon regard de géographe n'est pas anodin dans ce processus d'étonnement. La géographie est historiquement une discipline visuelle, nouée à la pratique du terrain, qui se saisit de l'observation de l'espace comme un chemin heuristique pour penser les phénomènes sociaux (Claval 2013). Ce « régime scopique » de la géographie classique a depuis fait l'objet d'un travail de déconstruction, dénonçant la prétendue neutralité de l'œil comme moyen de refoulement des questions relatives au positionnement du chercheur sur le terrain (Volvey 2017). Des travaux en méthodologie visuelle ont notamment évoqué une certaine fabrication de l'œil, parfois appelée *visualité* : nous voyons d'abord ce qu'on nous a appris ou conditionné à voir (Foster 1988 ; Rose 2001). La mienne s'explique en partie par mon premier travail de recherche, sur les processus de sortie de la rue des personnes Sans Domicile Fixe à Lyon (2011). Suite à ce regard liminaire, j'ai développé une attention particulière pour ceux qui en ville ne bougent pas, ou plus exactement qui ont l'air de moins bouger que les autres. Ceux qui restent immobiles au coin d'une rue et dont l'immobilité frappe d'emblée d'un voile de suspicion (dangereux ? paresseux ? indiscrets ? marginaux ?) À Nairobi, j'ai pu retrouver des formes équivalentes, des sortes de *statismes similaires* : des corps immobiles, parfois usés, fatigués, des corps « pieds de grue », tenant les murs. Ce sont ces corps qui ont initialement guidé mon regard.

Mais il y a plus qu'un simple étonnement empirique. La notion de « sécurité » constitue un point de départ théorique intéressant, notamment du fait de son ambivalence. D'une part, le souci de sécurisation de la vie urbaine conduit au cloisonnement des espaces et des populations (Davis 1998 ; Soja 2000 ; Graham 2010). La sécurité, comme préoccupation sincère ou comme prétexte,

---

<sup>3</sup> Pour le confort de la lecture, ce terme n'apparaîtra plus en italique dans le texte.

contribue au fait que certaines catégories de population ne se côtoient pas, ne se croisent pas, que certains lieux sont filtrés, retranchés ou tout simplement tenus hors de l'expérience tangible de certains indésirables. De manière générale, la sécurité présuppose un certain retranchement des populations autour de la figure du Soi (le Connu, le Familier). Pourtant, un second principe semble soutenir la notion, celui-ci beaucoup moins explicite dans la littérature : la sécurité est une puissance de l'imagination. Sécuriser, ce n'est pas simplement se replier sur soi, c'est aussi projeter l'Autre au sens cinématographique du terme. Sécuriser, c'est aussi s'imaginer – peut-être pour de mauvaises raisons – comment les gens de l'autre côté du mur vivent, ce qu'ils désirent, ce qu'ils consomment, où ils habitent, quelles sont leurs moralités, en quoi ils croient, d'où ils viennent, quels sont leurs déplacements, s'ils ont ou non des attaches, etc. Du point de vue de la coupure, ce double mouvement semble être un bon point de départ : se couper de l'autre et en même temps, d'un geste paradoxal, tenter de le fixer par l'imagination.

#### *De la sécurité aux figures des veilleurs*

Le deuxième segment de l'arc dérive directement de ma volonté d'ancrer ce travail au sein d'une géographie du quotidien et du micro-local. Ceci ne signifie ni une intention de se couper des échelles métropolitaines, nationales ou globales, ni une négligence des processus longs, structurels, qui concourent à l'explication des phénomènes urbains. Empruntant en partie mon positionnement au courant anglophone des *Feminist Geopolitics* (Mountz et Hyndman 2006 ; Pain et Smith 2008 ; Fluri 2011), je considère à mon tour que les échelles des situations micro-locales, les échelles du corps, celles de l'intime, ne constituent pas les simples réceptacles de phénomènes structurels plus larges (le néolibéralisme, les inégalités postcoloniales, les grandes lignes de force géopolitiques, etc.), mais apparaissent comme les creusets où s'affrontent et se forment ces phénomènes. En cela, ce travail fait écho à l'appel de Daniel Goldstein (2005) voilà un peu plus de dix ans, plaidant pour une approche de la sécurité qui ne serait pas simplement celle des discours et des appareils légaux, mais celle d'une approche anthropologique informant les vies quotidiennes singulières au cœur des dispositifs de sécurité.

Je me suis donc intéressé principalement à deux catégories d'acteurs quotidiens de la sécurité à Nairobi. La première regroupe les askaris, c'est-à-dire les gardiens de sécurité privée aux portes des ensembles résidentiels fermés de la ville. La seconde rassemble les groupes de

jeunes (*youthgroups*<sup>4</sup>) négociant auprès des autorités leur légitimité à assurer la sécurité et le maintien de l'ordre au sein de micro-territoires dans les quartiers de bidonville. Je détaillerai par la suite le choix de ces populations, qui permettent de mettre en perspective un certain nombre de différences, tant dans l'exercice du métier que dans la conduite de la vie quotidienne : l'activité individuelle et l'activité collective, la sécurité informelle et la sécurité formelle (l'une n'étant pas toujours celle que l'on croit), le travail au sein de son propre quartier et le travail loin de ses attaches résidentielles. J'ai choisi de qualifier ces deux groupes sous un même nom : celui de « veilleurs », pour le double sens qu'il propose. D'une part, ces acteurs – askaris comme *youthgroups* – veillent au quotidien sur la ville, d'autre part ils sont eux-mêmes aux prises avec une forme de vie en suspens. Les pesanteurs structurelles, leur position de subalterne, pour certains leur situation entre-deux âges, l'incertitude du quotidien, l'immobilisme des projets : tous ces éléments concourent à les maintenir dans un état de *veille*, en attente d'une autre vie.

Ces figures sécuritaires du quotidien sont intéressantes en ceci qu'elles semblent vivre sous la coupe de forces contraires, évoquées un peu plus haut. Les veilleurs sont proprement ces figures *abandonnées*, situées sur le fil de la coupure sécuritaire : d'une part, ils protègent l'entre-soi, ils sont « dedans » (ils font partie de la communauté, du village, de la famille, de la résidence) ; d'autre part, c'est bien sur eux en premier lieu que se trouve directement projetée la figure inquiétante de l'Autre (qui me dit que mon gardien n'est pas un voleur ? Après tout, il vient lui aussi des bidonvilles. Qui me dit que ces petits jeunes en bas de chez moi ne sont pas aussi des criminels ? Après tout, ils en ont les codes et les apparences). Ce phénomène qui consiste à livrer des individus à l'incertitude d'une position « un coup dedans, un coup dehors » permet de resserrer la réflexion autour d'une série de questions concrètes :

- Lorsque l'on est veilleur, à l'image de Félix et de sa rivière où « certains nagent, d'autres se noient », comment faire l'expérience de l'inégalité en ville, y compris celle de l'inégalité la plus flagrante – l'inégalité devant la mort ? Comment accepter de prendre des risques, de mettre en jeu mon intégrité physique pour cet autre qui ne fait pas partie de mon monde et me maintient à distance ? Et pour reprendre une parole d'un de mes enquêtés : « Si je

---

<sup>4</sup> Comme pour le terme « askari », ce mot n'apparaîtra plus en italique désormais.

prends soin d'eux, alors qui prend soin de moi<sup>5</sup> ? » Comment donner du sens à cette situation ?

- Lorsque l'on est veilleur, comment faire l'expérience du temps long en ville ? Comment concilier d'une part cette représentation commune d'une ville comme creuset des opportunités et des ascensions individuelles, et d'autre part cette réalité quotidienne d'un temps long, monotone, répétitif, où les projets, les désirs et les espoirs semblent peu à peu s'engluer ? Comment concilier du point de vue du sens ce temps ressenti du quotidien et ce temps imaginé, mis en récit, d'une vie qui avance, qui doit avancer ? Plus prosaïquement, mais l'image est parlante : comment avance-t-on dans sa vie quand on reste toute la journée devant une porte ?
- Lorsque l'on est veilleur, enfin, comment lier ensemble de façon intelligible des lieux distincts, certains tangibles, d'autres imaginés ? Pour les askaris, comment se penser, puisque leur condition l'exige, tout à la fois travaillant dans les beaux quartiers de la ville, résidant dans les quartiers de bidonvilles, et attachés par leurs liens familiaux, leurs projets ou leur nostalgie à l'espace lointain du village ? Pour les membres des youthgroups comment donner du sens aux lieux en dehors de ce monde en soi qu'est le monde du bidonville : l'exil au village pour mauvaise conduite, la prison, les séjours en tant que travailleurs migrants à l'étranger ? De ces lieux *au-dehors*, comment en revenir ? Comment les rendre lisibles et légitimes aux yeux des autres ? Pour tous, comment tisser de façon intelligible – y compris de façon très concrète – cette constellation de lieux ?

### *Construire des « intelligibilités partageables<sup>6</sup> »*

Le troisième segment de l'arc correspond sans doute à l'ambition la plus expérimentale de ce travail. De ces tentatives, souvent individuelles, parfois collectives, de donner du sens à une condition urbaine particulière, que peut-on en savoir ? Comment peut-on les dire ? Comment peut-on les écrire ?

---

<sup>5</sup> “*I take care of them, but who takes care of myself?*”, entretien avec Jackson, 15 février 2016.

<sup>6</sup> Olivier de Sardan 2008.

Les paroles des veilleurs, puisqu'elles soulignent des apories de l'expérience urbaine, ne se fondent pas aisément au sein de la langue rationnelle, ordonnée, cohérente, continue, chronologique, de la langue du chercheur. Elles se donnent par fragments, soulignent des incohérences, mettent parfois sur le même plan l'expérience concrète et celle de l'imagination. Ce travail repose sur un « malgré tout », identifié par Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008), autrement dit l'hypothèse qu'il puisse exister, malgré cette discordance des langues entre le chercheur et ses enquêtés, des sortes « d'intelligibilités partageables » (p. 9). Dès lors, la question de l'intelligible n'appartient plus seulement aux veilleurs, elle est affaire de co-construction : jusqu'à quel point le chercheur peut-il faire preuve de souplesse dans sa langue afin de rendre possible ce partage ? Des travaux récents en géographie ont permis de souligner l'importance des méthodes créatives dans le processus de construction des savoir partagés, que ce soit par l'intermédiaire de l'image et du film (Buire 2011 ; Memoli *et al.* 2017), de la cartographie créative (Mekdjian 2016) ou de la poésie (Eshun et Madge 2012 ; De Leeuw 2017). Mon travail s'inscrit à la suite de ces tentatives stimulantes, en développant une méthodologie de création poétique auprès des veilleurs de Nairobi. Sur le terrain, avec les veilleurs, nous avons cherché – le plus souvent à deux – à construire une langue poétique commune au cours d'ateliers réguliers. Les productions poétiques issues de ces ateliers ne sont pas à comprendre comme des *moyens* de collecter des informations, qu'il s'agirait ensuite de traduire dans la langue du chercheur. Elles constituent en elles-mêmes un résultat de ce travail de recherche, en ceci qu'elles questionnent de façon réflexive nos façons d'écrire et de produire de la connaissance géographique aujourd'hui. Avec qui écrit-on<sup>7</sup> ? Pour qui écrit-on ? Et sous quelles formes, qui puissent être partageables, valorisables par un cercle plus large que notre petit cénacle académique ? On en revient, cette fois, à l'intelligibilité de nos propres pratiques : comment devons-nous comprendre ce que nous faisons ?

---

<sup>7</sup> J'entends ici « écrire » au sens large : c'est-à-dire mettre en forme de la connaissance par l'intermédiaire d'une certaine langue (poétique, artistique, littéraire, mathématique, etc.).

## II. Nairobi, un terrain à la croisée des imaginaires

Pourquoi, au juste, avoir choisi Nairobi comme terrain de recherche ? Ou plus exactement, à l'heure des recherches multi-situées et des terrains transnationaux, pourquoi *seulement* Nairobi ? Ce choix, j'en conviens, laisse planer le spectre doucement suranné de la monographie... En faisant le pari d'un regard ethnographique porté sur le quotidien et le micro-local, cette orientation vers un terrain relativement restreint m'a paru nécessaire. Nécessaire, aussi, au regard ce que je suis lorsque j'arrive en février 2015 pour mon premier terrain de recherche : un jeune chercheur occidental ignorant presque tout du « mode d'emploi » de la ville : comment on s'y déplace de façon intelligente, comment on s'y fait comprendre, ce que signifie telle ou telle situation, telle ou telle salutation, etc. De sorte que pour acquérir une certaine « densité » ethnographique (Geertz 1998) de ce qui se joue de façon discrète autour de moi, il faut du temps... et une certaine immobilité. *A fortiori* auprès d'une population – les veilleurs – elle-même aux prises avec une immobilité quotidienne. Aussi, pour parvenir à effleurer les différents niveaux de salutation (les salutations sincères, les salutations suspicieuses, les salutations moqueuses...), les uniformes qui subrepticement circulent de main en main, les petites tactiques quotidiennes, les noms des membres des youthgroups variant d'une année sur l'autre, en bref, toutes ces petites choses qui bougent quand rien ne semble bouger, il faut apprendre, soi-même, à rester immobile. De même pour la méthode de création poétique, qui exige « qu'on y revienne » : tisser avec mon interlocuteur un lien sur le temps long afin de procéder par petits ajustements.

J'ai choisi Nairobi parce que je suis attaché à cette ville. Sans doute l'ai-je découverte, il y a huit ans maintenant, lors d'un stage de terrain organisé par l'IFRA Nairobi (février 2010), comme une part d'exotisme, une forme d'excitation, un petit morceau d'aventure. Ce sont probablement de mauvaises raisons pour choisir son terrain, mais ce sont des raisons sincères. Et ceci ne signifie pas que l'on n'en revient pas. Aujourd'hui, de façon rétrospective, Nairobi me semble être un choix intéressant pour deux raisons : d'une part, c'est une grande métropole qui apparaît comme une « tête de pont » de l'ensemble régional est-africain, d'autre part, c'est une société urbaine qui paradoxalement présente des signes symptomatiques d'une sorte d'inquiétude collective.

Capitale de la seconde puissance économique d’Afrique de l’Est<sup>8</sup>, régulièrement citée par la presse comme un *hub* de l’innovation, métropole régionale parmi les plus prisées des investisseurs internationaux (Ernst & Young 2017), Nairobi s’auréole d’un certain optimisme – du moins du point de vue des représentations médiatiques. Des paysages de grands buildings en centre-ville, des classes moyennes émergentes à qui l’on prédit un destin prometteur, des *malls*<sup>9</sup> qui fleurissent en périphérie, des projets titanesques financés par les investissements chinois (à l’image de la nouvelle ligne ferroviaire Nairobi-Mombasa, inaugurée en mai 2017), l’émergence rapide de nouveaux services urbains : ces signes visibles semblent esquisser les contours d’une métropole innovante, créatrice de richesses et synonyme d’accession à une vie meilleure. Cette représentation d’une ville chargée de promesses bat assurément son plein, y compris pour ceux qui n’ont pas les moyens d’y accéder. Aussi Nairobi est-elle parallèlement un réceptacle majeur des migrations régionales et la métropole des bidonvilles parmi les plus grands d’Afrique subsaharienne ; une réalité tout aussi médiatisée, mais selon d’autres canaux : les différents rapports des ONGs et des grandes institutions internationales, les reportages télévisés et... les travaux universitaires. Les différents mondes urbains de Nairobi ne sont pas simplement ceux de n’importe quelle ville fragmentée : du fait de leur hypermédiatisation, ils sont particulièrement iconiques en termes d’imaginaire. Cette dernière caractéristique – la friction des clichés – m’a semblé intéressante pour nourrir une réflexion à propos d’une population précisément située sur le fil de la coupure entre plusieurs mondes.

Nairobi s’ancre dans une histoire récente particulière – celle du Kenya postcolonial – qui présente certains signes tangibles d’une *histoire inquiète* : tout à la fois tendue vers un imaginaire de progrès et sans cesse ramenée aux spectres du passé. Inquiète, d’abord, parce qu’elle n’a jamais tout à fait résolue les ambiguïtés de l’héritage Mau Mau<sup>10</sup> et du processus d’indépendance (D. M. Anderson 2005) : la question du choix d’un régionalisme fédéral (*majimboism*) aussitôt étouffée

---

<sup>8</sup> Source : Banque Africaine de Développement, 2018. URL : <https://www.afdb.org/fr/countries/east-africa/kenya/>. Consulté le 13 septembre 2018.

<sup>9</sup> Centres commerciaux et de loisirs.

<sup>10</sup> Voir la brève chronologie de l’histoire du Kenya en annexe.

par l'idéologie nationaliste du parti unique KANU<sup>11</sup>, avec elle, la question de l'équilibre politique entre les différentes communautés ethniques, la question, enfin, de la justice foncière entre ces communautés. Sous le régime du président Daniel arap Moi (1978-2002), successeur du père fondateur Jomo Kenyatta, s'ouvre le temps d'une sorte de « désillusion postcoloniale » (Varma 2012) : une forme d'autoritarisme au service d'un État prédateur, consolidant toute une palette de pratiques encore présentes à des degrés variables dans la vie politique contemporaine (clientélisme, corporatisme, arrestation ou élimination d'opposants politiques, trafics occultes) (Maupeu 2012). Aujourd'hui, cette histoire politique encore marquée par la violence – les violences post-électorales de 2007-2008 demeurent un épisode profondément traumatique – semble, à défaut de se répéter, bel et bien « bégayer » (Thibon 2013). Certes, des changements socio-politiques augurent de nouvelles pratiques : l'hypothèse, par exemple, d'une classe moyenne émergente moins encline au vote ethnique, ou le *soft power* des nouvelles Églises (Maupeu 2013). À l'image du terrorisme islamiste, des menaces émergentes concourent à rebattre les cartes de l'identité kenyane. Pourtant, le même sursaut de pratiques historiquement ancrées se fait jour de manière régulière (fraudes, clientélisme, intimidation, comportements prédateurs de la classe dirigeante, etc.). Aussi faut-il comprendre la société urbaine de Nairobi à la lumière de ce contexte. Si son histoire n'est pas strictement superposable à l'histoire du pays, la capitale kenyane demeure néanmoins ce creuset où s'observent des inquiétudes croisées : celle de la possibilité de la violence politique (les zones urbaines et en particulier Nairobi ont constitué une partie notable des théâtres de violence en 2007-2008, voir Calas 2008), celle de la persistance des fraudes et des pratiques prédatrices (accaparement de terres publiques par la classe dirigeante, déguerpissement des pauvres), celle enfin de la menace terroriste, inscrite au cœur d'une ville encore traumatisée par l'attentat du centre commercial West Gate en septembre 2013<sup>12</sup>.

Cette histoire inquiète est également à comprendre au regard des contradictions socio-culturelles qui animent une société urbaine en contexte postcolonial. Celles-ci s'étendent à plusieurs domaines de la vie sociale : parmi d'autres exemples, la jeunesse et l'insertion dans la vie professionnelle, la construction des identités de genre, ou encore l'expérience de la violence

---

<sup>11</sup> KANU : Kenya African National Union. Parti de l'indépendance kenyane, fondé en 1960, notamment par le Père de l'Indépendance Jomo Kenyatta. Moins d'un an après l'indépendance du 12 décembre 1963, la KANU devient le seul parti de la vie politique kenyane jusqu'aux premières élections multipartites de décembre 1992.

<sup>12</sup> Voir la brève chronologie de l'histoire du Kenya en annexe.



en ville. À la jeunesse, la métropole postcoloniale propose d'emblée un certain imaginaire de la modernité occidentale, de la réussite et de l'argent facile (Comaroff et Comaroff 2010). Nourrie de cet imaginaire, la jeunesse de Nairobi se heurte néanmoins à la vie chère, à la hausse continue des prix du foncier (contrariant les projets d'acquisition d'un logement ou d'un terrain à soi) et à la faiblesse des offres d'emploi, y compris pour ceux qui ont un diplôme. Aussi, une partie de cette jeunesse se trouve plongée dans le désœuvrement, soumise à une vie de petites combines érigée en culture urbaine singulière (la "*hustler life*", voir Thieme 2016), voire criminalisée par l'imaginaire public. Cette situation a bien évidemment des conséquences sur la construction des identités de genre. La métropole postcoloniale produit une jeunesse masculine angoissée, dans un contexte où il devient de plus en plus difficile de s'affirmer en tant que "*provider*" (celui qui survient aux besoins de sa famille), figure stéréotypée de la masculinité au Kenya. En réponse à cette angoisse, des réactions violentes envers la construction d'un genre féminin « occidentalisé » se font jour. En témoigne, par exemple, l'agression d'une jeune femme en minijupe par un groupe d'hommes à la descente d'un bus en novembre 2014, à l'origine de la campagne emblématique "*My Dress, My Choice*", vaste mobilisation nationale en faveur de l'émancipation des femmes. L'expérience de la violence en ville, enfin, fournit un autre angle d'approche des contradictions de la société urbaine postcoloniale. Depuis les années 1990, un important travail, mené par plusieurs acteurs issus de la société civile (ONG militantes en faveur des droits de l'homme, Églises évangéliques), a contribué à forger une population mieux informée, tant à propos de ses droits que de l'importance de la paix intercommunautaire. Ce travail se heurte néanmoins à la persistance de certaines formes de violence depuis des décennies : la violence policière extrajudiciaire à l'encontre des jeunes hommes issus des quartiers pauvres (Stapele 2016) ou l'instrumentalisation régulière de milices de jeunes en période électorale (Anderson 2002 ; Maupeu 2002, 2012).

Ainsi Nairobi se présente, en tant que métropole, en tant que société urbaine, comme un terrain jouant sur des registres contraires : les clichés renvoyés dos à dos des buildings et des bidonvilles, un optimisme moderniste et une inquiétude postcoloniale, des classes moyennes émergentes et une jeunesse plongée dans un immobilisme précaire, des identités de genre brandies à proportion qu'elles sont menacées. C'est sur ce terrain aux imaginaires puissants que j'ai choisi de m'intéresser aux veilleurs : des hommes et des femmes souvent jeunes, auxquels on impose

tout à la fois un paraître viril (« être soldat ») et une forme de désœuvrement, circulant entre plusieurs mondes, et eux aussi soumis à l'incertitude de leurs identités et de leurs projets.

### III. Le plan de la thèse

J'ai évoqué un peu plus haut les trois segments de l'arc qui soutient mon travail : une entrée par la sécurité comme mode de gouvernement de la ville, une attention aux figures urbaines particulières – les veilleurs – que ce mode de gouvernement contribue à produire, enfin, une réflexion sur les conditions d'intelligibilité et de parole de ces figures.

Les sept chapitres qui structurent ce travail tentent chacun d'intégrer, à des degrés divers, ces trois segments de ma réflexion. Ils convoquent de façon nécessaire des références théoriques empruntant à une grande diversité de champs disciplinaires : la géographie, bien sûr, mais aussi l'histoire, la philosophie, les sciences politiques, la sociologie, l'anthropologie et la théorie littéraire. Chacun de ces sept chapitres convoquent une ou deux notions majeures, longuement développées : la fragmentation urbaine (chapitre I), la sécurité et l'abandon (chapitre II), les mondes en miroir (chapitre III), la poésie et le mineur (chapitre IV), le jeu quotidien (chapitre V), l'attente et la place (chapitre VI), le signe et la violence (chapitre VII). Ainsi, mon effort théorique se prolonge tout au long de ma réflexion, par une volonté d'ajuster de façon inductive mon cadre d'analyse aux différents objets et échelles de mon observation ethnographique. À ces références majeures s'articulent des références mineures (par l'utilisation que j'en fais), *ad hoc*, souvent éclectiques, parfois surprenantes. Celles-ci ne revêtent pas la même importance au sein de mon canevas théorique, mais sont néanmoins utiles par leur puissance d'évocation ou leur capacité à préciser ponctuellement tel ou tel mécanisme de l'argumentation.

Les deux premiers chapitres de ce travail peuvent être inclus au sein d'un même mouvement de construction théorique et empirique de mon objet de recherche : les veilleurs de Nairobi, comme figures urbaines abandonnées. Le premier chapitre, intitulé « Nairobi, où les coupures passent au milieu des vies », s'attache à décrire le contexte socio-historique de la ville où j'ancrage ma réflexion. Il s'agit notamment de préciser ce que l'on peut entendre aujourd'hui par le qualificatif de « ville inquiète » à propos de la capitale kenyane, en recontextualisant cette inquiétude dans son histoire

coloniale et postcoloniale. Nairobi n'est pas simplement une ville fragmentée, au sens où elle se donnerait sous la forme d'une collection de mondes urbains disparates et déconnectés. Cette fragmentation opère – et c'est l'argument principal de ce premier chapitre – jusqu'au cœur des vies citadines. À l'échelle des individus ou des groupes, cette « coupure » des vies s'expérimente à travers la fragilisation d'un triple lien : spatial (éclatement des lieux de référence identitaire), social (sentiment angoissant d'être livré à soi-même), et intellectuel (difficulté de se rendre intelligible sa propre navigation entre des mondes urbains discontinus). Cette fragilisation du triple lien est à l'origine d'un sentiment d'inquiétude propre à l'expérience urbaine de Nairobi. Elle appelle une réaction : la rigidification à différentes échelles des contours entre les figures du « Familier » et de l'« Étranger ». Cet appel sourd en faveur d'une telle *mise en silhouette* est l'un des soubassements, sinon le principal, de la forte demande sécuritaire dans tous les quartiers de la ville. Partant de ce constat empirique – une demande sécuritaire omniprésente à Nairobi –, le deuxième chapitre, intitulé « Sécuriser la ville, ou la production de l'abandon », a pour ambition d'explicitier le passage théorique de la sécurité comme mode de gouvernement de la ville à la nécessaire production de figures urbaines abandonnées, *les veilleurs*. À partir d'une assise empruntant à l'histoire philosophique du concept de sécurité, je fais le choix de définir la sécurité comme une *puissance* de gouvernement permettant de générer des figures de fiction antagonistes : le Familier et l'Étranger, le Territoire sanctuaire et l'Espace-sauvage, la Norme et le Hors-norme, le Rassurant et le l'Inquiétant. L'apport de ma réflexion consiste à formuler l'hypothèse suivante : pour que ces figures de fiction puissent être performatives, elles nécessitent une figure-tierce, une sorte de « clé de voûte » qui ne soit proprement ni tout à fait familière ni tout à fait étrangère. Cette figure qui incarne la démarcation, c'est celle du *veilleur* : tout à la fois *saisie* dans un « dedans » et *dessaisie* dans un « dehors », soumise à des représentations contraires (« le soldat fidèle qui garde » vs. le « rôdeur pauvre qui guette »), et abandonnée à cette condition incertaine.

Les troisième et quatrième chapitres présentent tous deux une coloration méthodologique, mais ne peuvent se réduire à cette seule dimension. De manière générale, ils proposent chacun une manière de saisir de façon *oblique* la condition des veilleurs. Le troisième chapitre, intitulé « Des mondes en miroir », situe ce caractère oblique sur le plan de l'observation ethnographique. Il me permet d'introduire mes deux populations principales de veilleurs : les gardiens de sécurité privée (askaris) aux portes des résidences de la ville planifiée, et les jeunes vigilants (youthgroups) dans le bidonville de Kibera. Ces deux populations évoluent au quotidien dans des mondes urbains

distincts, qui ne se révèlent qu'en miroir : à la lumière l'un de l'autre. Afin de saisir le filigrane d'un monde particulier (son sous-texte, ses trous, ses présupposés, ses imaginaires), il faut paradoxalement orienter son regard à l'oblique, vers le monde d'à côté. À ces deux populations s'y ajoute une troisième – un groupe de femmes à Kibera – qui n'a pas exactement le même statut que les précédents. Ce dernier groupe vise à être davantage éclairant que lui-même éclairé, me permettant d'acquérir un regard oblique sur les deux premiers, essentiellement masculins dans leur composition et leurs représentations. Le quatrième chapitre prolonge cette réflexion en situant l'oblique non plus sur le plan de l'observation, mais sur celui de la parole. Constatant les faiblesses de la méthode « par récits de vie » auprès des veilleurs, il entreprend de contourner dans la langue ce caractère linéaire, cohérent, continu, chronologique que semble imposer le récit à la vie. Dès lors, afin de faire procéder une parole, l'enjeu consiste à penser les conditions d'une langue oblique, permettant de lier de façon plus fluide les temps, les lieux, les plans distincts de l'expérience immédiate et de l'imagination. Cette langue oblique, qui *dit sans nécessairement raconter*, c'est la poésie. En présentant une méthodologie de création poétique expérimentée avec les veilleurs, ce chapitre ne s'inscrit pas simplement dans le registre des *moyens*, mais présente déjà des résultats de recherche, en ce qu'il questionne directement nos façons de faire et d'écrire en sciences sociales.

Les cinquième, sixième et septième chapitres, enfin, peuvent être compris comme les étapes successives d'un cheminement vers la compréhension de la *place complexe* en ville ; autrement dit, le tissage signifiant des temps et des lieux par lequel les veilleurs se rendent leur condition intelligible. Ce cheminement constitue l'aboutissement logique des deux premiers mouvements : l'identification d'une population singulière (les veilleurs) (1), et la précision des formes ethnographiques et narratives par lesquelles celle-ci se laisse approcher (2). Le cinquième chapitre s'attache à analyser le quotidien des veilleurs, notamment sur le plan de la vie pratique. S'il n'évoque pas encore directement la notion de « place », il en pose néanmoins les jalons. Analysant les diverses sphères de la vie quotidienne – la vie professionnelle, les moments de sociabilité amicale, les trajets quotidiens, la gestion d'un budget, la vie dans la sphère domestique – il introduit la notion de « jeu » afin d'exprimer trois niveaux d'aménagement du quotidien : un aménagement de type tactique (s'offrir un jeu de latitude entre deux sphères de contraintes), un aménagement social (jouer un rôle), un aménagement de l'incertitude (jouer pour sémiotiser l'incertain). Le sixième chapitre, intitulé « Logiques de l'attente et construction de la place », change d'échelle

d'observation : non plus celle du quotidien, mais celle de la vie entière. Si au chapitre précédent la notion de « jeu » a permis de saisir un premier niveau de mise en signification de l'incertitude, à l'échelle de la vie, celle-ci semble moins pertinente. Les vies des vieillards sont fondamentalement des *vies en attente*, dans la mesure où elles se projettent dans d'autres lieux que ceux du quotidien, selon d'autres conditions que celles du temps présent, sans toutefois être certaines de pouvoir y accéder un jour. Ce sixième chapitre part de l'hypothèse que l'attente – une des caractéristiques de l'abandon – ne constitue pas simplement du temps en *suspens*, à même de paralyser les individus. Cette condition de l'attente, les vieillards s'en emparent de façon productive à travers l'élaboration, à l'échelle de la vie, d'une *place complexe* : un récit signifiant qui lie ensemble les temps et les lieux. Le septième chapitre, enfin, cherche à penser cette notion de « place complexe » non plus simplement au regard du temps ordinaire, mais au prisme du moment-acmé, en l'occurrence, l'expérience de la violence. Comment, lorsque l'on est vieillard, accueille-t-on de façon signifiante dans sa vie un épisode traumatique ? Ce prisme de la violence me conduit à préciser la notion de place complexe en y introduisant une distinction interne entre le *signe* et le *sens*. Cette distinction interroge non pas simplement « ce qui arrive à » ou « ce qui touche » l'individu en ville, mais les conditions de possibilité selon lesquelles il parvient – ou non – à en extraire une intelligibilité, au fondement de sa place.

# Chapitre I. Nairobi, où les coupures passent au milieu des vies

---

*C'est toujours cela qui m'attire, ce petit espace –  
l'être humain... Un être humain. En réalité, c'est là  
que tout se passe.*

Svetlana Alexievitch.

Ce premier chapitre traite de la coupure urbaine. Je la décris telle qu'elle m'est d'abord apparue : par le monumental et le minuscule. À Nairobi, le monumental de la coupure s'impose à l'œil de façon très immédiate : ce sont les murs, les grilles, les palissades, les barbelés, les portiques de sécurité aux entrées des centres commerciaux – tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, réintroduit un « artefact » de distance au sein d'une continuité (Amilhat Szary 2012). Le minuscule vient après. Il émerge sitôt que l'on pénètre au sein des intimités citadines. Peu à peu, au fil de mes rencontres, une chose me frappe tout particulièrement : les multiples coupures qui morcellent l'expérience urbaine de mes interlocuteurs. Ceux-ci, lorsqu'ils sont forcés – pour des raisons économiques, notamment – de naviguer entre plusieurs mondes urbains, ne franchissent pas simplement des frontières comme on le ferait d'un ruisseau. De part et d'autre, ils laissent des fragments d'eux-mêmes : ici, de la nostalgie, là-bas, du désir ; ici, une attache familiale, là-bas, une vie de solitude ; ici, la maîtrise des convenances, là-bas, l'embarras de l'étranger. Les individus ne *glissent* pas entre les mondes. Ils ne les quittent pas indemnes, pas plus qu'ils n'y pénètrent vierges. De sorte que pour certains, peut-être même un certain nombre, cette vie kaléidoscopique peut être objet de détresse.

Le premier mouvement de ce chapitre dresse un portrait de Nairobi au travers d'un prisme particulier : historiquement, et jusque dans la vie urbaine contemporaine, cette ville a signifié, pour ses habitants, la *fragilité du lien*. Celle-ci se déploie selon trois dimensions : fragilité du lien

spatial, fragilité du lien social et fragilité du lien intellectuel (saisir les événements selon une succession cohérente d'expériences). De fait, à Nairobi, ces trois liens sont remis en cause par la vie urbaine quotidienne, dessinant des citadinités morcelées, entre la ville et la campagne ou entre les différents espaces urbains.

Le second mouvement se concentre sur le sentiment d'inquiétude généré par la coupure de ce triple lien, notamment entre les différents fragments de la ville. Cette entrée dans la « ville inquiète » me permet de présenter Nairobi du point de vue spécifique de la sécurité : les différentes formes de violence et de criminalité en ville, les acteurs quotidiens de la sécurité, enfin, les différents paysages de la fermeture.

## I. Fragments de ville ou fragments de vie ?

Les récits historiques et littéraires de Nairobi ont tour à tour insisté sur deux versants de la vie en ville : son adaptabilité et sa fragilité (White 2000 ; Lonsdale 2006). Ils permettent notamment d'éclairer combien, pour la majorité des individus, l'arrivée puis l'installation à Nairobi signifient une certaine rupture de l'intelligible, notamment entre la ville et la campagne.

Aujourd'hui, tandis que les discours sur Nairobi portent davantage sur la fragmentation intra-urbaine, la dimension individuelle de la coupure est souvent laissée de côté. À l'évidence, la fragmentation est une notion trouble. Insistant sur les espaces qu'elle sépare, elle omet de préciser où, précisément, se loge la coupure. Ces vingt dernières années, les discours dystopiques se sont multipliés sur l'éclatement des espaces urbains (Koolhaas 1995 ; Davis 1998 ; Graham 2001 ; Murray 2017), tentant tour à tour de saisir et d'essentialiser des îlots de ville (la *gated community*, le ghetto, le *slum*...). D'autres travaux, quant à eux, ont approché la fragmentation par l'éclatement des paysages urbains, la multiplication des systèmes de gouvernance, la division de l'activité économique, et les formes sociales d'entre-soi que la vie urbaine tend à produire. Insistant sur ces approches, mais tentant de les compléter, ce premier mouvement tente de formuler une hypothèse : afin de saisir la portée du phénomène de fragmentation, l'œil doit descendre jusqu'à l'échelle de la vie individuelle. En d'autres termes, le concept de *vie*, déployé selon trois dimensions – le corps,

les pratiques quotidiennes, la puissance d'imagination – constitue le plus petit creuset où s'observe les déchirements liés à la fragmentation urbaine.

### A. Trois récits de la précarité citadine

À la fin des années 1930, l'anthropologue Bronislaw Malinowski témoigne à propos de Nairobi :

*[The place] is dominated by large European administrative buildings, banks, churches and stores. The white inhabitants go about their European business and live in a world almost untouched, on its surface, by Africa. (Malinowski 1938, cité dans Varma 2012, 76)*

C'est le premier fait que je voudrais retenir ici : la ville, historiquement, n'a pas été pensée pour les Africains. Bien que majoritaires dès l'entre-deux guerres, ceux-ci sont considérés par les autorités coloniales comme des citoyens de seconde zone, dont la présence n'est tolérée qu'à la marge, en creux de la ville planifiée. La citoyenneté africaine, d'emblée, se joue sur un mode précaire (Charton-Bigot, 2006). Cette précarité n'est pas le seul fruit d'une idéologie coloniale anti-urbaine ; elle est, en partie du moins, progressivement construite avec le concours des sociétés indigènes (Lonsdale, 2006). Elle semble procéder de trois récits conjoints. Le premier – le plus connu –, est celui de la planification urbaine coloniale et postcoloniale. Le second concerne l'histoire familiale et sociale des individus ayant tenté leur chance en ville. Le troisième, le moins tangible, est celui de la production de nouveaux imaginaires urbains par les néo-citadins, face à un environnement inconnu et largement inquiétant.

#### 1. « Déguerpir » ou laisser-faire : les ambiguïtés de la planification coloniale et postcoloniale

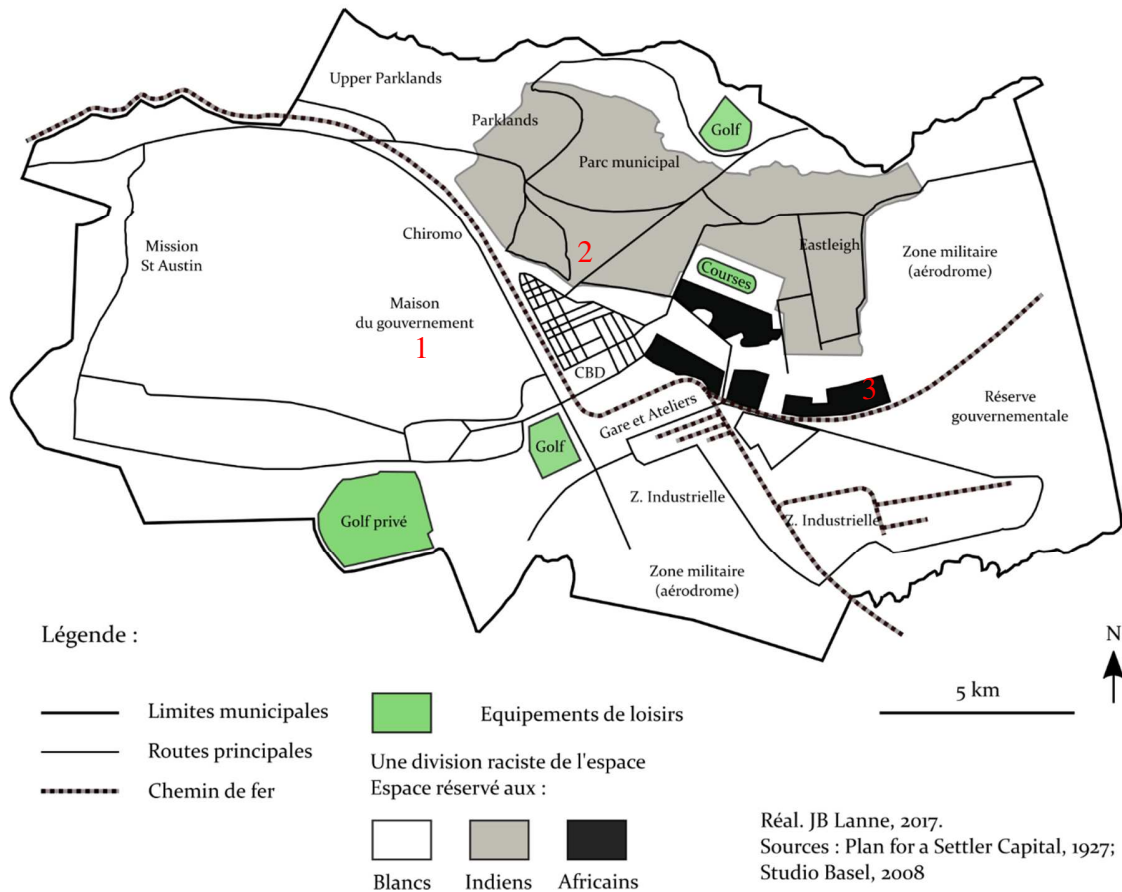
Le récit de la planification coloniale et postcoloniale est un récit à deux versants : une succession de politiques volontaristes et une attitude ambiguë de laisser-faire. Création *ex nihilo*, la ville est fondée sur un modèle colonial relativement classique, modèle « doublement fondateur » selon l'expression de Gustave Massiah et Jean-François Tribillon : « fondateur de villes et fondateur d'idées » (1988, 20). Le premier plan urbain de 1906, au nom évocateur (Plan For A



Railway Town), conjugue trois idéologies complémentaires : le fonctionnalisme lié aux besoins du train (production, stockage de matériel, avant-poste commerçant) ; la réforme hygiéniste du début du XX<sup>ème</sup> siècle ; enfin, la séparation raciste de l'espace. Le zonage de l'époque prévoit des espaces résidentiels européens dans un cadre aéré et verdoyant (voir Carte 1 et Figure 1 ci-dessous), des espaces d'entrepôts et des quartiers réservés aux travailleurs indo-pakistanaïens et aux vigiles (Rodriguez-Torres 1992, voir aussi Figure 2 ci-dessous). Aucun espace n'est envisagé pour les populations indigènes, et pour cause : les autorités coloniales adoptent une attitude méfiante vis-à-vis de la citoyenneté africaine, perçue tour à tour comme source de déviance sociale et creuset de la sédition. Seuls les travailleurs masculins sont tolérés, à titre temporaire, pour les besoins du fonctionnement urbain. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les politiques publiques ne pensent pas la présence des populations africaines en ville. Dans l'entre-deux guerres, la pression démographique des réserves rurales, conjuguée à l'accaparement de terre dans les White Highlands, draine un flux important d'Africains vers la ville (Charton-Bigot 2006). Ceux-ci investissent les espaces en creux de la planification. En 1948, le Master Plan for a Colonial Capital prend acte de la présence africaine en ville, en établissant un zonage contribuant *de facto* à l'idéologie ségrégationniste (Médard 2006). À cette date, 1/8 de la superficie est destinée aux Africains, 1/4 aux Indiens, tandis que le reste est attribué aux Européens. En 1944 pourtant, 60 % de la population est africaine, 30 % est asiatique et seulement 10 % est européenne. Au tournant des années 1950, Nairobi entre dans l'« âge moderne du modèle colonial urbain » (Massiah et Tribillon 2009 ; voir aussi Coquery-Vidrovitch 1993) : sur la base de nouveaux principes hygiénistes, les autorités coloniales commencent à mettre en place une politique de logements destinée aux Africains, notamment à travers la construction de divers lotissements à l'est de la ville, sur le modèle de la cité-jardin (quartiers de Kariokor, Jerusalem Estate, Donholm Estate, voir Figure 3 ci-dessous). À partir de 1963, les autorités postcoloniales, loin de lever l'ambiguïté, la déplacent sur d'autres terrains : il ne s'agit plus désormais de permettre un développement séparé des races, mais d'organiser le « confinement territorial des pauvres » (Médard 2006, 81) face à la multiplication des quartiers d'habitat illégaux. Le Development Plan de 1970 préconise plusieurs solutions : construction de nouveaux logements, assouplissement des normes de construction urbaines, distribution dans les bidonvilles de titres d'occupation temporaire. Parallèlement, – et c'est là toute l'ambivalence des autorités urbaines jusqu'à ce jour – des opérations violentes de déguerpissement ont régulièrement lieu contre des quartiers illégaux (à l'image de l'opération

« bulldozer » en 1988-1989 dans 75 zones de Nairobi) ou des secteurs d'activité liés au monde de la pauvreté (destruction de 600 kiosques illégaux en mai 1990 à la station Machakos, opérations anti-*hawkers*<sup>13</sup> en 1997, 2007, 2016).

## Nairobi, d'après le *Plan for a Settler Capital* de 1927.



Carte 1 : Nairobi selon le *Plan for a Settler Capital*, second plan directeur de la ville (1927). On remarque l'inégale emprise entre espaces blancs, espaces indiens, et espaces noirs (tolérés *de facto* à cette époque). Les numéros rouges font référence aux photographies ci-dessous. Source : Studio Basel, 2008.

<sup>13</sup> Vendeurs de rue.

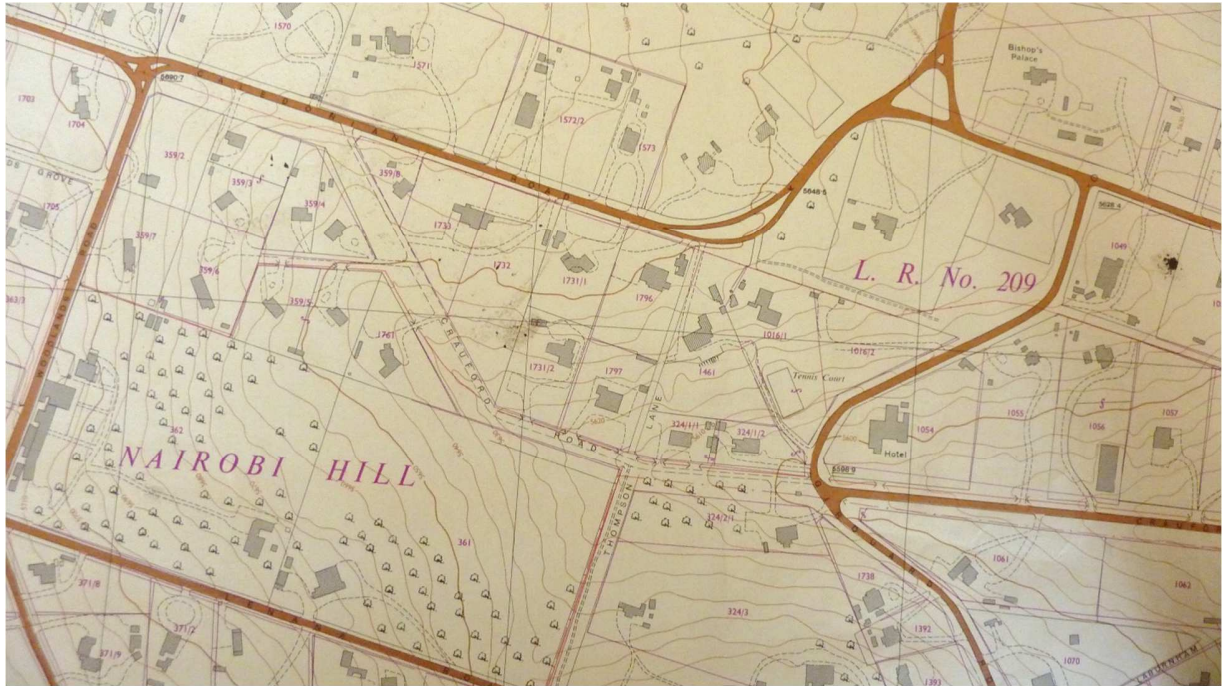


Figure 1 : Détail de l'actuel quartier de Kilimani (1), à Nairobi-Ouest, dans les années 1930. On peut remarquer la faible densité du tissu urbain, les plantations de café bordant les habitations et les axes routiers en construction. Carte non datée, antérieure à 1940 selon la notice de conservation. Echelle indisponible. Source : Archives Nationales du Kenya.

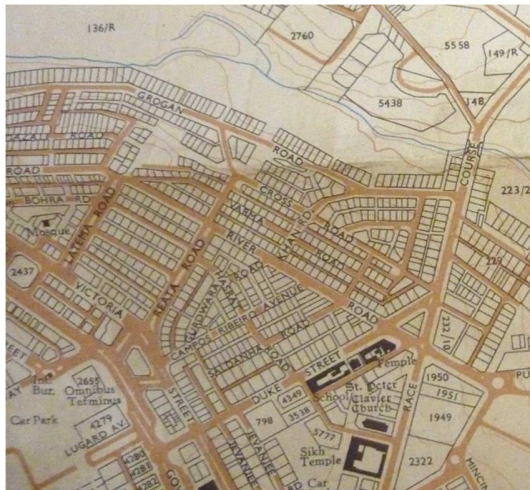


Figure 2 : Détail des quartiers centraux indo-pakistanaïsi à l'Est du centre-ville. On y observe la trame urbaine dense et géométrique, fruit d'une volonté de rationalisation urbaine. (2). Carte de 1959, 1/10 000. Source : Archives Nationales du Kenya.

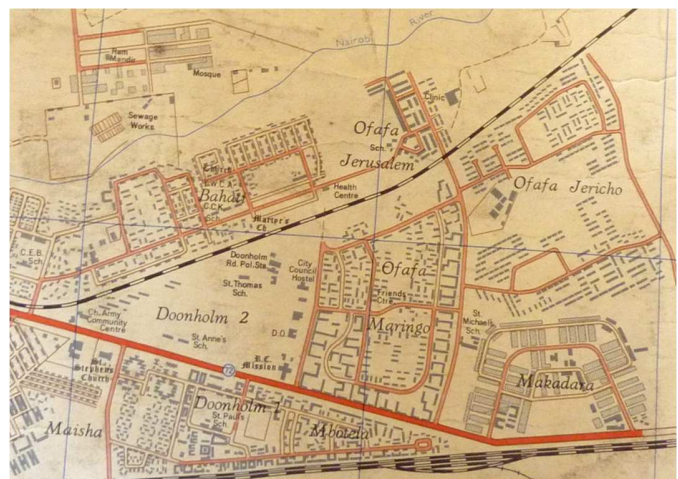


Figure 3 : Détail des lotissements construits à partir des années 1950 pour loger les populations noires, travailleurs du train, à l'Est de la ville (ici, Donholm, Jerusalem, Jericho) (3) Carte de 1964, 1/20 000. Source : Archives Nationales du Kenya.

## 2. *Le straddler* et la prostituée. Un récit du lien social en danger

Le second récit de la précarité citadine, enchevêtré au premier, est celui des liens familiaux et communautaires. Évoquant la vie urbaine dans le Kenya colonial, John Lonsdale part de ce constat : « Pour beaucoup de leurs habitants, ces villes étaient seulement des demi-sociétés. » (Lonsdale 2006, 25). De fait, la citoyenneté africaine a souvent été perçue comme un processus d'altération du lien familial et social. Ici, les méfiances se rejoignent. Pour la doctrine coloniale, la vie urbaine de l'indigène doit être transitoire afin de ne pas rompre avec son identité rurale, condition de son épanouissement (Gervais-Lambony 2003). Du monde rural, la ville est perçue comme le symbole de la perte d'identité et du désapprentissage des liens fondamentaux qu'entretient l'individu avec sa communauté morale (Lonsdale 2006). Ce récit de la mise en péril du lien (social et familial), moins rythmée par les faits, est assurément complexe à tracer. Sans doute peut-il s'approcher par le biais de ses stéréotypes, que John Lonsdale prend le temps de détailler. Deux figures urbaines typiques – l'une (plutôt) masculine, l'autre (plutôt) féminine – se dégagent. La première est celle du *straddler*. L'expression est de Michael Cowen et signifie littéralement : « avoir un pied de chaque côté » – équivalent anglophone du « un pied dedans, un pied dehors » proposé par Jean-Louis Chaléard et Alain Dubresson (1989) pour qualifier les attaches ambivalentes des citadins en Côte d'Ivoire. Le *straddler* désigne un travailleur urbain africain dont la famille est restée au village et qui, grâce à une partie du salaire versée chaque mois, espère préserver ses terres et se ménager ainsi la possibilité d'un retour à la vie paysanne. De fait, le *straddler* est sous la coupe d'une double menace : ici, en ville, où sa présence est menacée par les autorités urbaines ; là-bas, au village où son absence prolongée affaiblit son statut patriarcal et la garantie de ses possessions foncières. John Lonsdale note toutefois une évolution de cette figure vers les années 1950. A cette époque, les autorités coloniales envisagent pour la première fois l'installation des familles africaines en ville, à travers la construction de lotissements à destination des « salariés en cols blancs », employés administratifs ou ouvriers du train. Cette inflexion ne doit pas masquer une réalité sociale historique : pour un grand nombre de citadins, encore aujourd'hui, Nairobi est une expérience du partage de soi (entre deux espaces, entre deux sociabilités), souvent vécue sur un mode précaire. J'y reviendrai longuement par la suite. La seconde figure est celle de

la prostituée. Les trajectoires des *malaya*<sup>14</sup> de Nairobi offrent un regard divergent sur ce que peut représenter la distanciation des lieux et des liens en contexte urbain. Janet Bujra évoque ces femmes venues seules en ville, apparues dès les premières années du XX<sup>ème</sup> siècle à Nairobi, et parvenues à former progressivement une « *petty-petty* bourgeoisie » (Bujra 1975, 213, ses italiques). Dans leur cas, l'arrivée en ville est une opportunité d'affranchissement du contrôle familial et communautaire. La plupart louent des chambres individuelles dans les premiers quartiers africains et accèdent peu à peu à la propriété. Dans les années 1970, 70 % des femmes propriétaires à Pumwani, le plus ancien quartier africain de Nairobi, ont acquis leur bien en travaillant comme prostituées. Bujra insiste sur la respectabilité que parviennent à acquérir les *malaya* auprès des citadins africains, n'étant pas astreintes aux mêmes impératifs moraux que les femmes du village. Elles accèdent à la propriété, forment des foyers matriarcaux et transmettent leurs biens selon des lignées féminines. La coupure des liens communautaires, dans ce cas, constitue un acte d'émancipation.

### 3. Une ville qui suce le sang ? La citadinité comme mise à épreuve de l'intelligible

Les prostituées de Nairobi permettent de faire le lien avec le troisième récit que je voudrais évoquer ici, celui des imaginaires urbains. Dans son ouvrage *Speaking with Vampires* (2000), Luise White s'attache à un travail très fin d'analyse des rumeurs africaines apparaissant dans le contexte des villes coloniales est-africaines, dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. Elle identifie notamment un genre à part : les histoires de vampires. Dans plusieurs villes est-africaines (Kampala, Nairobi, Mombasa, Dar es Salam notamment), on raconte, suivant les versions, que les pompiers, les policiers, les médecins coloniaux ou les inspecteurs sanitaires sont littéralement des vampires qui tuent (ou font tuer) leurs victimes, prélèvent leur sang et se chargent de faire disparaître leur corps. Détail intéressant : les prostituées africaines, en attirant les clients dans leurs chambres de passe, aident les prédateurs à piéger leurs proies. Pour White, une chose est tout à fait certaine : ces histoires de vampires sont nouvelles. Elles ne peuvent être assimilées, comme le prétend le discours colonial, au registre de la sorcellerie. Le terme de « vampire » (*wazimamoto*) est lui-même une invention des sociétés urbaines est-africaines au début du XX<sup>ème</sup> siècle. C'est ici

---

<sup>14</sup> Signifie « prostituée » en swahili.

que l'analyse de White est particulièrement clairvoyante : les imaginaires de « vampires », dit-elle en substance, fonctionnent comme des tentatives de fabrication de sens face à des situations sociales inédites. En contexte urbain, la création d'« idiomes »<sup>15</sup> imaginaires par les premiers citoyens africains est une réponse à une certaine précarité de l'intelligible. De fait, l'arrivée en ville constitue une expérience intellectuelle bouleversante. Pour ces premiers citoyens comme pour leurs familles restées au village, il faut désormais expliquer l'éloignement et l'absence prolongée (les corps disparus des victimes ?), de nouveaux rapports d'autorité (avec le corps policier, les membres de l'administration coloniale, les médecins), des entreprises inédites de monétarisation du corps (les prostituées indépendantes, nouvelles figures urbaines, apportent leur concours au « métier de vampire »), une pénétration de l'intime par la médecine occidentale (d'où la focale autour du sang). La fabrication imaginaire d'une ville parasitaire, « qui suce le sang », trouve un écho important au sein de la littérature kenyane. Rashmi Varma (2012) identifie deux métaphores dominantes au sein des représentations littéraires de Nairobi : la prostituée et le parasite. Dans le *Voices in the Dark* de Leonard Kibera (1970), l'intrigue principale se situe à Etisarap Road, un anagramme pour « Parasite ». Chez Meja Mwangi, les espaces marginaux de la ville sont considérés comme des cafards, par lesquels s'expérimente la dégradation morale de soi (les « coakraches », dans *Going down River Road*, 1976, notamment). Dans *Petals of Blood* (1977), Ngugi wa Thiong'o développe, à travers le personnage féminin de Wanja, le thème de la prostitution associée à une forme moderne et respectable de travail salarié. Wanja, comme d'autres femmes de son entourage, cherche à consolider des relations affectives avec des hommes afin d'assurer sa mobilité sociale. Ces imaginaires semblent procéder d'un syncrétisme original entre la souillure et la modernité. La ville est inconstamment le lieu de la découverte, du tâtonnement, de la vie moderne, où de nouveaux types de rapports humains s'engagent. Pourtant, ces nouveaux rapports se jouent sur un mode dégradé – celui de la domination, du profit, du parasitisme, de la violence – y compris en engageant l'enveloppe la plus intime du soi, son propre corps. Le vampire comme la prostituée – métaphores de la vie urbaine –, présentent un rapport inquiétant à l'autre : un rapport de *contact*, de proximité inédite, dont la menace n'est jamais exempte.

Les trois récits que je viens brièvement de développer, bien que situés à des niveaux très différents, se recoupent en un point. Tous trois disent quelque chose de la *fragilité du lien*. Les

---

<sup>15</sup> L'expression est de L.White : « *a synthetic image, a new idiom for new times* », p. 29.



ambiguïtés de la planification coloniale et postcoloniale soulignent l'incertitude de l'attache spatiale pour le citoyen africain. Sur un plan familial et communautaire, le processus d'altération du lien (réel ou imaginé) peut être vécu, selon les situations, comme un péril ou une chance. La fragilité du lien est aussi celle de l'intelligibilité. L'arrivée en ville est une expérience de l'imagination. Elle exige du nouveau citoyen qu'il engage un travail de rupture avec son propre référentiel de connaissance. Celui-ci se trouve alors confronté à une triple incertitude : spatiale, sociale, et intellectuelle.

Ces trois récits, tirés de l'histoire coloniale et postcoloniale de Nairobi, montrent cependant leurs limites sitôt qu'on tente de les déployer au sein de la vie urbaine contemporaine. Tous trois tendent en effet à rigidifier une relation à deux termes : la vie rurale et la vie urbaine. *La* vie urbaine, sorte de parasite univoque et essentialisé, représenterait le “*constitutive outside*” (A. Roy 2011)<sup>16</sup> de la vie rurale. C'est un autre récit de la précarité que j'aimerais proposer à présent. Le citoyen ne se projette plus simplement en miroir du lieu contraire (s'est-il jamais projeté ainsi ?), mais doit composer avec une somme incertaine de lieux fragmentés, kaléidoscopiques, qui constituent son expérience urbaine. La coupure, en même temps qu'elle s'est déplacée, s'est multipliée. Désormais, la fragilité du lien (spatial, social, intellectuel) s'observe au sein même des différents espaces urbains. Il ne s'agit plus, pour reprendre l'image du *straddler*, d'avoir « un pied de chaque côté », mais de penser une vie urbaine chorégraphique (Calas 2002), où l'existence se tisse – et du même coup se fragilise – à partir d'une multiplicité de lieux, de codes, d'ambiances, et d'imaginaires.

## B. Enquête entre les fragments : où passe la coupure ?

Nairobi est aujourd'hui une métropole de 3,5 millions d'habitants (Nairobi City County, estimation 2017<sup>17</sup>) et la quatorzième ville d'Afrique en termes de population (voir Carte 2 ci-dessous). Sa région métropolitaine, la Greater Nairobi Metropolitan Region, comprend 4 comtés

---

<sup>16</sup> Expression qu'A. Roy emprunte à Derrida pour désigner non pas une opposition dialectique, mais un extérieur émergeant de l'intérieur, le contaminant, en quelque sorte. C'est par exemple le cas lorsque le discours colonial soutient que le citoyen africain se dénature (se rend étranger à lui-même) au contact de la ville.

<sup>17</sup> <http://www.nairobi.go.ke/>, consulté le 21 octobre 2017.

(*counties*) parmi les 47 composant le Kenya (Nairobi, Kiambu, Machakos, Kajiado) et représentait en 2009 une population de 6,5 millions d'individus, soit 16,5 % de la population kenyane. Son image est fondamentalement ambivalente et s'appréhende d'emblée par la diversité de ses paysages (Hake 1977 ; Charton-Bigot et Rodriguez-Torres 2006). D'une part, la capitale économique de l'Afrique de l'Est fait figure de métropole résolument moderne, permettant de nourrir l'espoir d'un mode de vie libéré. Son CBD<sup>18</sup> « à l'américaine », composé de tours de bureaux et de commerces branchés (*coffee houses*, bars, boîtes de nuit, magasins de *high tech*...), donnent des gages à l'imaginaire globalisé de la modernité urbaine (Robinson 2006, voir aussi Figure 4 et Figure 5 ci-dessous). Dans les zones résidentielles, le *mall* (centre commercial et de loisirs) constitue le haut-lieu de la vie moderne. Pensé pour la mobilité automobile, ancré dans le mode de vie des couches moyennes et aisées, il constitue tout à la fois un centre d'activités, un nœud de sociabilités et un monument structurant sur le plan identitaire et paysager.

---

<sup>18</sup> Central Business District.







Figure 5 : Vue du centre-ville de Nairobi, un samedi après-midi. JB Lanne, mars 2017.

Nairobi présente cependant un autre visage, qu'Andrew Hake a très tôt identifié comme celui de la "*self-help city*" (1977) – une expression dont le sens recoupe partiellement celle de « ville de la débrouille » dans le champ francophone (Marie 1997 ; Ayimpam 2014). Il s'agit de la ville interstitielle, spontanée, potentiellement illégale, livrée à tous les grands maux génériques de la ville du Sud, parmi lesquels la pauvreté et la criminalité urbaine. De fait, malgré la chute des opportunités d'emploi depuis les politiques de restructuration des années 1980, la ville est aux prises avec une croissance soutenue (4 % par an en moyenne pour la décennie 1999-2009), qu'elle a bien du mal à absorber (Zulu *et al.* 2011). En 2010, UN Habitat estime qu'entre 60 et 70 % de la population de Nairobi vit dans des quartiers d'habitat spontané<sup>19</sup>. Cet imaginaire de la ville dense, polluée, incontrôlée, est aujourd'hui fortement remis en cause (Robinson 2002 ; Nuttall et Mbembe 2005 ; Roy 2011). Pour les auteurs du *Southern Turn*, la *megacity* du Sud, héritière postcoloniale de la ville-mouroir de Frantz Fanon, procède d'un discours essentialiste visant à faire de la grande

---

<sup>19</sup> Ces chiffres sont à manier avec une grande précaution, notamment pour deux raisons : d'une part, un flou existant sur la définition des "*slum settlements*" (quel critère retenir ? L'illégalité et la spontanéité ? Le taux de pauvreté ? Le critère paysager ?), et en conséquence, l'absence de recensement exhaustif des habitants de ces quartiers. Source : UN Habitat 2010.

ville du Sud l'envers dystopique de la ville globale du Nord (A. Roy 2011). Reposant sur une idéologie développementaliste (Robinson 2002), il tend à circonscrire la diversité urbaine à une série de lieux métonymiques (le bidonville, le centre-ville paupérisé, l'étalement urbain incontrôlé), rigidifiés, censés souligner la validité des diagnostics et l'ampleur des défis à relever.

### 1. Les quatre dimensions de la fragmentation

Comme d'autres grandes métropoles du Sud, Nairobi n'échappe pas à ce discours. Celui-ci se cristallise notamment autour de la question de la fragmentation urbaine. Importée des théories anglophones sur la ville post-fordiste (Dear et Flusty 1998 ; Soja 2000), la notion recouvre aujourd'hui plusieurs ordres de réalité. De manière théorique, elle peut se définir comme la « coupure absolue entre des parties de la ville, sur les plans social, économique et politique. » (Gervais-Lambony 2001, 35, cité dans Dupont et Houssay-Holzschuch 2003). Ces « coupures » sont la conséquence d'un processus de dé-solidarisation et d'autonomisation de certains groupes sociaux sur les plans pratiques, administratifs et politiques. Françoise Navez-Bouchanine (2001) y ajoute la mise en péril d'un « système de représentation », l'abandon d'une « construction collective qui rend possible la convivialité » (p. 114). La fragmentation n'est pas seulement une coupure de l'espace (matériel et social), elle recouvre aussi, sur le plan des représentations, le renoncement à un référentiel commun d'appartenance. Parmi les nombreux travaux consacrés à cette notion, un collectif d'auteurs (Bénit *et al.* 2007) distingue quatre dimensions du phénomène : spatiale, politique, sociale et économique. Pour chacune d'entre elles, Nairobi semble donner des gages de sa fragmentation.

#### a) *La fragmentation spatiale.*

La fragmentation spatiale désigne tout à la fois la coexistence des « fragments » de la ville et la matérialisation des séparations urbaines (murs, grilles, barrières, espaces-tampons, « trous »). Le modèle de Dear et Flusty (1998), conceptualisant une ville en échiquier où se juxtaposent des morceaux de villes cloisonnés (*gated communities*, quartiers d'affaires sanctuarisés, centres commerciaux et de loisirs, quartiers de guérilla urbaine...), fait régulièrement l'objet de critiques, notamment pour avoir occulté la spécificité et la variété des séparations urbaines (Dorier-Apprill

et Gervais-Lambony 2007 ; Houssay-Holzschuch *et al.* 2018). À Nairobi comme ailleurs, plusieurs critères permettent cependant d'exprimer leur diversité : leurs formes spatiales, leurs objectifs de fermeture, leurs valeurs visuelles, enfin, leurs appropriations par les citoyens eux-mêmes. Je n'en donne ici qu'un bref aperçu, pour y revenir plus longuement par la suite.

- *Les formes spatiales.* Les séparations ou « coupures » urbaines de Nairobi prennent des formes variées, notamment en fonction des types d'espaces qu'elles cloisonnent. Dans les beaux quartiers à l'ouest de Nairobi (Kilimani, Kileleshwa, Westlands, Lavington) les *compounds* (îlots d'immeubles résidentiels fermés) sont protégés par des murs « en dur », rehaussés de barbelés et/ou d'une clôture électrique (voir Figure 6 et Figure 7 ci-dessous). Ce type d'équipement se retrouve sur les enceintes des *malls* prestigieux (centres commerciaux) ou de certains bâtiments publics. Dans les quartiers résidentiels de classe moyenne, au sud du centre-ville (South B, South C), à l'ouest (Ayani, Woodley) ou à l'est (Buruburu, Umoja), les lotissements de maisonnettes (les *courts*), enserrés dans des réseaux de culs-de-sac privatisés, sont généralement fermés par des murs hérissés de tessons de bouteille et une grille à l'entrée. Ce phénomène de fermeture des îlots urbains est tout aussi présent dans les grands bidonvilles de Nairobi, où des ruelles secondaires sont barrées par des portes ou des palissades en tôle, fermées la nuit (voir Figure 8). Les séparations urbaines ne prennent pas nécessairement la forme d'un mur, d'une grille ou d'une palissade. Elles ont parfois l'apparence d'un « trou », d'un vide dans le tissu urbain (Houssay-Holzschuch *et al.* 2018). Ces espaces vacants – dont la fonction est à rapprocher des zones-tampons (*buffer zones*) du modèle urbain de l'apartheid sud-africain – sont diffus dans la ville et revêtent plusieurs formes : terrains vagues, chantiers perpétuellement en cours, zones végétalisées (le rond-point Globe en centre-ville par exemple), parcs à l'abandon... Comme les murs, mais sans nécessairement constituer un obstacle, ces espaces réinsèrent de la distance au sein de la proximité (Amilhat Szary 2012).



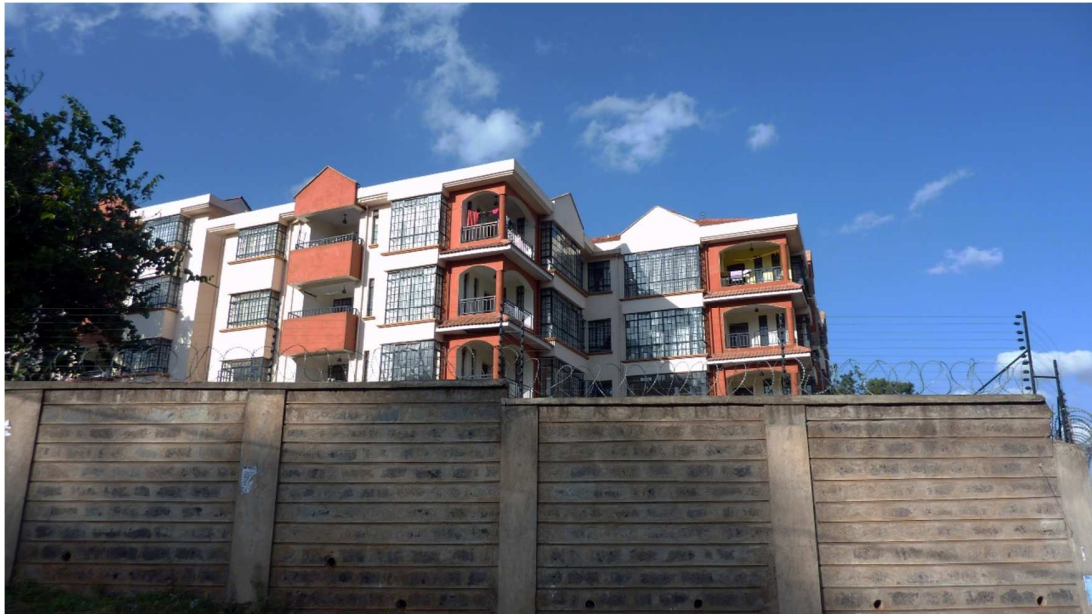


Figure 6 : Derrière un mur barbelé et électrifié, un compound dans le quartier aisé de Kileleshwa. JB Lanne, mars 2017.



Figure 7 : Mur électrifié entourant une propriété, quartier de Kileleshwa. JB Lanne, février 2016.



Figure 8 : Porte fermant l'accès à un îlot d'habitations dans le bidonville de Kangemi. Sur la tôle, il est inscrit : « Hakuna njia » (Pas d'issue par ici), accompagnés des horaires d'ouverture et de fermeture de la porte. JB Lanne, février 2015.

- Toutes ces séparations ne remplissent pas les mêmes objectifs de fermeture. Une simple observation empirique permet de le vérifier. Les portes des *compounds*, dans les quartiers aisés de la ville, sont presque systématiquement closes. Le visiteur ne rentre pas s'il n'y est pas invité. Les grilles des *courts*, dans les lotissements de classe moyenne, ne sont fermées que la nuit. En journée, elles restent ouvertes ou semi-ouvertes – le grincement des gonds attire l'attention du gardien, qui vérifie ainsi l'identité du visiteur. Aux portes des *malls*, les portiques de sécurité servent moins à refuser l'accès qu'à filtrer les entrées – contrôler les individus et les objets qui rentrent à l'intérieur de l'enceinte. Enfin, certains espaces vacants (les terrains vagues aux entrées des bidonvilles, par exemple), s'ils n'empêchent pas les circulations au sens strict, agissent davantage comme des dispositifs d'invisibilisation de paysages ou de populations indésirables. En un sens métaphorique, ils ferment l'œil, plutôt que l'espace.
- Cette dernière remarque permet de souligner la diversité des valeurs visuelles de ces séparations. Certaines séparations urbaines fonctionnent de façon théâtrale : elles *donnent à voir*, et ce faisant, acquièrent une puissance narrative. Dans les quartiers ouest de Nairobi,



les hauts murs des *compounds* aisés, ultra-équipés, consacrent le prestige du lieu : ils disent quelque chose de sa richesse, de son raffinement, du caractère sélectif de son accès. Sur un plan politique, le mur, par sa puissance visuelle, permet de « montrer l'impalpable » ; en d'autres termes, il « rassure la communauté [...] sur son existence même en distinguant le dedans du dehors. » (Amilhat Szary 2012, 77). Dans d'autres cas, la séparation se rend invisible (Houssay-Holzschuch *et al.* 2018), elle constitue moins-qu'un-paysage (un *Tiers-paysage*, rappellent les auteurs), contribuant à banaliser les situations de séparation et de marginalisation. Le terrain vague de D.C. Ground par exemple, aux portes du plus grand bidonville de Nairobi, Kibera, permet de dérober au regard des lotissements chics de Kilimani l'immense cohorte de cahutes qui plonge aussitôt dans la vallée (voir Figure 9).



Figure 9 : Le terrain vague de D.C. Ground à la porte de Kibera. JBL, 2015.

- Enfin, les séparations urbaines ne sont pas des « natures mortes » dans le paysage urbain. Elles sont tour à tour appropriées, ignorées, contestées, détournées par les individus. Certaines – les portiques de sécurité, notamment, ou les portes des *compounds* –

s'inscrivent dans des dispositifs qui requièrent une activité humaine constante (de gardiennage, d'entretien). En conséquence, elles deviennent aussi des lieux de vie. D'autres font l'objet de petits « braconnages » (Certeau 1990) : on peint les murs, les palissades, on s'y exprime, on y monte, on accroche des objets aux barbelés. Ces micro-détournements permettent d'interroger la temporalité de ces séparations physiques et leur propension à glisser d'un usage à l'autre, d'une signification à une autre, dans un champ infini de possibilité. En cela, elles participent de ce qu'Abdumaliq Simone appelle, dans le contexte des villes subsahariennes, un « paysage glissant » (*“a slippery landscape”*, 2011, 380).

Immédiatement perceptible dans le paysage, la dimension spatiale de la fragmentation s'accompagne cependant d'autres formes de coupure, moins tangibles, à l'œuvre au sein de l'espace urbain. La fragmentation politique est l'une d'entre elles.

#### *b) La fragmentation politique*

La fragmentation politique signifie « une séparation juridique, politique ou institutionnelle entre des territoires marqués par la proximité » (Bénit *et al.* 2007). Depuis l'indépendance de 1963, et jusqu'à la réforme constitutionnelle de 2010, la gestion politique de Nairobi est marquée par la concurrence de deux systèmes parallèles (Hendriks 2010) : l'administration centrale et l'administration municipale.

L'administration centrale, héritée de la période coloniale, assure la représentation de l'État à chaque échelon territorial (de la Province jusqu'à la Sublocation). Elle est notamment en charge de l'administration de la police et du système judiciaire. L'administration municipale, gérée depuis 1963 par le City Council of Nairobi (CCN), est historiquement en charge de la planification, de l'approvisionnement de la ville, de la maintenance des infrastructures, de la politique du logement et des services publics (Kedogo, Sandholz, et Hamhaber 2010). À partir de 1992, le CCN est composé de 74 représentants (*councillors*), dont 55 sont élus en parallèle des élections nationales<sup>20</sup>. Progressivement, et jusqu'en 2010 – date de sa dissolution au profit du Nairobi City County –, ses prérogatives sont progressivement mises en concurrence avec celles des administrations parallèles, symptôme d'un climat de défiance de la part du gouvernement central. En 1983,

---

<sup>20</sup> Par anticipation des élections de 2007, le nombre de *councillors* sera porté à 100 (75 élus, 25 nommés).



l'administration du président Daniel Arap Moi crée 18 comités indépendants pour orienter l'action de la municipalité. Vingt ans plus tard, en 2003, la création du Nairobi Interim Oversight Board – un organe de lutte contre le déclin économique et la corruption – est perçue par le pouvoir municipal comme une tentative d'interférence de l'État au sein de son champ d'action. Enfin, la création en 2008 du Ministry for Nairobi Development, en charge du lancement de l'agenda Nairobi Metro Vision 2030, crée une troisième chaîne hiérarchique concurrençant à plusieurs échelons l'administration municipale (voir tableau ci-dessus). La coexistence de ces administrations parallèles tend à favoriser les logiques d'intrigue et d'opposition entre élus locaux et représentants de l'administration centrale. Les *councillors* municipaux, lorsqu'ils sont élus sur un ticket national d'opposition, utilisent notamment leur position comme un levier de mise en échec du pouvoir central, n'hésitant pas à promouvoir des politiques contradictoires (Kedogo, Sandholz, et Hamhaber 2010).

Dans les années 1990-2000, sous l'impulsion des grandes institutions internationales (FMI, Banque mondiale), des initiatives en faveur d'une meilleure gouvernance urbaine sont progressivement mises en place. Entre 1996 et 2002, le Nairobi Informal Settlements Coordination Committee (NISCC) se concentre sur la réduction de la pauvreté et l'amélioration des conditions de vie au sein des quartiers d'habitat spontanés (bidonvilles). Ce réseau de gouvernance, structuré autour de forums urbains, privilégie le dialogue avec les ONG et les CBO (Community Based Organisation), des organisations considérées comme les représentant légitimes de la population ciblée. Les habitants hors des bidonvilles ne sont pas consultés. Seconde initiative, le LASDAP Nairobi, créé en 2002, constitue la branche métropolitaine du mécanisme étatique LATF (Local Authorities Transfer Fund). Son objectif principal consiste à mettre en œuvre une période consultative d'une durée de trois ans, au cours de laquelle les citoyens sont invités à identifier leurs besoins et définir leur priorités en matière de services urbains. Organisés à l'échelle du *ward*<sup>21</sup>, les *meetings* du LASDAP Nairobi regroupent des représentants du City Council et des associations civiles (groupes de bienfaisance, comités de voisins, associations sportives). Bob Hendriks (2010) note que les couches moyennes et pauvres de la population y sont surreprésentées, tandis que les couches supérieures tendent à s'en désintéresser. En outre, les projets formulés lors des *meetings* ne se font pas en consultation directe avec les populations issues des *wards* voisins. Troisième

---

<sup>21</sup> Plus petit échelon administratif.

initiative notable, le City Council of Nairobi Stakeholder Forum (CCNSF) est un réseau de gouvernance initié en 2006, rassemblant le City Council, de grandes associations de résidents et les principaux acteurs économiques privés. Se livrant principalement à une activité de *lobbying* auprès du Ministry for Nairobi Development, il n'intègre ni les organisations civiles locales, ni les couches pauvres de la population. Ces trois initiatives – NISCC, LASDAP, CCNSF – sont symptomatiques de la fragmentation politique à l'œuvre à Nairobi. Cette fragmentation prend ici la forme d'une segmentation des canaux politiques de représentation en fonction des couches sociales de la population. D'une part, des territoires « pauvres » sont identifiés et un schéma de gouvernance spécifique, le plus souvent délégué aux ONG, leur est attribué. Au sein de ces territoires, l'endo-gestion est systématiquement privilégiée, au détriment de projets urbains cohérents à plus petite échelle. D'autre part, les populations les plus aisées, associées aux grands acteurs économiques, entendent infléchir la politique de grands projets à l'échelle métropolitaine (c'est le cas du CCNSF, par exemple). En ce sens, l'autonomisation du politique à l'égard des pauvres et l'entre-soi gestionnaire des couches dominantes constituent les deux versants de la fragmentation politique à Nairobi.

En 2010, suite notamment aux troubles politiques majeurs de 2007-2008, les Kenyans votent pour l'adoption d'une nouvelle constitution, définitivement mise en œuvre lors des élections de 2013. À partir de cette date, 47 *counties* (comtés) sont créés et dotés d'un regain d'autonomie vis-à-vis du pouvoir central (création de parlements au niveau du *county*, autorisation de lever des taxes). Le City Council of Nairobi disparaît au profit du Nairobi City County, qui prend la forme institutionnelle d'un *county* à part entière. La classe politique est relativement unanime sur le bien-fondé de la décentralisation : "[it will] *bring services closer to the people*"<sup>22</sup> (Evans Kidero, Nairobi County Governor). Dans les faits, il est sans doute encore un peu tôt pour évaluer son efficacité.

Ce changement institutionnel ne doit pas masquer, toutefois, la persistance de pratiques politiques menaçant l'intérêt général (Bradshaw 1988 ; Médard 2006 ; Hendriks 2010). D'une part, la très grande porosité entre les élites économiques et politiques encouragent la confiscation du pouvoir au service d'un enrichissement personnel. Le phénomène de *land-grabbing* – « les

---

<sup>22</sup> Entretien à Cityscope du 29 octobre 2015.

pratiques d'accaparement de la terre par des personnes occupant des positions institutionnelles de pouvoir ou leurs proches » (Médard 2006, 94) – constitue la manifestation la plus médiatisée de cette pratique. D'autre part, les logiques clientélistes des élus locaux s'accommodent de la pauvreté de certaines populations urbaines, auxquelles on promet régulièrement, en fonction des échéances électorales, une amélioration de leurs conditions de vie ("*no business like slum business*", écrit Florence Dafe, 2009). De nombreux auteurs privilégient une lecture ethnique de ce clientélisme (Bratton et Kimenyi 2008 ; Kiringai 2006 ; Kanyinga 2006) : les partis politiques, structurés autour d'une identité ethnique forte, conservent ainsi des fiefs urbains directement mobilisables en période électorale (les Luos de Kibera, les Kikuyus de Kawangware...). La vulnérabilité de ces populations, leur espoir de changement, conjugués à une forte loyauté ethnique, crée des antagonismes politiques marqués entre les territoires – antagonismes largement instrumentalisés par les élites économiques et politiques de la ville.

c) *La fragmentation sociale.*

Conséquence directe de la segmentation du politique à l'échelle métropolitaine, la fragmentation sociale est sans doute la plus difficile à qualifier. De manière synthétique, elle signifie la tentative d'affaiblissement, par certains groupes, des liens de sociabilité et de solidarité avec leur environnement immédiat. Deux phénomènes concourent principalement à sa formation : le « décrochage sélectif » (Jaglin 2001, 252) des groupes de citoyens les plus aisés et la gestion compartimentée des populations pauvres au sein de dispositifs socio-territoriaux coupés du reste de la ville.

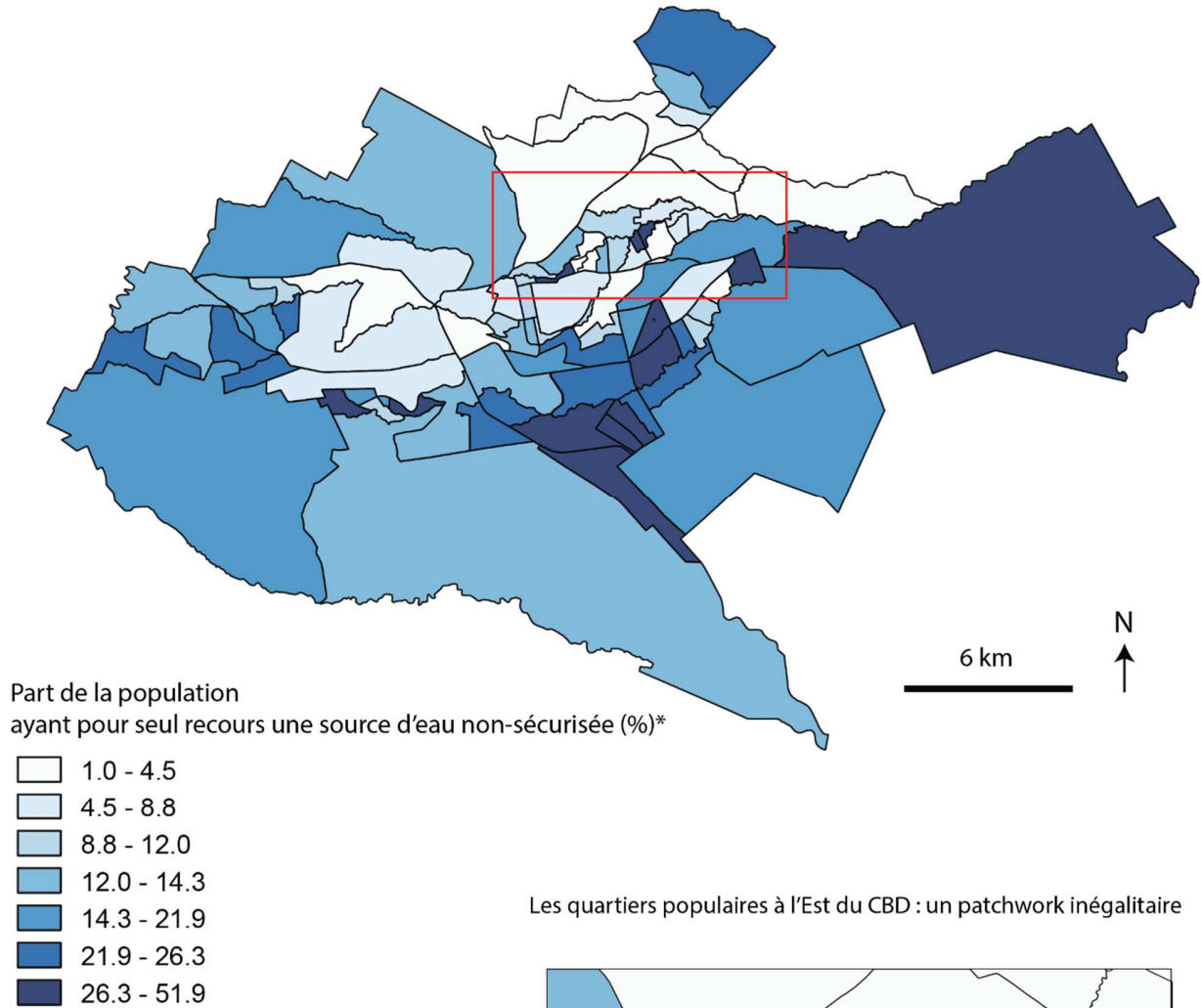
Le décrochage sélectif des populations aisées consiste à réinvestir une capacité à choisir : choisir de payer ce que l'on consomme (et non plus payer pour tous), choisir son voisinage, choisir ses équipements, ses services, son cadre de vie – et de ce fait, se *décrocher* de la solidarité collective. Cette capacité de choix, facilitée par la propension de ces groupes à mobiliser des acteurs institutionnels puissants, s'opère le plus souvent au détriment des populations les plus vulnérables. Marie-Emmanuelle Pommerolle et Mutuma Ruteere (2003) analysent par exemple la mise en place d'un partenariat public-privé entre la police et une association de "*business people*" (Nairobi Central Business District Association, NCBDA) dans le centre-ville de Nairobi. Le projet, initié en 1999, consiste à fournir des moyens supplémentaires à la police (formation d'une vingtaine d'agents à l'étranger, installation de postes mobiles dans le centre-ville, fourniture de

véhicules Land Rover) afin d'obtenir une meilleure surveillance du centre-ville, nécessaire à la poursuite des intérêts économiques du NCBDA. Les auteurs étudient de façon fine comment ce nouvel ordre policier a lieu au détriment de la sécurité des petits commerçants et travailleurs présents dans ce périmètre (taxis, petits kiosks, vendeurs de rue). De fait, nombre d'entre eux témoignent des agressions quotidiennes, des extorsions et des arrestations arbitraires dans le cadre d'une présence policière renforcée. Le projet du NCBDA a pour conséquence de les exposer directement à la répression policière ("*to bring repression closer to them*", 2003, 600). Dans ce cas précis, le « décrochage » d'une certaine catégorie de la population ne se fait pas par auto-retranchement – se retirer de la ville en s'entourant de murs – mais par filtrage d'une catégorie de population considérée comme socialement et économique indésirable. En ce sens, le processus est sélectif et participe d'un phénomène de fragmentation sociale.

La gestion compartimentée ou « encapsulage » (Jaglin 2001, 254) des populations pauvres au sein de dispositifs spécifiques constitue l'envers nécessaire du décrochage sélectif des plus aisés. Pour Sylvie Jaglin, l'« encapsulage » des pauvres se définit comme un processus de rationalisation urbaine qui consiste à « sérier les clientèles et à compartimenter leurs territoires de gestion » (p. 254). Du point de vue des entreprises gestionnaires publiques, ce processus est soutenu par plusieurs logiques : s'adapter aux besoins réels des consommateurs, calibrer l'offre en fonction de leur solvabilité et optimiser les coûts de gestion en s'appuyant sur des associations d'usagers. À Nairobi, pour les populations les moins solvables, il en résulte un désengagement des services publics au profit de solutions alternatives, notamment portées par les ONG. Ce processus de compartimentation des services va de pair avec la segmentation de la représentation politique en fonction des couches sociales de la population, évoquée plus haut. Dans le cas de l'accès à l'eau, Anne Bousquet (2006) décrit le renoncement des autorités municipales à raccorder les foyers individuels des quartiers pauvres au réseau public. En contrepartie, celles-ci font la promotion des kiosques à eau communautaires comme mode principal de desserte. Au sein de ces quartiers, une multiplicité d'acteurs sont susceptibles d'obtenir la gestion des kiosques : ONG, bandes de jeunes, vendeurs privés, association d'usagers, « usuriers » de l'eau. Suivant le contexte local, ces acteurs se livrent une guerre des prix ou au contraire jouissent d'une situation de quasi-monopole, expliquant les très fortes disparités, y compris au sein des quartiers pauvres. Cette juxtaposition de micro-territoires dessine une géographie très fine de la fragmentation de l'accès à l'eau à Nairobi. La carte ci-dessous (Carte 3) représente la part de la population de chaque *ward* n'ayant pas d'autre

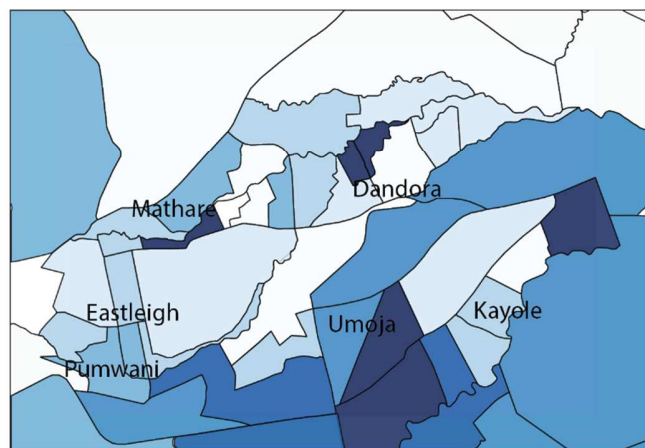
choix que de recourir à une source d'eau non-sécurisée (*unimproved source*). À l'échelle de la ville, elle dessine approximativement la coupure bien connue entre une partie ouest aisée (malgré des poches interstitielles de pauvreté) et une partie est plus populaire. L'analyse à une échelle plus fine des quartiers populaires nord-est de la ville (Pumwani, Eastleigh, Mathare, Dandora, Umoja, Kayole) montre toutefois qu'au sein d'espaces socio-économiques comparables, des inégalités significatives existent. La comparaison des différents *wards* du bidonville de Mathare par exemple ou celle des quartiers résidentiels de classe moyenne d'Umoja et de Kayole (voir le zoom de la Carte 3) soulignent des différences de proportion pouvant varier selon un rapport de 1 à 10. Dans ce dernier cas, la notion de fragmentation sociale revêt un sens un peu différent. Il ne s'agit plus de la tentative de certains de se retrancher du collectif, mais d'un renoncement par les autorités municipales elles-mêmes à se représenter la ville comme un territoire cohérent et socialement solidaire.

Le recours à une source d'eau non-sécurisée : un exemple de la division spatiale des inégalités.



\* source hors réseau d'assainissement: étang, réservoir, puit non contrôlé, rivière.  
(7 classes, discrétisation par quantiles)

Les quartiers populaires à l'Est du CBD : un patchwork inégalitaire



Conc. réal : J-B Lanne, 2017.  
Source : Kenya National Bureau of Statistics/SID, 2013.

Carte 3 : Les inégalités d'accès à l'eau à Nairobi.

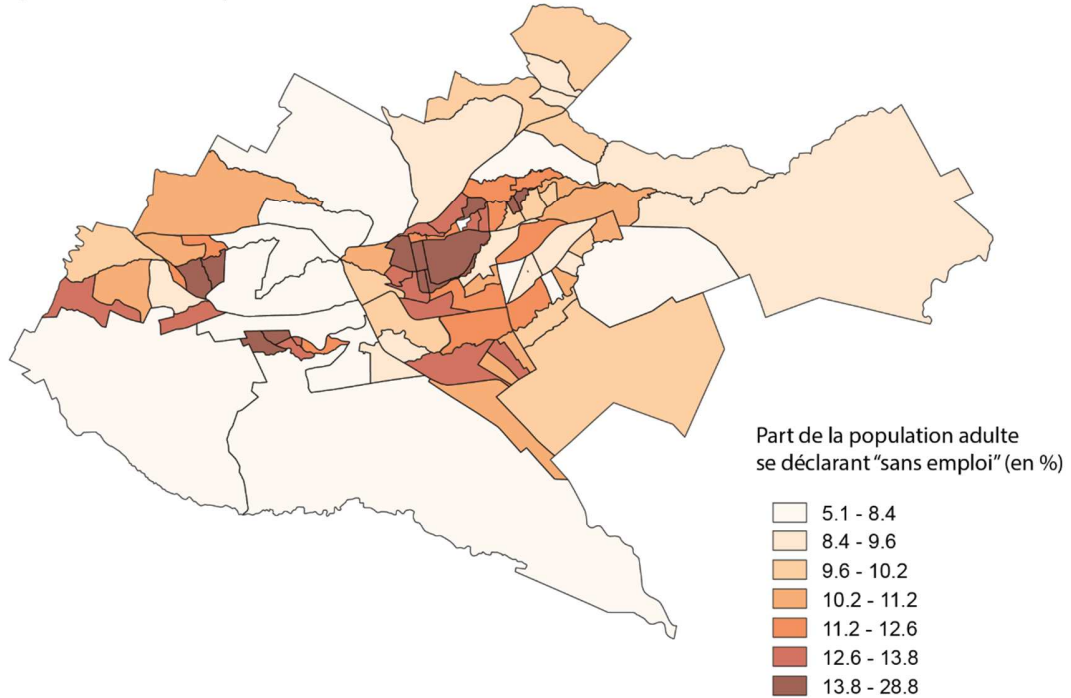
*d) Ségrégation ou fragmentation économique ?*

Les conséquences économiques du morcellement politique et social de la ville méritent ici un point d'éclaircissement. Il est risqué, en effet, de conclure que les processus de fragmentations politique et sociale entraînent nécessairement un processus de fragmentation économique.

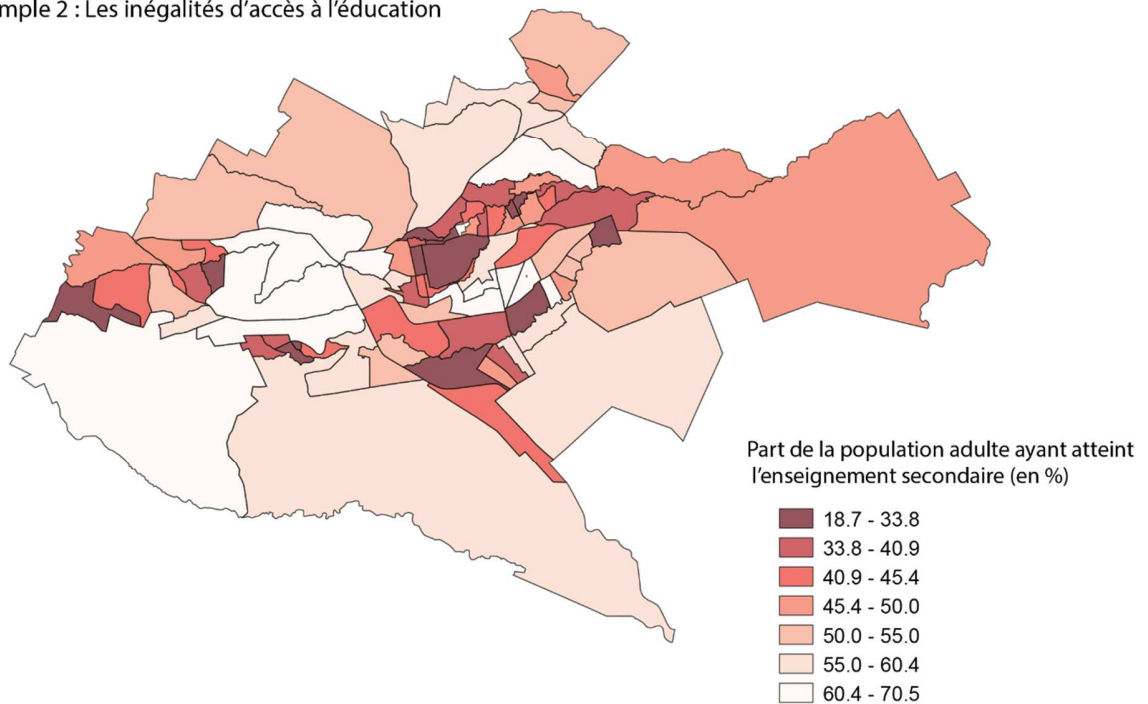
Rappelons d'abord les faits. À Nairobi, le morcellement politique, gestionnaire et social de l'espace a pour conséquence directe le « confinement territorial des pauvres » (Médard 2006, 81). La division sociale de l'espace s'opère schématiquement selon une coupure est-ouest, qui reprend peu ou prou la division coloniale de la ville entre quartiers blancs à l'ouest et non-blancs (indo-pakistanaï, puis africains dans un second temps) à l'est. Les cartes ci-dessous (voir Carte 4) permettent de nuancer ce constat. Toutes deux tentent de cartographier les territoires de la pauvreté ; l'une en représentant la part de la population se déclarant « sans emploi », l'autre en montrant la part de la population adulte ayant eu accès à l'enseignement secondaire (niveau équivalent fin du collège-lycée). Sur chacune d'elles, la division est-ouest apparaît nettement. Elles tendent également à montrer les poches de pauvreté à l'ouest (notamment les quartiers de bidonville Kibera et Kawangware) à proximité immédiate des quartiers aisés. Enfin, elles échouent à rendre visibles les taudis urbains interstitiels, nombreux, mais représentant chacun d'eux un trop faible nombre d'individus pour être distingués à l'échelle du *ward*.

## Une division socio- spatiale Est-Ouest... et des poches de pauvreté partout.

Exemple 1 : L'accès à l'emploi



Exemple 2 : Les inégalités d'accès à l'éducation



Conc. réal : JB Lanne, 2017.

Source : Kenya National Bureau of Statistics/SID, 2013.

(7 classes, discrétisation par quantiles)

Carte 4 : À Nairobi, des inégalités d'accès à l'emploi et à l'éducation.



Quelle que soit sa forme – grande poche de pauvreté ou petit taudis urbain – ce « confinement territorial des pauvres » a des conséquences sur le fonctionnement du système économique métropolitain. Le choix des termes semble ici relever d'une question d'échelles. Si l'œil se porte sur l'ensemble du système métropolitain, l'organisation économique se caractérise par une logique de ségrégation<sup>23</sup>. À Nairobi, les quartiers aisés comme les quartiers pauvres ne vivent pas en autarcie. Affirmer cela relève de l'évidence empirique : il suffit d'observer, à l'aube, aux portes des bidonvilles, ou le soir, aux arrêts de *matatus*<sup>24</sup> des quartiers aisés, les longues files de travailleurs domestiques qui traversent la ville pour se rendre au travail ou rentrer chez eux. D'un point de vue économique, les quartiers riches et les quartiers pauvres, bien que séparés et hiérarchisés, conservent des liens forts d'interdépendance. C'est bien là le propre de la ségrégation urbaine.

À l'échelle des expériences individuelles, cependant, les conditions de travail des travailleurs pauvres permettent d'évoquer une logique de fragmentation. Nombre d'entre eux subissent en effet un triple éclatement de leur quotidien : spatial, temporel et social. La démultiplication des employeurs (pour les chantiers ou les emplois domestiques notamment) et la dispersion spatiale des emplois journaliers (*casual jobs*) exigent une grande mobilité, qui se traduit le plus souvent par des contraintes de coût et de temps. Les emplois de gardiennage, souvent opérés de nuit et loin de sa zone de résidence, ont pour conséquence des horaires « en décalage », qui pèsent sur la vie familiale et sociale (Lanne 2017). Enfin, l'émergence de petits métiers de service (*pink collars*, vente à la commission, services domestiques, livreurs) fondés sur la mobilité et la flexibilité favorisent une précarité des relations sociales au travail et un sentiment d'isolement (Standing 2011). En ce sens, la fragmentation, pour être exact, est moins une fragmentation économique qu'une fragmentation du quotidien des travailleurs, directement liée à l'organisation ségréguée du système urbain (Bénit *et al.* 2007).

---

<sup>23</sup> Je me réfère ici à la définition de la ségrégation de Sylvie Jaglin (2001, 247) : la ségrégation intègre une double logique « d'exploitation et de séparation [qui] ont conduit à la construction d'un système urbain unitaire, économiquement intégré, constitué de parties interdépendantes et hiérarchisées ».

<sup>24</sup> Minibus de transport collectif.

## 2. Les vies citadines, des « espaces » de la coupure ?

Au terme de ce panorama, est-il possible d'affiner le regard et d'observer les coupures à l'échelle des vies citadines ? Historiquement, la notion de fragmentation s'est appuyée sur une double représentation matérialiste et gestionnaire de la ville (Navez-Bouchanine 2002). En conséquence, la fragmentation a d'abord coupé des espaces urbains (matériels, politico-administratifs, espaces de gestion, espaces sociaux de l'entre-soi ou de relégation ...), formant ainsi une surface morcelée dont les vies citadines sont toujours, dans un premier temps, absentes. Ce n'est qu'ensuite qu'on prête aux individus des capacités de se mouvoir entre les fragments, de franchir leurs limites (Lussault 2013), d'y établir des stratégies résidentielles (Navez-Bouchanine 1998) ou au contraire de les subir et d'en expérimenter l'enfermement. Selon cette représentation, les vies citadines produisent (d'abord) et expérimentent (ensuite) la coupure ; en ce sens, elles n'y entrent jamais tout à fait.

C'est désormais l'hypothèse empirique que je voudrais poser : à Nairobi, les vies citadines ne sont pas seulement des agents circulants (ou pas) au sein de la ville fragmentée, mais constituent des espaces à part entière de la coupure. J'entends ici le terme d' « espace » selon trois acceptions différentes : l'espace *physique*, l'espace *social de l'interaction*, enfin, l'espace *métaphorique*.

Premier versant de l'hypothèse : les vies citadines sont, par l'intermédiaire du corps, des marqueurs physiques de la coupure. Je m'appuie ici sur le courant anglophone des *Feminist Geopolitics* (Hyndman 2007 ; Pain et Smith 2008 ; Fluri 2011), qui le premier a tenté de saisir le corps comme l'échelle intime où s'expérimente l'entrechoc des forces politiques. Pour ces auteures, les lignes de fracture observables à des échelles macro (géopolitiques par exemple, entre un « eux » et un « nous ») percolent jusque dans la vie quotidienne, sur les corps des individus. Ce constat me semble transposable au contexte de la fragmentation urbaine à Nairobi. Dans la ville fragmentée, les corps intériorisent la coupure. Les histoires de vampire de Luise White, évoquées plus haut, nous livrent ici des indices précieux : à l'époque coloniale comme aujourd'hui, la coupure entre les mondes urbains se dessine *au contact*, au plus près des corps, à la surface de l'épiderme (voir Carnet de terrain 1 ci-dessous). Tantôt les corps portent les stigmates (usures, cicatrices) de l'appartenance à tel ou tel fragment ; ils en deviennent alors les frontières mobiles à travers la ville. Tantôt, ils sont frappés d'invisibilité (par l'uniforme, par exemple), et à travers

eux, c'est la coupure urbaine qui se trouve invisibilisée. Dans les deux cas, en somme, les corps apparaissent comme les espaces physiques de la coupure.

**Carnet de terrain n°1 – 22 janvier 2015. « La coupure sur la peau »**

Je passe une soirée chez *Simon's*, à Kibera, en compagnie de quelques amis. *Simon's* est une "*mugoka base*", un lieu de sociabilité masculine où la principale activité consiste à mâcher la feuille de *mugoka* (un succédané de khat) en conversant, assis sur des jerricans retournés. Un poste radio, suspendu au mur en torchis, crachote de la musique nubienne. Simon, le gérant, a pris pour habitude de m'expliquer les détails de la vie à Kibera, notamment à partir des scènes de la vie quotidienne, que l'on entrevoit par la fenêtre. Aujourd'hui, il m'explique comment différencier un enfant de Kibera et un enfant de Kilimani (un quartier aisé de Nairobi-Ouest) : « Même si tu les mets tous les deux tout nus contre un mur, moi, je peux les reconnaître. Comment ? Tu leur donnes une banane. Le premier, il va l'ouvrir vite ("*huyu atafanya haraka*"), et l'autre, il va prendre son temps. Et même sans banane, je les reconnais ! » Je demande comment. « À leurs peaux. Le premier, il a une peau rêche (*rough*), surtout au niveau des bras, et le deuxième, ça se voit qu'il a eu du bon savon ("*he looks like good soap skin*"). Alors, si maintenant ils commencent à parler... Même toi, tu les reconnaîtras ! »

Carnet de terrain 1 : La coupure sur la peau. Janvier 2015.

Second versant de l'hypothèse : les vies citadines construisent entre elles des espaces d'interaction au sein desquels passent les coupures. J'utilise l'expression « espace d'interaction » dans un sens proche de celui de « situation<sup>25</sup>», défini par Erving Goffman : un ensemble d'éléments matériels (styles vestimentaires, postures des corps, positions respectives dans l'espace, ton employé, décor) et immatériels (préjugés, objectifs de l'interaction) permettant aux individus en situation d'interaction de se positionner les uns par rapports aux autres. À Nairobi, dans un contexte marqué depuis les années 1980 par la forte privatisation des espaces publics, les rencontres entre les couches aisées et les couches défavorisées (puisque c'est bien de cet antagonisme dont il s'agit) ont bien lieu ; en revanche, les conditions d'interaction entre ces deux couches sont systématiquement pensées, aménagées, régulées, pour être à l'avantage des premières. Au sein des *malls*, des hôtels, des *compounds*, des *gated communities*, la couche pauvre de la population est

---

<sup>25</sup> La « situation » chez E. Goffman : au cours d'une interaction, l'ensemble des éléments qui permet « aux autres de prévoir ce que leur partenaire attend d'eux et corrélativement ce qu'ils peuvent en attendre » (G. Goffman 1973, 11).

quasi exclusivement représentée par les pourvoyeurs de services. En conséquence, l'interaction, de leur perspective, se situe toujours sur le mode de la subordination. La situation définie par leur habillement, leurs postures corporelles, leurs codes langagiers, la place qui leur est assignée, l'attente qui leur est imposée, marque une logique de déférence où, précisément, se situe la non-rencontre. Dans la ville, des individus issus de mondes sociaux différents se croisent, interagissent, fréquentent les mêmes lieux. Cependant, il n'y ont pas la même *position au sein de l'espace d'interaction*, c'est-à-dire, la même légitimité à y jouer tel ou tel rôle. La fragmentation sociale, en ce sens, n'est pas simplement de l'évitement, du cloisonnement, mais l'insertion d'une coupure beaucoup plus fine, quotidienne, incisant la conduite même de l'interaction.

Enfin, le troisième versant de l'hypothèse consiste à penser les vies citadines dans leurs facultés d'imaginer, de rêver, de désirer, de craindre, d'être en proie aux remords ou à la nostalgie (Gervais-Lambony 2012). C'est l'activité imaginative des vies citadines qui se trouve ici interrogée. Par cette activité, les individus créent un espace au sens métaphorique du terme : une surface au sein de laquelle se trouvent reliées, par une même force de cohérence, l'ensemble de leurs expériences, sensibles ou imaginaires. C'est précisément cette surface qui permet au sujet de dire : ce lieu où je vis, ce lieu où j'ai vécu, la maison de mon enfance, mais aussi, peut-être, ce lieu où je serai, ce lieu où je regrette de ne pas avoir été, ce lieu où l'on m'attend, tous ces lieux tenus ensemble, c'est moi, c'est encore moi, c'est toujours moi. Certains auteurs tentent de qualifier cette surface de projection, par laquelle se confirme l'*identité* d'un individu (être le même par-delà des lieux et des époques différentes) : Achille Mbembe, par exemple, parle de « miroitements » ou de « pouvoir du reflet » pour qualifier la prise de conscience d'exister « simultanément en différents lieux et sous des signes différents » (2003, 794) ; dans une veine plus sociologique, Pierre Bourdieu, à la suite de Saul Kripke, rappelle le pouvoir du nom, ce « désignateur rigide [qui] désigne le même objet en n'importe quel univers possible » (1986, 70). Quel que soit son appellation ou le support tangible qu'on veuille bien lui donner, cette surface d'identité du sujet constitue la forme la plus intime de coupure au sein de la ville fragmentée. En naviguant entre des espaces sans lien les uns avec les autres, des espaces où les valeurs, les apparences, les codes, ce qui est tenu pour vrai et ce qui est tenu pour faux, diffèrent sensiblement, – en un mot, des espaces privés de toute forme d'intelligibilité commune – le sujet expérimente sa propre fragmentation : l'impossibilité, en lui-même, pour lui-même, de s'imaginer en tant qu'être cohérent.

Ces trois espaces, en définitive, – l'espace du corps, l'espace des interactions sociales, l'espace métaphorique de la projection du sujet – constituent les trois versants par lesquels il devient possible d'affiner l'œil de l'observateur ; ceci afin qu'il puisse entrevoir, à l'échelle du minuscule, les conséquences de la fragmentation urbaine sur les vies citadines.

## II. Un entrée dans la ville inquiète

Du point de vue de l'expérience citadine, l'existence de multiples coupures au sein de la ville génère un sentiment d'inquiétude. Ce sentiment procède directement de la difficulté, identifiée par Achille Mbembe (2001) dans le contexte des villes africaines post-coloniales, d'évaluer la nature et l'authenticité de son environnement immédiat. Certains espaces semblent très sûrs, ils sont en réalité le théâtre de violences spectaculaires. Certaines pratiques illégales sont exécutées par des représentants de l'ordre légal. À l'inverse, certaines activités de maintien de l'ordre semblent être confiées à des groupes sans mandat public. Certains lieux ont un statut indéterminé : un espace public apparaît de fait comme privé et inversement. La « chose et son double », écrit Mbembe (p.142), se retournent avec une rapidité déconcertante, sans qu'un lien clair de causalité puisse être établi. En d'autres termes, l'expérience citadine semble coupée du point de vue du sens.

Dans ce contexte, la gestion de l'inquiétude consiste, pour les autorités comme pour les citoyens, à *rigidifier des contours*. C'est particulièrement vrai pour la violence et la criminalité, qui font l'objet d'un important – quoique peu crédible – travail de *mise en silhouette* statistique et cartographique : identifier leurs formes, leurs temporalités, leurs lieux, les acteurs privilégiés de leurs occurrences. L'enjeu, dans ce cas, consiste bien à *figer* des phénomènes aux frontières poreuses. À Nairobi, il en va de même à propos des acteurs quotidiens de la sécurité. Face à leur diversité et leur capacité à se rendre duplices au cours de leurs actions, on observe, dans certains milieux praticiens notamment, une volonté nette d'œuvrer en faveur d'une catégorisation tranchée des rôles. Enfin, le travail de rigidification des contours acquiert son expression la plus visible au travers des phénomènes de fermeture communautaire, observables à plusieurs échelles. Au sein d'un environnement incertain, la réactivation de la fiction de la vie villageoise, de

l'interconnaissance, de la sanctuarisation de l'espace familial transcende toutes les catégories sociales et marque le paysage urbain.

### A. Le paysage confus de la violence à Nairobi

À Nairobi, l'expérience de la violence apparaît comme confuse, au sens où ses manifestations prennent des formes très disparates. Tantôt spectaculaire, tantôt invisible, tantôt restreinte à des lieux précis, tantôt diffuse au sein des espaces du quotidien, tantôt maîtrisée, tantôt incontrôlée, celle-ci apparaît comme un phénomène aux contours imprécis. Sans formes, elle est également sans visages : tant ses acteurs que ses victimes demeurent relativement peu identifiés, notamment lors d'occurrences soudaines, et peu prévisibles. Ce n'est qu'après coup, au terme d'un travail statistique et cartographique, que le phénomène-violence se trouve peu à peu circonscrit. Le discours sécuritaire, produit direct de ce travail, contribue à identifier des lieux, des formes et des figures privilégiés de la violence. En cela, il permet d'invisibiliser certains lieux et acteurs de la violence (la violence domestique, la violence policière, par exemple) et inversement, d'en stigmatiser d'autres (la violence des pauvres, la violence terroriste associée à la communauté musulmane).

#### 1. Violence terroriste, violence politique, violence quotidienne: jeux d'entrecroisements traumatiques

Parmi les diverses formes de violence, trois d'entre elles se distinguent par leur visibilité : l'expérience précoce de la violence terroriste, celle des violences politiques de masse, celle, enfin, de la violence urbaine quotidienne. Chacune de ces expériences constitue un traumatisme spécifique donnant lieu, au sein des paysages et de la vie urbaine quotidienne, à un réinvestissement mémoriel bien particulier.

##### *a) Le paysage quotidien de la terreur. Une expérience précoce de la violence terroriste*

À Nairobi, la violence terroriste internationale se manifeste selon plusieurs niveaux d'intensité. Sa première occurrence, relativement précoce, remonte à décembre 1980, lorsque le

Front Populaire de Libération de la Palestine (FPLP) attaque l'hôtel de luxe Norfolk, en représailles de l'assistance offerte par le Kenya à Israël lors de la prise d'otage d'Entebbe, en Ouganda (Mogire et Agade 2011). Cet attentat est suivi d'autres épisodes spectaculaires, parmi lesquels l'attentat à la bombe contre l'ambassade américaine en août 1998, mené par Al-Qaïda, et l'attaque du centre commercial Westgate par un commando Al-Shabaab en septembre 2013 (voir Tableau 1 ci-dessous). À ces attentats de haute intensité meurtrière et médiatique s'ajoutent des attaques de plus faibles envergures (attaques à la grenade dans des lieux d'affluence quotidienne), dont on observe la recrudescence depuis l'invasion en octobre 2011 du sud de la Somalie par les forces kenyanes (Opération Linda Nchi, « Protéger le pays », afin de sécuriser la frontière contre le groupe terroriste Al-Shabaab).

<b>Date</b>	<b>Descriptif</b>	<b>Auteurs</b>	<b>Bilan humain</b>
31 Décembre 1980*	Attentat à la bombe contre le Norfolk Hotel (Nairobi)	FPLP (supposé)	20 tués, 87 blessés
7 août 1998*	Attentat à la bombe contre les ambassades américaines à Nairobi et Dar-es-Salam.	Egyptian Islamic Jihad (lié à Al-Qaïda)	213 tués, 4000 blessés.
2011-2012*	17 attaques recensées (grenade ou engins explosifs artisanaux). 4 attaques recensées à Nairobi, 4 à Mombasa.	Al-Shabaab	48 tués, 200 blessés.
21 septembre 2013*	Prise d'assaut du <i>mall</i> Westgate à Nairobi par un commando d'Al-Shabaab.	Al-Shabaab	67 tués, 175 blessés.
15-17 juin 2014	Deux attaques dans les environs de Mpeketoni, comté de Lamu.	Al-Shabaab (revendiqué), non reconnu par les autorités	Environ 70 tués.
2 avril 2015	Attaque de l'université de Garissa (est du pays) par un commando Al-Shabaab.	Al-Shabaab	148 tués, 79 blessés

Tableau 1 : Tableau récapitulatif des principales attaques terroristes au Kenya depuis 1980 (non-exhaustif). Avec un\*, les attaques concernant Nairobi.

Deux remarques permettent ici d'éclairer l'expérience terroriste dans la ville. La première porte sur la construction fictive de l'ennemi, la seconde sur la relation particulière qu'une telle violence produit entre le local et le lointain.

Plusieurs travaux portant sur l'engagement kenyan dans la Global War on Terror (GWOT) soulignent l'émergence, de façon concomitante à l'avènement du terrorisme international, d'une « notion fictionnalisée de l'ennemi » (Mbembe 2006, 30) centrée autour des Kenyans de confession musulmane (Vittori, Bremer, et Vittori 2009 ; Prestholdt 2011 ; Aronson 2013). Jeremy Prestholdt (2011) y voit la dégradation progressive d'une identité ambivalente qui, depuis la période coloniale, n'a jamais fait partie intégrante de la construction nationale : “...most [Muslims] occupied the awkward position of having neither a recognized African ‘tribal’ identity nor the higher legal status of Non-Native” (p. 6). Selon Prestholdt, cette relative indifférence s'est peu à peu transformée en hostilité, portée notamment par une confusion progressive entre la revendication politique d'une minorité et l'avènement d'un fondamentalisme islamiste<sup>26</sup>. L'association de fait entre le terrorisme et les Kenyans musulmans se traduit en filigrane dans la définition univoque que les autorités kenyanes donnent du terrorisme : “anti-state violent activities undertaken by non-state entities which are motivated by religious goals” (Mogire et Agade, 2011 cité dans Aronson 2013, 31). L'expression “religious goals” laisse ici peu d'équivoques quant à la minorité visée. Récemment, plusieurs auteurs se sont attachés à nuancer cette construction fictive de « l'ennemi de l'intérieur », montrant tantôt le rôle secondaire des musulmans kenyans dans la planification des attaques (Vittori, Bremer, et Vittori 2009 ; Aronson 2013), tantôt la marginalisation culturelle des fondamentalistes kenyans au sein de la nébuleuse islamiste moyen-orientale (Kresse 2009). S'il existe, à n'en pas douter, des foyers islamistes au Kenya et que ceux-ci participent effectivement à des actions terroristes, ils n'ont vraisemblablement pas la force d'initiative que le récit médiatique tend à leur prêter.

La deuxième remarque porte sur la relation particulière que tisse l'action terroriste entre le local et le lointain. L'une des caractéristiques de l'action terroriste consiste dans le fait de réinsérer du lointain dans le local et le quotidien. En cela, elle repose sur un travail de l'imaginaire, au sens où l'entend C. Chivallon (2008) : peupler le monde sensible, en l'occurrence avec de la terreur. Dans le cas de Nairobi, cet imaginaire est un imaginaire des confins. La question du « lointain » (d'où cela vient-il ?) se déploie à plusieurs échelles : elle interroge les confins du pays (la zone

---

<sup>26</sup> Ainsi, en 1992, à la création de l'Islamic Kenyan Party (IKP) – conséquence directe de l'avènement du multipartisme au Kenya –, le Président Moi accuse immédiatement cette nouvelle formation politique très prisée des jeunes musulmans de promouvoir les thèses du fondamentalisme islamiste.



frontalière somalo-kenyane, la côte swahilie) et, dans une certaine mesure, les confins de la ville (et notamment le quartier somali d'Eastleigh, pourtant relativement central, mais stigmatisé et fermé sur lui-même). Quant au « local » (où cela va se passer ?), l'action terroriste le laisse volontairement dans l'incertitude. À l'instar de ce que Mirco Göpfert (2012) observe dans le cas de Niamey, la stratégie des terroristes vise à « secouer » la topographie sécuritaire de Nairobi. En multipliant les atteintes aux lieux jusque-là considérés comme sanctuarisés (l'ambassade américaine, le *mall* Westgate), les terroristes prennent le contre-pied d'une géographie instinctive. À l'inverse, en touchant des lieux d'une autre portée symbolique (gares routières, marchés), déplaçant soudainement l'action d'un registre international (viser l'Occident, ses expatriés) à un registre local, ils s'attachent à rendre la cible toujours incertaine. L'entreprise terroriste fonctionne précisément sur l'illisibilité de son action. Ce faisant, elle parvient à imprimer un paysage quotidien de la terreur<sup>27</sup>, y compris dans les quartiers *a priori* peu exposés. C'est cette idée que j'essaie de rendre par l'expression « le traumatisme au quartier ». Dans les quartiers paisibles, résidentiels, à l'est de Nairobi (Buruburu, Umoja, Jericho), les habitants me confient qu'ils ferment leurs grilles le soir, *aussi* pour se protéger des djihadistes d'Al-Shabaab ! Lors de mes séjours à Kibera, j'entends des rumeurs circuler sur tel ou tel vendeur somali de tissus<sup>28</sup>, dont on suppose qu'il entretient des liens avec les « terroristes d'Eastleigh ». Le lointain est soudainement réinséré dans la proximité du quotidien, l'exceptionnel dans la conduite du banal.

Pour signifier la portée d'un traumatisme touchant la nation toute entière, la fabrique mémorielle de la violence terroriste s'inscrit généralement dans une logique monumentale. Le cas du mémorial de l'attentat d'août 1998 contre l'ambassade américaine (voir Figure 10 ci-dessous) constitue un bon exemple de ce type de mise en mémoire. En 2001, le président Moi inaugure le 7th August Memorial Park à la place de l'ancienne ambassade américaine, au carrefour de Moi et de Haile Selassie Avenue, en plein centre-ville. Le mémorial, situé au cœur d'un espace de circulation intense, prend la forme d'un petit parc organisé autour d'un monument commémoratif

---

<sup>27</sup> J'emprunte cette idée à A. Appadurai (2007), qui définit la guerre terroriste comme la tentative d'imposition d'un ordre quotidien de la terreur : « la guerre comme possibilité de chaque jour, menée précisément pour déstabiliser l'idée qu'il existe un « quotidien » pour quiconque se trouve hors du temps et de l'espace de la guerre » (p. 53-54)

<sup>28</sup> Issu de la communauté linguistique et culturelle somali, à ne pas confondre, donc, avec « somalien » (en référence à un citoyen de la Somalie).

où sont inscrits les noms des victimes<sup>29</sup>, accolé à un petit musée (Visitor Center) présentant le déroulé des faits. La devise du parc, “*Made us Stronger*” fait preuve d’une évidente connotation unificatrice. Le parc, lui, est circonscrit par une grille et il faut s’acquitter d’un droit d’entrée de 30 KES (25 centimes d’euros)<sup>30</sup> pour pouvoir y entrer, un coût non négligeable pour la grande majorité des citoyens. L’accès au Visitor Center coûte 250 KES (environ 2 euros et dix centimes). Passons rapidement sur le fait que le Memorial puisse être loué par des entreprises ou des particuliers, pour un tarif journalier de 70 000 KES (environ 600 euros)<sup>31</sup>, ce qui constitue une vision étonnante de l’appropriation collective d’un lieu de mémoire. Conséquence directe de cette politique tarifaire, le monument, renfermé sur lui-même, donne l’impression d’être peu fréquenté. Nombre de mes interlocuteurs, usagers réguliers du carrefour, me confient n’y avoir jamais mis les pieds (voir Figure 11 ci-dessous). Au quotidien, la fabrication mémorielle davantage dans les pratiques de désignation du lieu, notamment l’appellation “Blast”, ou “Bomblast” pour signifier le carrefour (exemple : On se rejoint à Bomblast ?).

---

<sup>29</sup> 213 personnes ont péri lors de l’attaque du 7 août 1998.

<sup>30</sup> Dans l’ensemble de ce texte, je convertis la devise kenyane au taux en vigueur au moment de la rédaction, soit, au 1<sup>er</sup> juillet 2018 : 1 EUR = 113 KES.

<sup>31</sup> Source : <http://www.memorialparkkenya.org>, consulté le 7 juillet 2017.



Figure 10 : Stèle en mémoire des victimes dans le 7th August Memorial Park, Nairobi. JBL, mars 2017.



Figure 11 : Tournant le dos au mémorial, le carrefour Bomblast, nœud de circulation dans le centre de Nairobi. JBL, mars 2017.

b) *Les violences postélectorales de 2007-2008 : un traumatisme de proximité ?*

Les violences post-électorales de 2007-2008 constituent un traumatisme d'une toute autre nature. Ancrées dans une tradition nationale de violence politique, notamment depuis l'instauration du multipartisme fin 1991 (Lafargue et Katumanga 2008 ; Médard 2008), ces violences marquent les mémoires par leur ampleur<sup>32</sup> et leur forte médiatisation sur la scène internationale. Le 30 décembre 2007, suite à l'annonce de la réélection du président sortant Mwai Kibaki, plusieurs bidonvilles de Nairobi (Kibera, Mathare, Kawangware, Korogocho, Dandora), fidèles au leader d'opposition Raila Odinga, s'embrasent. Très rapidement, les troubles trouvent un écho au sein des villes kenyanes (Kisumu, Kericho, Eldoret, Nakuru, Naivasha), puis se propagent au sein des campagnes. Structuré autour d'antagonismes ethniques régulièrement manipulés au cours des périodes coloniales et postcoloniales, le ressort de la violence est cependant d'une grande confusion. Aux affrontements entre partisans déçus et forces de l'ordre se succèdent des raids meurtriers entre groupes d'autodéfense constitués *ad hoc*, bandes de pillards et milices aux ordres du politique (la milice kikuyu Mungiki, la milice luo Sifafu, les milices kisii Sungusungu) (Lafargue et Katumanga 2008). La forme et la signification des violences apparaissent comme diverses : on assiste, dans les campagnes comme dans les villes, à des répressions violentes de la part des forces de l'ordre (le *shoot to kill* perpétré par la police), des actes de pillage, des expulsions forcées, des passages à tabac, mais aussi à des phénomènes plus ritualisés de violence (viols, mutilations, immolations).

**Carnet de terrain n° 2 - "It will take time for me to trust a man." Premier entretien avec Githari Gitendu<sup>33</sup>, Kibera - 13 février 2015**

Je rencontre Githari, 35 ans, par l'intermédiaire de Fauz, l'un de mes « fixeurs » à Makina (un *village* de Kibera). Nous nous rencontrons deux fois pour des entretiens. Le premier a lieu à Makina, dans une courée où des femmes lessivent leur linge. Githari parle tout bas pour ne pas attirer l'attention des curieux. Il est Kikuyu et a participé au début des années 1990 à la milice Mungiki, notamment lors d'affrontements avec les Nandis (sous-groupe des Kalenjins) dans les secteurs de Molo et

---

<sup>32</sup> 1500 morts d'après la police, environ 300 000 déplacés internes selon la Croix-Rouge. Source : Médard 2008.

<sup>33</sup> Dans ce travail, j'ai choisi d'anonymiser le nom de mes interlocuteurs, à de rares exceptions près, que j'explique au cas par cas. J'ai essayé tant que possible de conserver les consonances des noms (communautaires ou confessionnelles notamment).

d'Elburgon (Nakuru County). Éloigné du groupe Mungiki depuis 1995, il continue de craindre des représailles de la part de ses anciennes fréquentations. En décembre 2007-janvier 2008, il me raconte son expérience des violences :

*"After... after the announcement [des résultats du scrutin], because I was in my home, when I came out of my house, what I saw was fire... Everywhere there was fire. At the road they were burning shops. So, the first thing I did, it was to remove my family. Mmh. That was the first thing I did [...] And before, I left Kibera, when I looked Kibera I saw everywhere was fire. People were shouting, screaming and when we took our families inside sure-ground [zone de sécurité], when we came back to Kibera, it is when the first person has been burnt. It was a Kikuyu man. A very old man, almost 70. I saw him. I know him before. After maybe like... 4 hours, they burnt another one. Two bodies were burnt there. So, that is when we decided to leave Kibera. All the Kikuyus, we removed them, and took them to Nairobi shores [peut-être veut-il dire les franges de Nairobi]. So, things were hard at that time"*

Un peu plus loin dans la conversation, je lui demande si cet épisode demeure un traumatisme pour lui :

*"Very much. It was painful. A lot of people died. At that time, I remember, I used to help a lot of people here in Kibera. We were the ones who were removing people here in Kibera, a lot of Kikuyus, we used to come to remove them from this place, to take them to hide out. When I used to come here, so that I helped some old people... I found some dead... You found that some they didn't have some body parts, you found that some they don't have their hands anymore, some are dead...I used to carry some dead bodies... so that thing, even right now, in my mind, it's still there."*

Puis il me confie son retour à la vie quotidienne, au sein du quartier :

*"It changes a lot. You know, by that time... you know, let me say... The time we used to stay together in Kibera... but when something like this happen... now even the friendship that you had with some other people, the relationships... it is out now. Because now you can't even trust your neighbor. Because the people who used to kill you, the people who were burning your things, who were destroying your properties, those people were your neighbors. You have been staying with them, you have been living with them, so you see... So at that time, you couldn't say anymore: "this is y neighbor, this is my friend..." No. [...] It will take time for me to trust a man."*

Carnet de terrain 2 : "It will take time for me to trust a man". Février 2015.

La portée traumatique des violences postélectorales diffère sensiblement de celle produite par l'action terroriste. Fondamentalement, elle n'engage pas le même rapport à l'autre. Tandis que la violence terroriste permet la projection d'un ennemi fictif, ancré dans un imaginaire des confins

(le djihadiste), les violences de 2007-2008 s'inscrivent dans une proximité de voisinage. Au sein des quartiers, les figures structurantes du bourreau et de la victime sont tout à la fois plus tangibles et moins lisibles. Plus tangibles, puisque la violence a bien souvent été expérimentée de façon immédiate, au sein même des cercles quotidiens de sociabilité. Tel ou tel voisin a participé au groupe d'autodéfense, telle ou telle voisine a vu sa maison brûler sous l'action d'une milice du quartier. Moins lisibles, puisque la réciprocité des violences a rendu les individus tour à tour acteurs et victimes des exactions. Une fois l'épisode violent passé, l'antagonisme ethnique se met en sommeil et les liens de voisinage réapparaissent. Il faut alors recommencer à vivre ensemble, au sein d'une interaction quotidienne fragile (voir ci-dessus Carnet de terrain 2).

Tandis que la mise en mémoire de la violence terroriste participe à la construction du récit national, celle des violences postélectorales, – un traumatisme qui divise encore profondément le pays –, s'opère de façon plus discrète, dans les interstices des paysages et de la vie urbaine quotidienne. À Kibera, le cas d'un garage incendié lors des violences postélectorales offre un exemple typique de cette fabrication mémorielle (voir Figure 12 ci-dessous). Les faits sont confus, et il faut composer ici avec un certain nombre de versions contradictoires. De manière probable, deux hommes Kikuyus ont trouvé la mort dans l'incendie volontaire de leur garage, situé dans le quartier d'Olympic, lors des premiers jours de violence dans le bidonville en janvier 2008. Aujourd'hui, l'apparence du lieu est ambivalente. Le bâtiment n'a pas été démoli et les marques de l'incendie sont encore visibles (traces de suie sur les murs). Il demeure inoccupé et ouvert à tous. Régulièrement, des femmes installent des chaises en plastique sur son seuil, pour se rassembler et discuter. À l'intérieur, des groupes de jeunes y organisent diverses activités : entraînements de boxe, séances de graffitis, tournages de clips. Dans le cadre de mes recherches précédentes (Lanne 2012), j'ai eu l'occasion de les accompagner pendant quelques jours, afin d'observer leurs usages du lieu. Tous soulignent un espace confortable, spacieux, tranquille, un espace d'expression, mais aucun, de mémoire, ne fait référence au drame. L'usage quotidien décharge le lieu de sa portée symbolique. Tout se passe comme si le contenant était peu à peu investi au détriment du contenu (ce que le lieu représente). Dans ce cas, le travail mémoriel – la



réintégration du lieu au sein de la vie quotidienne – s’opère par le recouvrement (mais non pas nécessairement l’oubli) d’une charge symbolique lourde à porter.



Figure 12 : Les restes d'un garage incendié dans le quartier d'Olympic, Kibera. Au premier plan, trois femmes discutent. JB Lanne, février 2012

*c) La violence urbaine quotidienne.*

Le troisième axe traumatique concerne la violence urbaine quotidienne. Produite par une diversité d’acteurs, elle se déploie selon plusieurs degrés d’intensité : brutalité des agents du City Council envers les vendeurs de rue (*hawkers*), passages à tabac de voleurs pris sur le fait, scènes d’auto-justice populaire (*mob justice*), violences liées aux activités criminelles (crimes sexuels, braquages, règlements de comptes), violences policières (actes de torture, exécutions extrajudiciaires, disparition des corps). Ces formes de violences, bien que différentes, partagent le

même caractère de banalité au sein de la vie urbaine quotidienne. Par le terme de « banalité<sup>34</sup> », je ne cherche pas à signifier qu’elles induisent un sentiment d’indifférence chez ceux qui les subissent – les victimes comme leurs proches – mais qu’elles s’inscrivent plutôt comme un maillon intégré dans le récit qu’une catégorie de citoyens se fait de son quotidien.

Commençons par dire que cette violence cible une catégorie particulière de la population de Nairobi : les jeunes urbains pauvres, habitant pour la majorité d’entre eux dans les quartiers de bidonville. Suivant les formes de violence, les jeunes femmes (crimes sexuels) ou les jeunes hommes (violences policières, *mobjustice*) sont plus spécifiquement touchés. À l’échelle du quotidien, cette violence fait l’objet d’un paradoxe : ses occurrences sont relayées au jour le jour par la presse, notamment à la une des journaux, sans toutefois provoquer une indignation collective (“*an absolute lack of public outcry*”, Stapele 2016, 303). En d’autres termes, la litanie de la violence quotidienne se déploie sur le mode de la “*terror as usual*” (Taussig 1989). Pour les populations, notamment dans les quartiers de bidonville, la violence, même à son plus haut degré d’intensité – la mise à mort – se côtoie au quotidien. Chaque semaine, à Kibera, Mathare, ou Korogocho, des jeunes du quartier disparaissent sous les balles de la police ou la colère de la foule. Les *matanga* (réunions publiques de collecte de fonds pour les funérailles) et les enterrements dans les fosses communes de Kangemi et de Langata rythment la vie ordinaire. Il n’est pas rare de se rendre à l’hôpital ou à la morgue pour veiller un proche. L’indice le plus net de cette banalité est sans doute l’absence d’un recensement administratif sérieux de ces actes de violence, régulièrement pointée du doigt par les observateurs (UN Habitat 2002 ; Ruteere *et al.* 2013 ; Hills 2008). La violence est inscrite dans la conduite même du quotidien et à ce titre, son occurrence n’est pas, ou peu, reconnue comme un événement.

Cette banalité se déploie également à l’échelle de la trajectoire de vie. À partir d’un travail ethnographique dans le bidonville de Mathare (est de de Nairobi), Naomi van Stapele (2016) souligne l’importance du lien entre les violences policières et la construction sociale de la masculinité. Au sein du quartier, la « peur de ne pas vivre au-delà de 25 ans » influence directement les choix des jeunes hommes dans la construction de leurs trajectoires de vie. L’expérience

---

<sup>34</sup> La référence à la « banalité du mal » chez H. Arendt est ici limitée. Je la rejoins toutefois en un point : sur l’idée d’un acte dont la signification morale est obscurcie par son inscription en tant que maillon narratif d’un récit plus vaste (en l’occurrence, une machine administrative chez Arendt).



quotidienne de la fragilité de leur existence (autour d’eux, un cousin, un ami, un frère disparaît sous les balles de la police) les conduit à faire des choix, endosser des responsabilités et embrasser des représentations singulières. Très jeunes, ils expriment la volonté de devenir père, pour laisser une trace (“*a mini-me – before they die*”<sup>35</sup>, p. 307). Incarnant la figure du “*last man standing*”, ils tissent des liens quasi familiaux avec les veuves et les orphelins de leurs compagnons disparus. Le « dernier homme debout » est une figure à la fois douloureuse et respectable – elle condamne l’individu à pleurer ses proches, en même temps qu’elle lui permet d’accéder à une certaine maturité sociale. Une fois l’âge de la violence traversé, le jeune devient un homme et endosse des responsabilités familiales et communautaires. Dans ce cas précis, la violence policière n’est pas un accident dans la continuité d’un parcours ; tout au contraire, elle est intégrée, ritualisée, sémiotisée au sein d’une représentation collective du passage à l’âge adulte.

Comment mettre en mémoire un traumatisme qui, pour un certain nombre d’autorités (policières, judiciaires, politiques), constitue à proprement parler un non-événement ? Comment garder la trace d’une violence souvent pensée, dans son procédé même, pour se rendre invisible aussitôt son occurrence passée (dissimulation de preuves, disparition des corps des victimes, absence de procès-verbal) ? L’évènement décrit ci-dessous constitue un exemple de résistance mémorielle contre l’invisibilité de la violence quotidienne. Il m’a été rapporté en mai 2016 par Willy, un gardien de sécurité de Ngara West, un quartier central de Nairobi où j’ai habité pendant quelques mois (mars-mai 2016).

### **Carnet de terrain n°3 – Vitres brisées au Globe round about – Mai 2016.**

Le 13 mai 2016, vers cinq heures du soir, cinq jeunes issus d’un petit bidonville de Ngara West se livrent à des vols à l’arrachée aux alentours du Globe round about, un rond-point très fréquenté du centre de Nairobi. Poursuivis par une victime, ils sont vite repérés par des policiers en civil. En tentant de prendre la fuite, l’un d’entre eux est touché par un tir policier, à la jonction entre le Globe et Kipande Road. Il est tué sur le coup.

L’endroit précis de sa mort se situe juste devant la vitrine d’un magasin de meubles. L’impact des balles a fait voler en éclat la baie vitrée. Pendant quelques jours, me raconte Willy, la vitre est restée en l’état, puis on l’a remplacée.

---

<sup>35</sup> « Un mini-moi – avant de mourir » (ma traduction).

Le soir même de son remplacement, les amis de la victime sont venus avec des pierres, et ont brisé la vitre neuve.

Deux ou trois jours après, une nouvelle vitre a été posée, et le lendemain soir, ils sont revenus avec des pierres.

Carnet de terrain 3 : Vitres brisées au Globe round about. Mai 2016.

Dans ce dernier cas, la matérialisation de la mémoire est réduite à son plus simple appareil – deux soirs de suite, des vitres sont brisées. Ce sont les pratiques, fugaces, éphémères, qui sont ici porteuses de sens. Le retour des jeunes sur les lieux permet de signifier : « il ne s’est pas rien passé ici. » La réitération de l’acte constitue une sorte de résistance face aux autorités. Elle dépasse les circonstances particulières du drame pour s’ancrer au sein d’une lutte plus large contre l’invisibilisation et la banalisation des violences policières à l’égard des jeunes. La trace laissée sur les lieux et son relais dans les histoires du quartier permettent de déjouer l’insignifiance administrative et judiciaire généralement liée à ce type d’évènement.

Les trois formes que je viens brièvement de décrire – violence terroriste, violence politique de masse et violence quotidienne – concourent à l’élaboration d’une violence qui n’a ni forme, ni origine, ni visage. La violence terroriste autorise la mise en fiction d’un ennemi extérieur ; celui qui, par sa barbarie, est rejeté dans un imaginaire des confins, aux marges de la communauté nationale. Ce refoulement traumatique est immédiatement contredit par la violence politique de masse, qui soudainement fait du voisin la figure même du barbare (cf. le témoignage de Waweru). Les violences postélectorales de 2007-2008 réinscrivent l’acte violent au cœur même du voisinage, de la familiarité et de la proximité. Tandis que ces deux violences conservent un caractère d’exception, à même de constituer *un évènement* dans la fabrication des mémoires, la violence quotidienne se caractérise au contraire par la banalité de son occurrence. Sa cyclicité, – intégrée et ritualisée au sein même des représentations du passage à l’âge adulte – lui ôte tout caractère historique. Plus fréquente, on pourrait légitimement la croire moins spectaculaire. Ce n’est pourtant pas le cas. Ces jeux d’entrecroisements confèrent au paysage traumatique de Nairobi son caractère insaisissable. Ce dernier est particulièrement observable sitôt qu’on s’intéresse aux entreprises collectives de mesure et de représentation de la violence au sein de la ville.

## 2. Mesurer, cartographier. La violence à sa place.

### a) *Mesurer la criminalité*

Depuis une vingtaine d'années, les différents rapports d'expertise – nationaux ou internationaux – s'accordent pour qualifier Nairobi comme l'une des capitales les plus dangereuses au monde, enregistrant tout à la fois de forts taux de criminalité et un très faible niveau de confiance envers la police (Abrahamsen et Williams 2005). Du point de vue des praticiens, la hausse statistique de la criminalité coïncide avec l'érosion des capacités de l'État à la fin des années 1980 – conséquence directe, disent-ils, des programmes d'ajustement structurel –, encore accentuée au cours de la décennie 1990. À y regarder de plus près, la mesure de la criminalité à Nairobi se heurte cependant à trois obstacles : la grande faiblesse de l'appareil statistique, l'irrégularité des mesures, enfin, le caractère politique des rapports chiffrés.

En ce qui concerne la criminalité, les différentes mesures statistiques se fondent sur une défaillance évidente : l'absence de certitude quant à la population-mère étudiée. Si l'on s'en tient au seul bidonville de Kibera, certains rapports évaluent sa population à environ 170 000 individus (Security Research and Information Centre 2014a, 2014b), tandis qu'une approche sérieuse l'estime plutôt à 235 000 individus (Marras 2008). Dans ce contexte, établir des taux de criminalité par zones urbaines et les comparer entre elles sans certitude quant à leurs populations de référence respectives n'a que peu de sens. Seconde faiblesse de cette entreprise statistique : le recours privilégié aux *victim surveys* (entrée par le témoignage des victimes), en l'absence de recensement fiable des occurrences criminelles. Cette méthode trouve rapidement ses limites à Nairobi où, de l'aveu même des rapports d'expertise, la majorité des habitants ne rapportent pas les crimes dont ils ont été victimes, de peur des représailles ou de la stigmatisation sociale (UN Habitat 2002 ; Mkutu et Sabala 2007 ; Security Research and Information Centre 2014b).

L'irrégularité des mesures constitue un second motif de suspicion. À Nairobi, la dernière étude d'ampleur sur la criminalité, portant sur 8621 répondants, a été réalisée par UN-Habitat en 2002 (*Crime in Nairobi. Results of a citywide victim survey*). Depuis, des rapports paraissent de façon irrégulière, rédigés par des instituts nationaux ou des think tanks privés. Ceux-ci sont soit de plus faible ampleur statistique (KIPPRA 2004 ; Security Research and Information Centre 2014a, 2014b), soit limités à des analyses sectorielles de la criminalité (NCRC 2012, rapport sur la

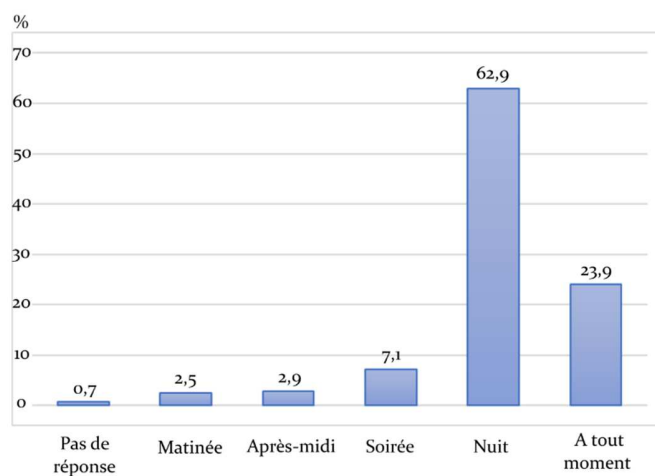
criminalité de gangs au Kenya). Seules les statistiques de la police paraissent à un rythme annuel régulier, mais accusent un faible niveau de précision, de façon très probablement intentionnelle (Ruteere *et al.* 2013).

Le caractère politique, enfin, de ces rapports statistiques, paraît évident (Hills 2008). Dans un pays où, au seuil des années 2000, environ 36 % des crimes étaient attribués directement ou indirectement à la police (UN Habitat 2002), la sensibilité des chiffres de la criminalité conduit généralement à une livraison partielle des faits. Les rapports provenant d'institutions nationales se montrent excessivement prudents, de même pour les think tanks, dont certains sont proches de personnalités politiques au pouvoir. Seules des organisations militantes, à l'instar du Mathare Social Justice Centre (2018) dans le bidonville de Mathare, se livrent à des recensements courageux, sans toutefois bénéficier de l'ingénierie statistique nécessaire pour mesurer l'ampleur du phénomène.

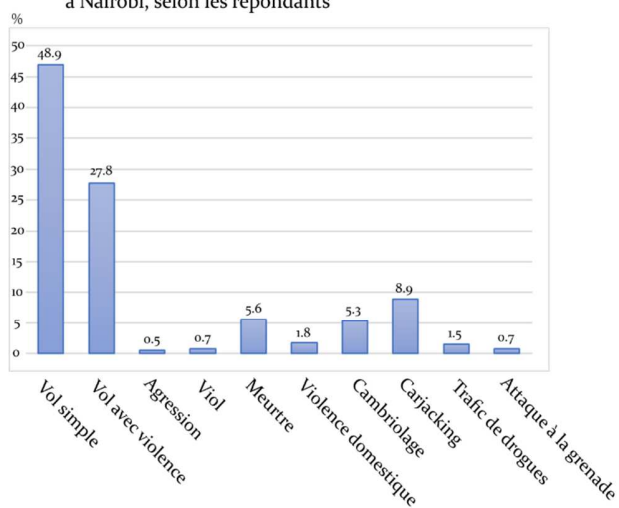
Ces différents rapports statistiques conservent néanmoins une force : ils sont cohérents entre eux. Les uns après les autres, ils tendent à figer des *figures* de la criminalité, dont le triptyque préférentiel peut s'énumérer ainsi : la nuit, la pauvreté, la jeunesse. Les quelques diagrammes présentés ci-dessous (Figure 13), extraits du *Nairobi Metropolitan Area. Annual Crime Observatory Report* du SRIC (2014b), permettent d'approcher de façon critique cette *mise en silhouette* de la criminalité, à travers la production de données chiffrées. À partir d'une population de 1503 répondants, le diagramme n°1 identifie la nuit, de façon nette, comme moment privilégié de l'occurrence d'un crime. Cette perception de la période nocturne comme moment privilégié de l'insécurité est somme toute assez classique. L'identification de la pauvreté comme facteur de criminalité transparaît de manière plus pernicieuse au sein du rapport. Le diagramme n°2 présente les proportions des occurrences criminelles rapportées par les répondants en fonction du type de crime. La typologie de la criminalité proposée est en soi biaisée, contribuant à sur-visibiliser les crimes de type crapuleux (vol simple, vol avec violence, cambriolage, racket, carjacking, etc.), tandis que la criminalité en col blanc n'est pas évoquée. Deux types de crime se distinguent nettement – le vol simple (*theft*) et le vol avec violence (*robbery*) –, représentant respectivement 46,9 % et 27,8 % des occurrences rapportées. La violence domestique, pourtant évoquée, reste anecdotique (1,8 %) – soit par inhibition des répondants, soit du fait qu'elle ne soit pas systématiquement, dans les représentations collectives, considérée comme un crime. On voit là ce

qui se dessine de façon implicite : à travers les crimes crapuleux, ce sont bien les pauvres qui sont identifiés comme les figures dangereuses – ces derniers étant, dans l’imaginaire collectif, les plus à même de convoiter les biens d’autrui. S’ajoute à cela, au sein même des rapports, une sous-représentation des couches pauvres au sein de la population de répondants. Ainsi, le rapport d’UN Habitat de 2002 précise que 13 % des répondants habitent un quartier d’habitat spontané (*informal settlement*)... un chiffre très peu représentatif du nombre réel d’habitants des bidonvilles à Nairobi, que l’institution elle-même évalue entre 60 % et 70 % pour la période 1990-2010 (UN Habitat 2010). Enfin, pour être « statistiquement criminel », il ne s’agit pas simplement d’être pauvre, il faut aussi être jeune. Le diagramme n°3 représente les caractéristiques générales attribuées par les répondants aux *hotspots* de la criminalité à Nairobi. Deux caractéristiques se détachent nettement : le faible éclairage du lieu (23,3 % des répondants), renvoyant à l’imaginaire inquiétant de la nuit, et la présence de « jeunes oisifs et sans emploi » (“*unemployed youths who idle by*”, 16,4 % des répondants). La jeunesse, conjuguée à l’absence d’attache, l’inactivité et la mauvaise influence du collectif (*peer pressure*), fait peur. Parmi elle, une catégorie précise concentre les inquiétudes : les enfants des rues, perçus comme des charardeurs parfois agressifs, qui tomberont plus tard dans une criminalité de plus grande envergure. En 2002, déjà, l’étude d’UN Habitat fait part de ce constat : 57 % des répondants pensent que tous les enfants des rues tombent dans la criminalité et 24 % d’entre eux admettent que la solution consiste à les déplacer par la force hors de la ville.

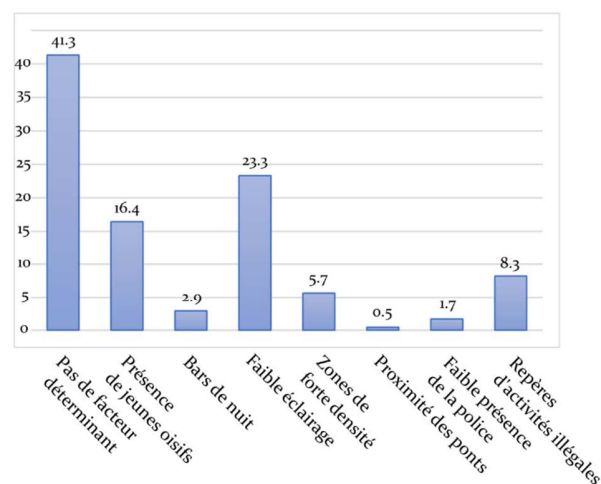
**Diagramme n°1 : Moment de la journée où la probabilité d'un crime est la plus élevée. Population de 1503 répondants**



**Diagramme n°2 : Types de crimes les plus courants à Nairobi, selon les répondants**



**Diagramme n°3 : Caractéristique principale des 'Crime Hot Spots', selon les répondants**



Sources : Nairobi Metropolitan Area Annual Crime Observatory Report published 2014 (data 2013). Réal. JBL, 2018.

Figure 13 : Quelques résultats d'une enquête à propos des représentations de la criminalité à Nairobi. Sources : Annual Crime Observatory Report, 2014.

En définitive, les différentes analyses statistiques de la criminalité à Nairobi ne peuvent qu'être frappées de suspicion. Les lacunes qu'elles présentent, leur caractère sélectif et disparate, l'irrégularité de leur parution, leur dimension politique enfin, constituent autant de biais qui doivent avertir l'observateur. Pour autant, ces analyses ne doivent pas être négligées : en tant que

documents publics, elles nourrissent et informent le sentiment d'insécurité des citoyens et l'action publique des autorités.

*b) Cartographier la violence, « un petit rien sécuritaire » ?*

La pratique cartographique constitue une seconde tentative de placement de la violence en ville. À Nairobi, la figuration des actes de violence sous forme cartographique est une pratique menée par une très grande diversité d'acteurs : la police, des organisations gouvernementales (Nation Transport and Safety Authority, Security Research and Information Centre), l'ONU (Un-Habitat notamment), des entreprises de sécurité privée, des think tanks, des ONG, des programmes universitaires, mais aussi des associations locales citoyennes. La cartographie évolutive, parfois même en temps réel, semble devenir un gage du sérieux de ces institutions dans leur détermination à assurer leurs tâches respectives. Dans la mesure où la production de ces cartes repose le plus souvent sur des données établies et collectées par des non-spécialistes, on peut les ranger, malgré leur grande diversité, dans la catégorie des « cartes participatives » (Noucher 2013 ; Palsky 2010). Les types d'actes violents recensés sont variés : violences liées à la criminalité (rackets, carjackings, crimes sexuels, rixes, meurtres), violences de la part des autorités (déguerpissement, exactions policières, *land grabbing*), ou menaces diverses (glissements de terrain, accidents de la route).

Ma critique consiste ici à interroger la pratique cartographique comme acte politique en réponse aux phénomènes de violence. Les théoriciens de la carte ont fortement insisté sur cette dimension politique, mettant l'accent tour à tour sur l'intelligence gestionnaire qu'elle confère au pouvoir et l'idéologie qu'elle permet d'imprimer sur un territoire : “[*the map*] creates ideology, transforming the world into ideology” (Wood et Fels 2008, 7). En cela, la carte ne fait pas seulement acte de représentation, mais d'« inscription » du monde (Pickles 2004), de production d'un ordre qui précède et prépare la conduite de l'action :

*The map does not simply represent the world [...] but it produces the world. (Kitchin, Gleeson, et Dodge 2013, 481)*

Ces critiques sont bien connues. Les cartes s'inscrivent dans des dispositifs qui concourent à l'élaboration du politique (de la part des autorités gestionnaires, comme des citoyens). Pour autant, une production cartographique s'inscrit toujours dans un champ des possibles (Crampton 2004).

C'est précisément sur ce point que les cartes participatives de Nairobi, pour nombreuses qu'elles soient, montrent leurs limites. Ces cartes semblent être, à des degrés divers, des *cartes sans suite*, c'est-à-dire des cartes qui n'ont pas vocation à – ou pas la possibilité de – provoquer l'action. Plusieurs cas de figure peuvent être envisagés : soit ses producteurs n'ont pas la volonté réelle d'infléchir leur action (le cas des autorités administratives et notamment policières), soit ils n'ont pas la légitimité pour le faire (le cas des think tanks étrangers et de certaines ONG), soit ils n'ont pas la force organisationnelle et logistique nécessaire à la conduite d'une politique efficace (le cas de certaines associations locales).

#### **Encadré n° 1 – Map Kibera Project – Un projet de cartographie participative à Kibera**

En 2009, le projet Map Kibera voit le jour. Cette initiative, portée conjointement par des ONG internationales (Global Giving, Goal, Hivos, Carolina for Kibera), des agences onusiennes (Un Habitat, Unicef) et des organisations locales, se donne pour objectif de cartographier avec précision le bidonville de Kibera à partir de la plateforme *open source* Open Street Map. En 2010, ce premier projet donne naissance à un second, Voice of Kibera, orienté vers la cartographie en temps réel des événements rapportés par les habitants du bidonville (*citizen reporting project*). Ces événements, collectés grâce à la technologie Ushaidi – un logiciel kenyan de *crowdsourcing* développé à la suite des violences postélectorales de 2007-2008 – sont vérifiés, catégorisés, cartographiés puis mis en ligne par le comité éditorial du site.

Le processus technique de traitement et de présentation des données apparaît d'emblée comme très professionnel. Les habitants sont invités à rapporter les événements par SMS et les informations sont systématiquement recoupées avant d'être mises en ligne. Celles-ci sont ensuite classées selon différentes catégories : News, People and Culture, Sports, Community Cleanup (organisation collective de collecte des déchets), Celebrations, Violence, Natural Disaster (liste non exhaustive). En zoomant sur la carte mise en ligne, le visiteur du site peut cliquer sur des liens donnant accès à des vidéos ou des brèves relatives à tel ou tel événement.

Si l'intention de départ est convaincante – faire entendre les voix de Kibera et contredire l'idée que les bidonvilles sont des espaces socialement vides (généralement représentés en blanc sur les fonds de carte) – quelques critiques peuvent néanmoins être formulées. La première porte sur une question de représentativité des données collectées. Si l'on se restreint à la cartographie des faits de violence, 60 cas sont recensés depuis l'ouverture du site, allant de la simple agression (*mugging*) aux violences entraînant la mort. Si l'on y ajoute les 18 cas recensés dans la catégorie Death (mort violente), on obtient un total de 78 cas depuis l'ouverture du site, ce qui paraît extrêmement faible. À titre de comparaison, j'ai recensé à Kibera 9 cas de *mobjustice* (auto-justice violente par la foule) sur les seuls mois de février et mars 2015, un chiffre très



probablement non-exhaustif. Cette faible représentativité tient sans doute au fait que les habitants ne rapportent pas, ou peu, les faits de violence pour des raisons diverses (ignorance du projet et de ses canaux, désintérêt, intimidation, peur de la publicité).

Une deuxième critique porte sur l'emplacement souvent arbitraire des événements cartographiés. Régulièrement, le comité éditorial publie un événement d'ordre général qui n'entretient pas de lien spécifique avec l'emplacement exact auquel il est rapporté. C'est le cas par exemple de la brève « Teenage Sex in Kenya » localisée à Kisumu'ndogo (un village de Kibera), qui concerne en réalité une étude nationale sur la prostitution infantile. Son emplacement à Kisumu'ndogo tend à stigmatiser le village sans justification, notamment par rapport aux autres quartiers du bidonville.

Enfin, une troisième critique concerne la visibilité d'un tel projet cartographique auprès des habitants concernés. Lors de mes enquêtes de terrain, très peu de mes interlocuteurs semblent connaître le projet. Malgré des efforts de diffusion – peindre des cartes sur les murs des villages, ce qui leur ôte *de facto* leur caractère « en temps réel » – sa portée semble relativement limitée. Comparé à d'autres phénomènes sociaux de diffusion de l'information, – la rumeur par exemple – , ce projet semble tout à la fois moins pénétrant, moins rapide et en fin de compte, aussi peu fiable.

**Sources :** Projet initial Map Kibera : <http://mapkibera.org/> ; Second projet Voice of Kibera : <http://voiceofkibera.org/>, consultés le 12 décembre 2017.

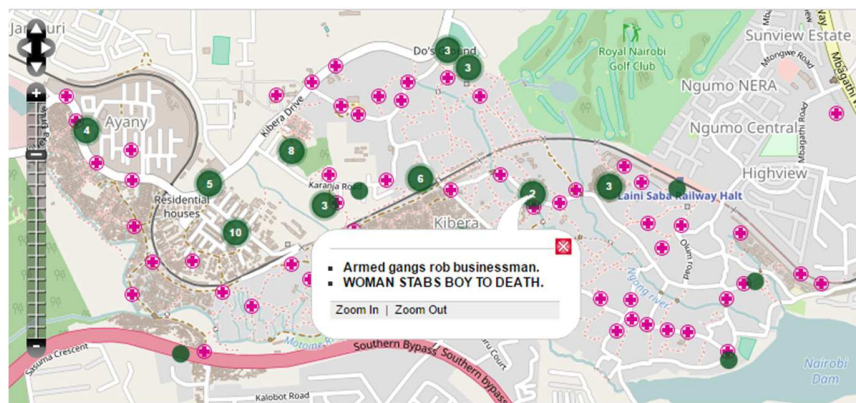


Figure 14: Capture d'écran du site Voice of Kibera.12 décembre 2017.

Encadré 1 : Map Kibera Project. Un projet de cartographie participative à Kibera.

Cette pratique sans suite de la cartographie peut être assimilée à ce que Jeff Huysmans appelle un « petit rien sécuritaire » ("*a little security nothing*", ma traduction, Huysmans 2011). Les petits riens sécuritaires sont des petits agissements, répétés, à bas-bruit (collection de données, veille sécuritaire, surveillance par caméra) qui donnent l'illusion d'un acte sécuritaire fort, tout en n'en possédant pas les caractéristiques fondamentales. Chez Huysmans, l'acte sécuritaire, – qui est toujours un acte politique – requiert deux éléments : il doit introduire une rupture au sein du cours habituel de l'existant et se montrer « décisif ». Par « décisif », Huysmans entend à la fois une légitimité à agir (*legitimacy*) et une responsabilité devant l'acte (*accountability*). De fait, les nombreuses cartes participatives de Nairobi donnent l'illusion de l'acte sécuritaire. En collectant puis en figurant les actes recensés de violence, en les diffusant éventuellement sur les réseaux sociaux, elles participent d'une rhétorique de l'efficacité politique. Accompagnées de messages et d'images célébrant l'action entreprise (voir Figure 15 ci-dessous), elles tendent à signifier ceci : « on s'en occupe, puisqu'on le montre. » Or, ces cartes masquent l'inaction à laquelle leur production concourt. D'une part, elles n'ont bien souvent aucune légitimité, ni scientifique, ni politique, à agir. D'autre part, elles ne se rendent responsables de rien, puisqu'elles se limitent à décrire l'existant : localiser les faits de violence, sans les recouper avec d'autres facteurs. Enfin, leur mode d'élaboration, de façon progressive et au jour le jour, ne parvient pas à produire un sursaut dans la conduite du quotidien, pourtant nécessaire dans un contexte où la violence urbaine est banalisée. Face à l'insaisissabilité de la violence, la pratique cartographique, en somme, fonctionne toujours sur le mode du *déplacement* : on représente, faute d'agir, on localise, faute d'éclaircir. Le déictique l'emporte ici sur le décisif.



Figure 15 : Un tweet typique d'une compagnie de sécurité privée (BM Security, généralement accompagné de la carte des interventions durant la nuit). Décembre 2016.

## B. Les acteurs quotidiens de la sécurité

Trois caractéristiques principales permettent d'approcher les acteurs quotidiens de la sécurité à Nairobi : la multiplicité des forces publiques ou privées, leurs mutations rapides ces trente dernières années, enfin, leur capacité à se rendre duplice – c'est-à-dire, à emprunter les codes, les apparences et les modes de légitimation de forces voisines ou concurrentes. Face à ce qui semble perçu, dans les milieux praticiens, comme le symptôme tangible d'un affaiblissement de l'État, on observe, de la part de plusieurs acteurs – l'État, les milieux d'expertise (think tanks), certaines associations sectorielles – un travail de catégorisation et de rigidification des rôles de chacun. Ce travail, encore peu appuyé par des moyens légaux, s'en tient à un niveau très théorique, s'accordant mal avec les réalités pratiques des acteurs sécuritaires au quotidien.

### 1. La police kenyane : les structures changent, les pratiques restent ?

Peu d'informations sont disponibles à propos de la police kenyane. Malgré une tentative de réforme en 2010, celle-ci continue de se caractériser selon ces quatre traits principaux : sa brutalité, son haut niveau de corruption, son inefficacité bureaucratique, enfin, une tendance à se comporter de plus en plus selon des logiques issues de la sphère privée.

Au Kenya, une forme embryonnaire de police coloniale voit le jour durant la décennie 1890. À l'époque, cette police de pacification reste encore relativement indifférenciée vis-à-vis du corps militaire (pour une histoire plus détaillée, voir Encadré 2, chapitre III). À partir de l'indépendance (1963), et notamment l'avènement du régime de Daniel Arap Moi (1978-2002), la police devient le bras armé d'un pouvoir autoritaire, se livrant régulièrement à des enlèvements, des détentions arbitraires et des exécutions extrajudiciaires d'opposants politiques. C'est au cours de la crise postélectorale de 2007-2008 que la violence de masse perpétrée par la police s'expose sous une lumière crue. En janvier 2008, dans les jours qui suivent la contestation du scrutin, les forces de police n'hésitent pas à tirer à balles réelles pour disperser les opposants au régime de Kibaki, notamment aux alentours du bidonville de Kibera. Selon le principe du "*no crisis should be wasted*", une grande réforme de la police est entreprise à l'occasion de la nouvelle constitution de 2010 (Ruteere 2018). Les deux anciens corps principaux – l'Administration Police et la Kenya

Police Force –, devenus respectivement l'Administration Police Service (APS) et la Kenya Police Service (KPS), sont désormais réunis au sein d'une seule structure, le National Police Service (NPS)<sup>36</sup>. À chacune de ces deux branches se rattachent des corps plus spécialisés : les unités d'intervention d'élite, par exemple, telles que le Rapid Deployment Unit (au sein de l'APS) et le General Service Unit (au sein de la KPS). Certains corps sont transversaux : le Criminal Investigations Department (CID) est composé de personnels provenant à la fois de l'APS et de la KPS. Enfin, deux structures ont pour vocation d'exercer un contrôle sur les services de police kenyans. La National Police Service Commission (NPSC) est en charge du recrutement, des promotions, des mutations et des procédures disciplinaires à l'encontre des haut-gradés de la police. L'Independent Police Oversight Authority (IPOA), quant à elle, contrôle le professionnalisme des agents et lutte contre l'impunité policière. Investie d'un pouvoir d'investigation, elle ne dispose cependant d'aucun moyen légal de coercition sur les services de police. Selon Mutuma Ruteere (2018), ces deux structures sont symptomatiques d'une "*massive bureaucratic collapse*" : la façon dont leurs propres agents sont recrutés, payés, formés, eux-mêmes contrôlés, leurs faibles possibilités légales d'action, tous ces éléments concourent à la faillite d'un véritable levier de contrôle.

Aujourd'hui considérée par le *World Internal Security and Police Index* comme la troisième police du monde la plus déficiente (IPSA 2016), la police kenyane semble ne rien avoir résolu de ses dysfonctionnements. D'une part, elle continue de se montrer extrêmement brutale, voire criminelle, notamment envers les couches les plus pauvres de la population. Les rafles arbitraires dans les bidonvilles, notamment la nuit, ne sont pas rares, de même que les passages à tabac. Entre 2013 et 2015, l'organisation militante Mathare Social Justice Centre dénombre 803 exécutions extrajudiciaires du fait de la police entre 2013 et 2015<sup>37</sup> (MSJS 2018). D'autre part, la police kenyane s'ancre au sein d'une tendance mondiale consistant, pour les forces de l'ordre, à se comporter de plus en plus comme des acteurs privés (Mulone 2012). À l'échelle de Nairobi, Francesco Colona et Tessa Diphoorn (2017) montrent de façon fine comment s'établissent des

---

<sup>36</sup> Voir liste des sigles en annexe.

<sup>37</sup> À titre de comparaison, 19 personnes sont décédées sous les balles de la police française en 2017 (18 par balles, 1 par *flashball*). Sources : Médiapart : <https://blogs.mediapart.fr/jean-marc-b/blog/100118/les-policiers-francais-ont-abattu-18-personnes-en-2017>, consulté le 13 juillet 2018 ; Collectif « Urgence notre police assassine » : <http://www.urgence-notre-police-assassine.fr/123663553>, consulté le 13 juillet 2018.

partenariats entre les forces de police – sous-équipées, mais armées –, et les entreprises de sécurité privée. Ainsi, des policiers sont affectés à des missions de protection de convois de fonds privés (*cash-in-transit*). La police facture également ses services de protection de grands événements privés (meetings politiques, concerts). Enfin, des policiers armés patrouillent au sein même des véhicules des entreprises de sécurité privée – bénéficiant ainsi d'un moyen de transport bon marché. Leur déploiement au sein de la ville dessine ainsi une géographie des intérêts privés, les policiers se retrouvant généralement en surreprésentation dans les quartiers aisés, où les entreprises privées planifient leurs patrouilles. Les modes d'intervention de la police kenyane, en somme, sont à l'image de la société urbaine de Nairobi : inégalitaires et fragmentés.

## 2. Le marché des entreprises privées de sécurité

Au Kenya, et à Nairobi en particulier, l'émergence d'un marché de la sécurité privée ouvert aux particuliers date des années 1960 et s'est considérablement développé à partir des années 1990. Plusieurs facteurs permettent d'expliquer cette inflexion : une récurrence accrue de la violence politique consécutive à l'avènement du multipartisme en 1992, la hausse de la menace terroriste à partir des attentats de 1998, enfin, une défiance grandissante vis-à-vis des forces publiques de sécurité, notamment au sortir des violences post-électorales de 2007-2008.

Aucune étude récente ne permet à ce jour d'évaluer l'ampleur de ce marché : les rapports les plus sérieux datent d'une dizaine d'années au moins (Waiguru *et al.* 2004 ; Abrahamsen et Williams 2005 ; Mkutu et Sabala 2007) et pointent tous la forte croissance du secteur. Aussi, leurs estimations ne peuvent être considérées comme le reflet exact de la situation actuelle. Tout au plus permettent-ils de saisir les ordres de grandeur d'un marché qui ne dispose, à ce jour, d'aucun outil de recensement efficace. En 2017, le nombre de 2 000 entreprises de sécurité privée à l'échelle du pays paraît plausible, pour un nombre total de 400 000 gardiens de sécurité (Diphorn 2016), soit environ 10 fois les effectifs total du National Police Service. Sur ce nombre global, environ 70 % des gardiens sont déployés à Nairobi (source : secrétaire de la Kenya Security Industry Association - KSIA, 16 mars 2016). L'entreprise kenyane Securex, par exemple, compte en 2015 environ 5 000 agents de sécurité sur le terrain (*security officers*), dont 3 500 sont en poste dans la capitale. Entre 2000 et 2015, elle a connu une croissance moyenne de ses effectifs de 10 % par an (source :

directeur de la communication de Securex, 3 avril 2016). BM Security Ltd, une entreprise kenyane de taille légèrement supérieure, compte 4 000 agents à Nairobi, pour moins de 2 500 agents à travers le pays (source : directeur des opérations de BM, 4 mars 2016).

À l'échelle nationale, en 2016, le marché privé de la sécurité générait un chiffre d'affaires annuel de 32 milliards de shillings, soit un peu moins de 300 000 millions d'euros (estimation KSIA, 2016). La part la plus importante du chiffre d'affaires d'une entreprise (80 %) provient des contrats passés directement avec des entreprises commerciales ou des institutions publiques (*business market*), tandis que le marché résidentiel, bien que constituant 80 % des contrats en nombre, représente seulement 20 % en moyenne du chiffre d'affaire d'une entreprise. La capacité à remporter des contrats commerciaux constitue ainsi une ressource stratégique pour les entreprises, chacune à leur échelle.

De façon schématique, trois types d'entreprises de sécurité privée peuvent être distinguées : les grandes entreprises franchisées d'envergure internationale, les entreprises moyennes d'envergure nationale et les petites, voire micro-entreprises, dont un certain nombre ne sont pas enregistrées en vertu du Companies Act of Kenya, auprès du Ministry of Trade and Industry (Mkutu et Sabala 2007). Ces trois types d'entreprises recouvrent des réalités très différentes en termes de taille, de compétence, de marchés ciblés et de services proposés. Le tableau ci-dessous permet de les détailler (voir Tableau 2.)

	<b>Grandes entreprises/ ou Franchises internationales</b> Ex : G4S, KK, Securex	<b>Moyennes entreprises/Envergure nationale</b> Ex : Lavington Security, Radar Security	<b>Petites/Micro-entreprises</b> Ex : Super Security, Fidelity Security.
<b>Effectifs en nombre</b>	10-15 000	4 000-7 000	Jusqu'à 500
<b>Part du marché</b>	3 entreprises se partagent 1/3 du marché	20 entreprises se partagent 1/3 du marché	La multitude d'entreprises restantes se partage 1/3 du marché
<b>Segment du marché ciblé</b>	-Principaux bâtiments publics (ministères, universités, hôpitaux) -Grands centres commerciaux -Particuliers classes aisées	-Centre commerciaux de taille moyenne -Particuliers classes aisées	-Particuliers classes moyennes -Petits supermarchés
<b>Services proposés</b>	Gardiennage, surveillance digitale, investigation, transports de fonds	Gardiennage, surveillance digitale, transports de fonds (rare)	Gardiennage
<b>Equipements</b>	Technologies avancées de <i>tracking</i> Véhicules, dont spécialisés (transports de fond)	Systèmes d'alarmes basiques Véhicules, véhicules spécialisés rares, motos	Pas de véhicules
<b>Uniformes</b>	Oui	Oui	Pas nécessairement
<b>Prix payé par le client / agent déployé</b>	30 000 KES/mois	22 000 KES/mois	≈6 000-9 000 KES/mois

Tableau 2 : Les types d'entreprises de sécurité privée au Kenya.

Tandis que la plupart des micro-entreprises échappent à toute procédure de contrôle, les moyennes et grandes entreprises sont en général affiliées à l'une des deux associations régulant le secteur : la Kenya Security Industry Association (KSIA) et la Protective Services Industry Association (PSIA). La première regroupe la plupart des très grandes entreprises (KK, G4S), tandis que la

seconde rassemble davantage les entreprises de taille moyenne. Je reviendrai plus en détail sur le rôle de ces associations par la suite (cf. chapitre III). Pour le moment, il faut insister sur leur rivalité et leurs prises de position antagonistes, cristallisées autour de l’instauration hypothétique d’un salaire minimum, proposée par la Legal Notice 53 de 2003 (Abrahamsen et Williams 2005 ; Diphoom 2016). Dans les faits, et de l’aveu même d’un haut responsable de Securex, ces associations sectorielles font figure de “*toothless bulldogs*” (entretien du 3 avril 2016) : sans moyen de contraintes légales et directement dépendantes des cotisations de leurs contributeurs, elles ne disposent en effet que d’une fragile autorité morale.

### 3. Policer par le public ?

#### a) *La réinvention des pratiques citoyennes de “policing”*

À l’échelle locale, l’investissement des citoyens eux-mêmes au sein d’une activité de maintien de l’ordre s’inscrit au sein d’un phénomène global, que Fabien Jobard et Jacques de Maillard (2015) identifient sous le nom de « multilatéralisation des polices ». Par ce terme, ils cherchent à dissocier la force régulière de police – un ensemble d’agents disposant d’un mandat public –, de l’ensemble des acteurs qui s’emparent, de droit ou de fait, d’une activité de maintien de l’ordre, de contrôle social, voire d’une activité judiciaire et punitive (l’ensemble de ces activités formant le *policing*). Une des formes de cette co-production de l’activité policière – la plus célèbre, celle qui concerne les simples citoyens – est le *community policing*. En dépit de son succès, grandissant dans les milieux praticiens à partir des années 1970-1980 aux États-Unis, l’expression renvoie à un phénomène particulièrement labile (Abrahams 2010). Le célèbre article de George Kelling et James Wilson, à l’origine de la théorie de la vitre cassée, préconise déjà en 1982 une forme de contrôle social par les citoyens au sein des quartiers. Cette article a donné lieu à des interprétations diverses, conduisant tantôt à des approches autoritaires et répressives, tantôt à des approches plus ouvertes et démocratiques du *community policing* (Ruteere et Pommerolle 2003 ; Fourchard 2018). Cette relative confusion explique en partie le succès du terme, permettant ainsi de répondre à un très grand nombre d’attentes : améliorer les relations des citoyens à la police, faciliter la circulation de l’information, susciter une cohésion et une identité de quartier, prévenir la délinquance, lutter contre l’ennui des agents, accroître le sentiment de sécurité, etc. (Garmany



2014 ; Jobard et de Maillard 2015). Concrètement, le *community policing* ne se limite pas aux simples coopérations résidents-policiers, mais permet de regrouper une très grande diversité d'acteurs : informateurs ponctuels, patrouilles de voisinage (*neighborhood watch*), associations de commerçants, de chasseurs, groupes d'auto-défense, groupes informels de jeunes, milices privées, etc.

Une définition aussi large du *community policing* se heurte d'emblée à un premier obstacle : au sein de ce cadre, comment penser l'action de groupes se livrant, selon un haut degré d'autonomie, à des activités de justice et de maintien de l'ordre, souvent par des moyens violents, selon des normes qui leur sont propres ? Ces initiatives particulières, regroupées selon le terme très discuté de « vigilantisme », ont d'abord été identifiées comme une gamme d'activités exclusivement illégales, concurrentielles de l'autorité de l'Etat (Johnston 1996). Aujourd'hui, un certain nombre de travaux s'éloignent de cette conception « autonomiste » du vigilantisme, pour davantage insister sur le jeu fluctuant de « qualifications/disqualifications » de ces groupes par les autorités étatiques (Fourchard 2018, 172 ; voir aussi Buur 2006 ; Pratten et Sen 2007). En d'autres termes, les différentes initiatives citoyennes de production d'un ordre local font l'objet d'une négociation circonstancielle, souvent au jour le jour (Schouten 2017), tantôt avec la police exclusivement, tantôt au sein d'un jeu complexe de rivalités entre les différents corps de l'État. En définitive, c'est bien par l'entremise d'une ethnographie quotidienne de ces revirements successifs, et non simplement à travers un travail analytique de catégorisation, qu'un tel phénomène prend tout son sens.

Au sein des milieux praticiens et universitaires, le succès des termes de "*community policing*" et de « vigilantisme », rapidement associés à des théories plus globales (néolibéralisme pour le *community policing*, théorie des États faillis pour le vigilantisme), a contribué à occulter la profondeur historique de ces phénomènes. Laurent Fourchard notamment (2008, 2018) n'a cessé d'insister sur ce point : ce que certains identifient aujourd'hui comme des phénomènes nouveaux ne sont en réalité que la réactivation de formes anciennes de production d'un ordre social et moral. De fait, si l'on s'en tient au seul continent africain – malgré la réalité globale du phénomène –, les exemples ne manquent pas. En Afrique du Sud, une forme de mobilisation citoyenne contre le gangstérisme – « les gardes civiques » – devient le mode dominant de surveillance et de maintien de l'ordre dans les quartiers noirs dès la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, tandis que la police

régulière se concentre davantage sur le contrôle des papiers d'identités, le maintien de l'ordre dans les quartiers blancs et l'application de la prohibition pour les Noirs (Bénil *et al.* 2009 ; Fourchard 2012). Au nord du Niger, dès les années 1950, les Yan Banga constituent des groupes de militants organisés pour assurer la sécurité de leurs leaders politiques ; quarante ans plus tard, au seuil des années 1990, les Yan Banga sont « réinventés » sous forme de police citoyenne locale, au service des commerçants de Maradi et Zinder (Göpfert 2012). En Tanzanie, les groupes Sungusungu, tolérés par l'Etat, sont initialement en charge de la lutte contre le vol de bétail. Ils se forment dès les années 1960 et connaissent une forte expansion dans les années 1980. Ils sont aujourd'hui réactivés par les grandes multinationales minières afin d'assurer, en partenariat avec des entreprises de sécurité privée, la sécurisation des sites d'extraction (Abrahamsen et Williams 2017). Au sud du Kenya, où ces groupes se sont également développés, ils ont été davantage instrumentalisés sous la forme de milices politiques, notamment lors des violences postélectorales de 2007-2008 (Nyachoti Otiso 2015). En Sierra Leone, Peter Albrecht (2017) observe comment une police en reconstruction s'appuie sur des formes traditionnelles d'autorité locale – les sociétés secrètes des Poro –, redéfinies et réemployées pour maintenir l'ordre au sein de régions reculées. Il serait possible de multiplier les exemples à propos de cette histoire faite de soubresauts, de reconversions et de revirements successifs. À l'évidence, ces formes populaires de maintien de l'ordre procèdent davantage de la réactivation contingente d'un phénomène ancien que d'une dynamique émergente au sein du monde contemporain. Pour autant, il ne faut pas tomber dans l'écueil d'un finalisme historique. En ce qui concerne les sociétés africaines, Béatrice Hibou (1998) met en garde contre les interprétations trompeuses : la participation de groupes non-étatiques à des activités traditionnellement – en Occident, du moins – dévolues à l'Etat (dont la sécurité et le maintien de l'ordre font partie) ne doivent être lues ni dans le sens d'un affaiblissement, ni d'un renforcement des capacités étatiques. Historiquement, écrit-elle en substance, le pouvoir de l'État en Afrique s'affirme par sa capacité souveraine à accorder ou à retirer – toujours sur le mode de l'incertitude – des décharges contractuelles auprès de groupes non-étatiques. Dans les sociétés africaines faiblement bureaucratées, cette versatilité souveraine constitue le mode dominant d'expression et de formalisation du pouvoir.

b) *Main molle de l'État, main forte des citoyens*

Dans le contexte contemporain de Nairobi, deux phénomènes conjoints méritent une attention particulière. Le premier pourrait être qualifié de « main molle » de l'État envers les acteurs non-étatiques : une main tendue, un effort rendu visible, davantage encore qu'il n'est réellement efficace. Le second, par symétrie, est la « main forte » des groupes non-étatiques, tendue vers l'Etat, afin de se faire reconnaître comme acteur légitime du maintien de l'ordre. Main forte, non pas au sens où ces groupes se montrent particulièrement fermes dans leurs procédés, mais dans la mesure où ils ont tout à gagner à acquérir une légitimité sécuritaire : un potentiel affaiblissement de la brutalité policière, un certain prestige social, un statut reconnu au sein de la communauté, la possibilité de se livrer en parallèle à une large palette d'activités lucratives (cf. chapitre VI)

Ces dernières années, la main molle de l'État a principalement consisté en deux initiatives : la Nyumba Kumi Initiative et l'installation au sein des quartiers de Community Police Posts (CPP). Lancée par le gouvernement en 2013, l'initiative Nyumba Kumi (littéralement : « dix maisons » en swahili) s'inspire directement du modèle tanzanien. Celle-ci se présente comme une entreprise de quadrillage du territoire à l'échelle locale, à des fins de surveillance. Des référents locaux, en charge d'un groupe de maisons (en réalité, souvent plus de dix) notent au jour le jour les allées et venues de leurs habitants (que font-ils ? d'où viennent-ils ? où vont-ils ?). En cas de présence suspecte, ils sont tenus de faire remonter l'information aux autorités administratives, en l'occurrence l'*assistant-chief*, à l'échelle du *ward*. Cette initiative, développée en phase de test avec plus ou moins de vigueur en divers endroits du pays, subit actuellement un certain nombre de critiques, parmi lesquelles : un manque de transparence dans la désignation des référents locaux, un faible investissement de la communauté, ainsi qu'une mauvaise remontée de l'information aux échelons hiérarchiques supérieures (Andhoga et Mavole 2017). Depuis la réforme policière de 2010-2011, l'installation progressive de kiosques de police au sein des quartiers constitue la seconde initiative étatique en matière de *community policing*. Ceux-ci se présentent chacun sous la forme d'un conteneur réaménagé en bureau (voir Figure 16 ci-dessous), peint aux couleurs du Kenya Police Service, au sein duquel un agent se tient à la disposition de la communauté pour régler de petits litiges, enregistrer les plaintes, et recueillir d'éventuelles informations. Très visibles au sein de l'espace urbain, ces Community Police Posts témoignent en trompe-l'œil de

l'investissement de la police au sein des quartiers. Il suffit de passer devant l'un ou l'autre de ces kiosques pour remarquer, dans un cas sur deux, leur fermeture ou leur état d'abandon. Par ailleurs, du point de vue de la police, l'assignation au sein d'un Community Police Post est généralement ressentie comme peu valorisante, expliquant ainsi la faible motivation des agents officiant au sein de ces structures (source : entretiens du 3 mars 2015 et du 5 février 2016, avec des policiers du KPS). En définitive, ce canal de communication entre la police et les habitants des quartiers semble peu effectif. La communication directe et informelle, passant notamment par les réseaux de connaissance interpersonnels (untel possède le numéro personnel d'un agent de police), reste le moyen le plus utilisé par les habitants afin d'établir un contact avec la police.



Figure 16 : Un *community police kiosk* à Makina. JBL, mars 2015.

En parallèle, des groupes non-étatiques, notamment des groupes de jeunes, s'investissent pour prêter « main-forte » au sein d'une activité de co-production de l'ordre et de la sécurité. Hervé Maupeu (2012) souligne l'existence, dès la fin des années 1980, de groupes de jeunes – les

Youthwingers –, considérés comme les jeunes du parti au pouvoir, la KANU, et directement associés, selon les systèmes de patronage locaux, à différents types d'activité. Ils sont tantôt employés par les personnalités politiques sous forme de force privée, tantôt utilisés par les propriétaires fonciers, dans les quartiers de bidonville notamment, pour déloger les mauvais payeurs, tantôt associés à des activités de maintien de l'ordre : assurer la sécurité au sein des quartiers, surveiller les stations de *matatus* (une pratique, note Hervé Maupeu, que la milice Mungiki portera à un plus haut degré d'organisation et de systématisation). Le recours à ces groupes a notamment permis de développer à faible coût les pratiques occultes du pouvoir prédateur et autoritaire de Daniel Arap Moi : organisation de la contrebande aux plus hautes sphères du pouvoir, arrestation d'opposants politiques notamment. Dans ce contexte, l'affirmation contemporaine de groupes de jeunes – les youthgroups – comme coproducteurs d'une activité de maintien de l'ordre, s'inscrit largement au sein d'une continuité historique. Dans les quartiers de bidonville de Nairobi, ces youthgroups se structurent selon un degré d'organisation variable et tirent leur légitimité d'une négociation constante avec les représentants locaux de l'État (les *chiefs*). Je reviendrai en détail, au cours des prochains chapitres, sur l'organisation, la vie quotidienne, et les modalités d'intervention de ces groupes, qui constituent l'une de mes principales populations d'enquête. Pour l'heure, précisons simplement le faisceau d'intérêts qui les poussent à s'affirmer comme des acteurs officiels de la sécurité locale. D'une part, l'appartenance à un groupe officiellement reconnu permet aux jeunes membres de se sécuriser collectivement contre les persécutions de l'État. En intégrant un youthgroup, une jeune recrue obtient l'assurance d'être soutenue par ses pairs, notamment en cas d'arrestation (témoignage en sa faveur, soutien financier). D'autre part, la reconnaissance des youthgroups par les autorités locales – notamment au sortir des violences post-électorales de 2007-2008 – a contribué à affirmer ces groupes comme des acteurs dynamiques du tissu associatif local, permettant d'entrevoir, pour certains de leurs membres, une mutation de leurs rôles au sein du champ politique. Désormais, ceux-ci n'apparaissent plus comme des « hommes de l'ombre », œuvrant en sous-main au service de tel ou tel dirigeant, mais comme des leaders à part entière, utilisant la notoriété des youthgroups comme un tremplin au service de leur propre ascension politique (Nyachoti Otiso 2015). Enfin, la participation officielle des youthgroups à des activités de sécurisation des quartiers, permet de légitimer, par extension, une large palette d'activités lucratives – lavage de voitures, vente d'eau, location de charriots –, sur laquelle je reviendrai plus longuement par la suite.

En définitive, il demeure très difficile, et sans doute quelque peu illusoire, de s'attacher à définir la nature des activités de ces différents acteurs. L'initiative Nyumba Kumi, est-ce du *community policing* nouvelle version, ou la continuation d'une forme de contrôle social historique ? Les Community Policing Kiosks, en dépit de leurs noms, engagent-ils de nouveaux rapports policiers-citoyens, ou ne sont-ils qu'une mise en scène, de façon théâtrale, de l'action des forces régulières de police ? Quant aux youthgroups, en fonction des circonstances, tantôt leurs actions semblent relever du *community policing* (collaboration avec la police), tantôt celles-ci tendent vers davantage d'autonomie, permettant de les associer à des pratiques vigilantes. L'essentiel, semble-t-il, consiste à observer la réversibilité des phénomènes de légitimation de ces acteurs au sein du dispositif sécuritaire ; une légitimation qui dépend, sans doute, davantage de la fluctuation des relations interpersonnelles (tel membre d'un youthgroup entretient une relation avec tel policier) que d'une série de catégorisations rigides.

### C. Un paysage de la fermeture

Ce travail de rigidification des contours, consécutif à un sentiment général d'inquiétude, ne s'opère pas simplement sur le papier d'une carte ou entre les lignes d'un organigramme. À Nairobi, le paysage de la fermeture constitue sa manifestation la plus visible : celui des *compounds* de Nairobi-Ouest, des *malls* de Westlands ou de Lavington, des *courts* dans les quartiers résidentiels d'Eastlands (lotissements dont les rues ont été privatisées), des *villages* dans les quartiers de bidonville. Il constitue le monumental de la coupure.

Une dynamique de fermeture – grilles, murs, portes – s'accompagne presque toujours, de façon implicite ou explicite, de la revendication d'une appartenance communautaire. La « communauté », si vague que puisse paraître ce terme, forme ce creuset de l'interconnaissance, de l'entre-soi, de la vie familiale, à même de contrer l'inquiétude d'un environnement incertain. Pour autant, ces fermetures monumentales sont moins rigides qu'elles n'y paraissent. D'une part, la célébration de l'entre-soi s'effrite sitôt qu'elle devient trop contraignante pour les individus. D'autre part, ces espaces de la fermeture ne sont jamais définitivement fermés : des figures étrangères y circulent, sous différents statuts, et selon certaines conditions.

## 1. Trop près ou trop loin de l'autre ? Les contradictions du désir communautaire

J'ai recours ici au terme de « communauté » pour qualifier le phénomène d'identification collective qui accompagne un processus de fermeture. Le terme accuse plusieurs faiblesses. Samantha Balaton-Chrimes (2015) y voit une réalité difficilement saisissable – une construction fluctuante, circonstanciée, qui consiste à distinguer le familier de l'étranger au moyen d'une série de leviers identitaires : le culte commun d'une personnalité, l'identité ethnique, le statut social, l'appartenance supposée à un territoire, l'indigénéité, etc. La communauté, dit-elle, n'est pas seulement une construction *in utero*, mais fait régulièrement l'objet d'une instrumentalisation par d'autres échelles du politique. Dans le contexte des États subsahariens, les approches critiques du néolibéralisme soulignent notamment la promotion de l'échelon communautaire comme technologie de « redéploiement de l'Etat » (Hibou 1998 ; voir aussi Bénit-Gbaffou 2008). Déplaçant la focale vers une perspective citoyenne, Steve Herbert (2005) compare la notion de communauté à une “*trapdoor*” (une porte, une trappe qui se dérobe) : non pas ce lieu mythique du développement moral et de l'expression du politique<sup>38</sup>, mais une construction collective friable, prête à se dissoudre sitôt que les charges qui pèsent sur les individus deviennent trop lourdes :

*Community thus exists as a false floor, ready to collapse when laden with excessive political expectations.* (p. 853)

En dépit de sa nature mouvante, le terme peut avoir une utilité, à condition de préciser son sens. Dans le contexte des processus de fermeture, je l'associe à la réunion de quatre critères :

- une fermeture matérielle ou symbolique de l'espace de la communauté (tenir l'étranger à distance par des limites physiques ou des formes d'intimidation).
- la revendication, implicite ou explicite, d'une identité commune reposant sur l'appartenance à cet espace fermé.
- une forme, même sommaire, d'organisation politique, incluant une hiérarchie et un système de représentation.

---

<sup>38</sup>“*effective site of moral development and political activity*”, p. 852.

- un discours valorisant l'interconnaissance de ses membres, qui n'induit pas nécessairement une familiarité (une « intimité sans chaleur » selon E. Goffman 1973, 88).

Ces quatre critères me permettent de distinguer plusieurs espaces-type de la communauté : le *compound*, le *court*, le *mall*, et le village, ce dernier étant plus spécifique aux quartiers de bidonville. Ma démarche consiste à souligner les similitudes entre ces espaces, considérant que logiques d'entre-soi ne touchent pas seulement les plus aisés, mais innervent l'ensemble des couches du tissu social.

## 2. *Compounds, malls, courts*, villages. Les formes spatiales de la communauté

À Nairobi, le *compound* désigne un ensemble résidentiel fermé et sécurisé. Il peut apparaître comme une variante locale du modèle de la *gated community*, bien qu'il s'en distingue légèrement par sa forme. Dans la plupart des cas, le *compound* n'est pas un lotissement (ensemble de plusieurs lots à bâtir), mais un complexe de deux ou trois immeubles en copropriété et équipé, selon le standing, d'un certain nombre d'aménagements en commun (parking, petit parc, piscine, salle de fitness). Prisé par les couches aisées, il constitue la forme résidentielle privilégiée des quartiers ouest de Nairobi (Lavington, Kilimani, Kileleshwa, Parklands). Trois axes permettent de le caractériser : c'est un espace de gestion des fermetures, un espace familial et domestique, enfin, un espace producteur de distinction sociale. La gestion de la fermeture nécessite une forme minimale d'organisation politique. Des comités de résidents sont organisés régulièrement, le plus souvent en association avec l'entreprise gestionnaire du *compound*. Les questions courantes relatives à la sécurisation des lieux (remplacement du matériel de surveillance, contrôle des gardiens) y sont traitées. Conséquence directe de l'aisance de ses résidents, le *compound* se caractérise par son grand nombre de travailleurs domestiques (intendants, jardiniers, gardiens de sécurité, aides domestiques). Pierrette Hondagneu-Sotelo (2002) a très bien montré la confusion des genres entre la familiarité propre à une sphère d'économie domestique – ici, le *compound* – et des situations de domination en contexte professionnel. Les travailleurs domestiques, bien que plongés *de facto* dans une atmosphère familiale propre au *compound*, n'en sont pas moins considérés, suivant les situations, comme des éléments extérieurs et indésirables. Face à ces figures étrangères, la vie de *compound* exige des pratiques individuelles de distinction. L'identité



commune des résidents se fonde sur le sentiment d'appartenance à une classe de « maîtres », s'accordant de façon tacite (Pinho 2015) sur les convenances à adopter à l'égard du personnel (petits dons, empathie, mais aussi interdiction de certains espaces, attitude suspicieuse, scènes de dispute et de renvoi)

Le *court* reprend les principales caractéristiques du *compound* (fermeture, espace résidentiel, personnel domestique), mais sous forme de maisonnettes individuelles. Cette forme d'habitat résidentiel, d'un standing moindre que le *compound*, est typique des grands programmes de lotissement développés à partir des années 1960 à Nairobi (on la retrouve dans les quartiers de South B, South C, au sud, mais aussi à Jericho, Buruburu, Kariobangi à l'est de la ville, par exemple). Il symbolise l'accession des classes moyennes à l'habitat individuel. Au sein d'un *court*, l'organisation communautaire liée à la gestion de la fermeture est plus fragile. Le comité de résidents (*court committee*), dirigé par un *chairman* élu, n'est pas responsable devant une entreprise gestionnaire. De même, celui-ci ne fait que rarement appel aux services d'une entreprise de sécurité privée, préférant embaucher son personnel sans intermédiaire (gardiens de sécurité, jardiniers, collecteurs des déchets). Cette fragilité institutionnelle, conjuguée aux plus faibles ressources des résidents, donne lieu à des situations de désinvestissement de la part des membres (pour ne pas avoir à payer, notamment). Le *court* est plus ouvert que le *compound* : ses portes sont fermées seulement la nuit et de nombreux individus extérieurs y ont accès en journée (vendeurs ambulants, démarcheurs, personnels domestiques issus du *court* voisin). Le contrôle social s'y opère moins par la fermeture que par l'interconnaissance.

Le *mall* constitue un troisième type d'espace de la fermeture. Espace de circulation et de consommation, le *mall* semble mal s'accorder avec la notion de communauté. Dans le contexte du Cap post-apartheid (Afrique du Sud), Myriam Houssay-Holzschuch et Annika Teppo (2009) montrent qu'un grand *mall* du centre-ville (V&A Waterfront), conçu par et pour la communauté blanche, ne fonctionne pas selon un mode rigide de fermeture. Certes, l'espace du *mall* est clos, surveillé par des gardiens de sécurité dont la tâche est d'écarter une première catégorie d'indésirables (les enfants des rues, les vagabonds). Pour autant, elles notent qu'environ un tiers des visiteurs enquêtés proviennent des couches les plus modestes de la ville. La plupart de ces visiteurs n'ont pas les moyens de consommer ; ils parcourent les lieux en flâneurs. Ces auteures soulignent ensuite le caractère racial de la respectabilité attendue au sein des *malls* : "*In public*

*places such as the Waterfront, a proper behavior is a 'White' behavior*" (p. 366). Dans les *malls* huppés de Nairobi, une telle respectabilité, moins connotée racialement, fonctionne davantage selon une logique de classe. Au Westgate de Westlands, l'observation de la clientèle tend à dicter, par une sorte de mimétisme qui oblige, une série d'attendus : ne pas mâcher de khat, ne pas cracher, ne pas être sale, ne pas parler fort, ne pas traîner (*no idling*), ne pas se servir de manière abusive des facilités mises à disposition (sacs, serviettes, papier toilette). L'usage du lieu dessine ses frontières. En ce sens, le *mall*, bien que partiellement ouvert, détermine une communauté – une communauté de convenances.

Le village. Ce dernier espace-type est plus spécifique aux quartiers de bidonville. Il tend à montrer que le processus de fermeture communautaire n'est pas réservé aux couches les plus aisées de la population. Dans les grands bidonvilles de Nairobi (Kibera, Mathare, Kawangware, Dandora, Kangemi), un village ("*village*") désigne un espace communautaire aux contours physiques flous, mais pertinent sur le plan identitaire et politique. Il peut se superposer au territoire d'un *ward* ou simplement faire référence à un lieu-dit : « Kosovo<sup>39</sup> » à Mathare, « Darajani » (le quartier du pont) ou « Bombolulu » (du nom d'un bar célèbre) à Kibera. Trois processus enchevêtrés concourent à sa formation en tant qu'espace communautaire. Le premier concerne sa fermeture matérielle sous l'action spontanée des habitants. Dans les ruelles étroites des bidonvilles (ruelles *shoro shoro*), un système de portes en tôles ferment des ensembles de maisons et permettent de contrôler l'accès aux différentes routes menant au village. L'émergence d'une forme sommaire d'organisation collective constitue en général le second processus. Cette organisation collective peut couvrir plusieurs champs d'activité : défense du patrimoine d'une communauté ethnique (les Nubiens de Kibera, par exemple), organisation des activités commerciales (comités d'attribution des lots dans un marché), gestion de l'éclairage public, nettoyage des rues (opérations de *garbage collection*). La plus fréquente est la prise en charge de la sécurité et du maintien de l'ordre. Déjà évoquée, cette initiative communautaire peut prendre plusieurs formes : groupes de jeunes vigilants, *community policing* (l'identité entre les deux termes, on l'a vu, est fluctuant). Les rapports de ces organisations aux autorités administratives locales se caractérisent par un jeu subtil

---

<sup>39</sup> En 1998-1999, à Kosovo-village (bidonville de Mathare) un violent conflit a opposé les habitants « de la première heure » aux nouveaux-venus, expulsés d'un village voisin, et replacés à Kosovo. C'est ce conflit, survenu à la même époque que la guerre du Kosovo, qui a donné son nom au village (Wanjiru et Matsubara 2017).

de négociation, dont l'issue varie en fonction des personnes en présence (l'arrivée d'un nouveau *chief* peut changer la donne). Pour ces groupes ou ces organisations, l'activité de surveillance s'opère le plus souvent par un jeu de sociabilité quotidienne – salutations, observation des postures, drague, questionnement sur la provenance de l'individu ciblé (Göpfert 2012), tandis que le versant répressif est plus souvent limité. L'enjeu est d'entretenir l'interconnaissance au sein du village et d'identifier les comportements suspects. Le troisième processus, conséquence directe du second, est celui de la moralisation de la communauté du village (Fourchard 2012, 2015). Les groupes en charge de la sécurité, aux prérogatives souvent peu définies, tendent peu à peu à définir leurs propres contours de la déviance. Tel groupe interdit aux femmes de sortir après 20 heures le soir. Tel autre condamne la consommation d'alcool (dans les villages à majorité musulmane de Kibera, par exemple). Tel autre, enfin, choisit d'interdire les coiffures « rasta ». Ce faisant, ils instituent un ordre moral propre à un territoire, à même de distinguer le familier de l'étranger, le normal du déviant.

Les espaces que je viens d'évoquer – le *compound*, le *court*, le *mall*, le village – présentent des caractéristiques très différentes. Ils n'ont ni la même forme, ni la même vocation, ni la même échelle. Ils ne s'adressent pas aux mêmes catégories de la population et ne présentent pas, en conséquence, les mêmes niveaux de richesse. Cependant, ils se singularisent dans le paysage sécuritaire de Nairobi. Tous, selon des modes opératoires différents, concourent à un processus de repli autour de la figure du Soi. Communauté de classe (les résidents du *compound* par rapport au personnel domestique), communauté de voisinage, communauté de convenances, communauté morale... Les leviers sont nombreux et participent à l'élaboration de la distance convenable à l'Autre. J'ai parlé, sans doute un peu vite, de fermeture. En réalité, rien n'est jamais définitivement fermé au sein de ces espaces. Les figures de l'étranger y circulent. Elles y travaillent sans y être incluses. Y passent sans y habiter. Frappent aux portes sans y être invitées. Flânent sans rien y acheter. Pour ces individus, il existe toujours un léger risque de se faire soupçonner, interroger, disputer, humilier, ou tout simplement reconduire à la porte. Rien n'est définitivement fermé, mais tout est dangereusement ouvert.

## Conclusion du chapitre

Nairobi est une ville coupée. Au terme de ce premier chapitre, elle apparaît, tant dans sa profondeur historique qu'au travers de ses dynamiques contemporaines, comme une ville intensément fragmentée. Il ne s'agit pas simplement d'espaces cloisonnés, de filtres, de sas, de murs, de sphères de sociabilité ou d'économies disjointes entre lesquels les individus circulent ou ne circulent pas. Nairobi est coupée, au sens où ses vies sont coupées selon une triple incision : dans leurs corps (espace physique), dans leurs possibilités d'interaction (espace social de l'interaction), dans leurs facultés de se percevoir en tant que sujet cohérent (espace métaphorique).

Ces vies coupées par l'expérience urbaine sont logiquement des vies inquiètes. Dans une société urbaine où l'individu fait l'expérience de l'éclatement des lieux et des sphères de sociabilité, où la signification des corps, des espaces, des codes et des pratiques se renversent en un tournemain, une forme d'angoisse transparaît. À quel monde appartient-on ? Qui est l'Autre ? Où est-il ? Et cet Autre, que me dit-il de moi-même (de ma moralité, de mon appartenance, de mon statut social, etc.) ? Un besoin de rigidité se fait jour. Au plus vite, clarifier cette “*troubling geography*” (Gregory 2006a) qui désoriente les individus et les groupes. D'où cette tendance générale à la *mise en silhouette*, propre à la ville inquiète : cerner ce qui n'est pas soi, définir les rôles, saisir la violence et le danger comme des objets calculables et cartographiables, en conséquence figer les figures fautives, rigidifier les mémoires, les paysages, et se resserrer autour de la « fiction communautaire » (Appadurai 2007 ; Comaroff et Comaroff 2010). De la netteté, appelle-t-on de toutes parts.

La ville inquiète est fondamentalement une ville qui a besoin de fictions. Le chapitre qui suit se fonde sur ce constat pour introduire la sécurité comme une *puissance de fiction* toute orientée vers la production et la normalisation de figures antagonistes (Der Derian 1993<sup>40</sup>) : le Familier et l'Étranger, le Rassurant et l'Inquiétant, la Norme et le Hors-norme. Ces figures, le processus de sécurisation leur attribue des espaces, des attributs préférentiels, des corps identifiables. Avec une efficacité certaine, elles répondent à cet appel sourd en faveur d'une rigidification des contours.

---

<sup>40</sup> “[Security appears as] the normalization and extirpation of differences.” (Der Derian 1993, 97).



## Chapitre II. Sécuriser la ville ou la production de l'abandon

---

*SOCRATE – Il faut pourtant qu'ils soient doux à l'égard des leurs, tout en étant hostiles à leurs ennemis. [...] Où trouverons-nous un tempérament qui soit à la fois doux et rempli d'une grande ardeur ? D'une certaine façon, l'ardeur impétueuse et le doux naturel constituent des contraires.*

*GLAUCON – Il semble bien.*

*SOCRATE – Et pourtant, si le gardien est dépourvu de l'un ou de l'autre, il ne pourra être un bon gardien.*

*Or, il semble qu'il soit pourvu des deux soit de l'ordre de l'impossible, et dès lors, il s'ensuit qu'il est impossible de trouver un bon gardien.*

*Platon, République II, 375c-d.*

En janvier 2015, lorsque j'ai commencé mon travail de terrain à Nairobi, j'avais une idée peu précise de mon objet de recherche. Mes interrogations gravitaient alors autour de « la sécurité urbaine », c'est-à-dire, telle que je la comprenais, les différents dispositifs urbains (les acteurs, les discours, les équipements matériels) qui permettent d'anticiper et de répondre à une éventuelle menace criminelle. À cette époque, la question de l'efficacité des dispositifs sécuritaires me paraissait centrale (en bref : est-ce que cela fonctionne ?) Encore aujourd'hui, je n'ai pas de réponse à cette question et sa pertinence m'apparaît de moins en moins certaine. Au cours de mon travail de terrain, j'ai très rarement vu les dispositifs sécuritaires « en action », c'est-à-dire répondant effectivement à une menace. L'occurrence de la violence est fugace, souvent invisible et très difficilement saisissable. En revanche, j'ai observé de façon très immédiate, au quotidien,

des acteurs particuliers de ces dispositifs sécuritaires en situation d'« attente ». Il suffit de flâner dans le centre-ville de Nairobi, de jour comme de nuit, pour voir des gardiens de sécurité en position statique, debout ou assis sur des chaises en plastique à trois pieds, en proie à l'ennui, au désœuvrement, à la monotonie de gestes quotidiens mécaniques (ouvrir et fermer des portes). Leurs corps sont soumis à l'usure, aux piqûres des moustiques, aux poux de corps, à la maladie (conséquence logique de nuits entières passées sous la pluie). Si l'on engage la conversation, les mêmes angoisses reviennent souvent : l'inquiétude d'être déplacé et assigné loin de chez soi, celle de ne pas être payé, d'être humilié par ses employeurs, mais aussi, très concrètement, la peur quotidienne d'y « laisser sa peau ». Ces premières observations ont peu à peu contribué à faire glisser ma focale de la question de l'efficacité à celle des coûts sécuritaires. Non plus : « Est-ce que cela fonctionne ? », mais : « à quels coûts (humains) cela fait mine de fonctionner ? » Le déploiement à très grande échelle dans la ville d'un dispositif sécuritaire qui expose des vies, qui les abandonne dans l'ennui, l'arbitraire, le mépris social, le froid et l'humidité, m'a semblé paradoxalement d'une violence plus immédiate que celle – finalement peu visible – de la criminalité.

Ce deuxième chapitre tente d'interroger sur un plan théorique la signification de ce glissement : comment un effort consistant à sécuriser le plus grand nombre en vient-il nécessairement à insécuriser ceux-là mêmes qui travaillent à sa mise en œuvre ? Dans le premier mouvement, je définis la sécurité comme *une puissance de métaphore* : un effort collectif, porté par un ensemble complexe d'acteurs, qui consiste à sémiotiser la menace en la rapportant à un schéma imagé simple : la coupure nette entre un « dedans » et un « dehors ». À ce « dedans » et ce « dehors » sont généralement attribuées des valeurs contraires : inquiétant/rassurant, sanctuaire/sauvage, pur/impur, dans la norme/hors de la norme. Le « dedans » et le « dehors » sont des figures de fiction et peuvent s'appliquer à des espaces, à des pratiques, à des phénomènes, ou des individus. Dans le deuxième mouvement, je tire les conséquences théoriques de cette définition : en tant que *puissance*, la sécurité est aussi nécessairement *puissance de ne pas*. En d'autres termes, le dispositif sécuritaire, afin d'affirmer sa puissance de catégorisation, nécessite de créer des *exceptions* : des figures tierces qui ne sont rigoureusement « ni dedans ni dehors » ou, pour être exact, se situent « un coup dedans, un coup dehors ». Ces figures d'exception sont littéralement *abandonnées* par la puissance sécuritaire ; en d'autres termes, celle-ci décide souverainement de les traiter sur le mode de l'incertitude. À la fin de ce second mouvement, je

tente d'esquisser les contours concrets de ces figures de l'abandon, notamment lorsqu'elles s'appliquent à des individus. À partir de quatre critères (la position d'entre-deux, le poids de la norme, l'attente, la vulnérabilité), je définis une catégorie hétérogène de travailleurs de la sécurité – les veilleurs urbains –, qui me semblent partager une condition commune : la vie dans l'abandon.

## I. Sécuriser, est-ce séparer ? Les dessous de la métaphore sécuritaire

La métaphore est un procédé qui, par substitution analogique, exprime un concept abstrait par une image concrète, plus saisissable – plus immédiate, pourrait-on dire – que le concept lui-même. Opérant de façon implicite, l'image se substitue au concept et finit par le recouvrir tout à fait au point de refouler l'ensemble des subtilités qui ne rentrent pas dans son cadre. En d'autres termes, la rigidité de l'image, dont elle tire sa puissance d'évocation, tend du même coup à figer le concept. Je fais l'hypothèse qu'il existe à propos du concept de « sécurité » une métaphore tenace, dont nous n'avons pas à ce jour tiré l'ensemble des conséquences. Depuis l'Antiquité, le concept de sécurité s'est formé sur une image : celle de la coupure nette entre un « dedans » et un « dehors ». Historiquement, son sens et ses usages ont évolué, mais la métaphore est restée. Susan Sontag est sans doute la première à avoir souligné la portée de « l'encombrant appareil de la métaphore » (1978, 11) dans le processus de formation des concepts. Elle se concentrait alors sur la maladie (le cancer et la tuberculose), relevant l'imagerie spatiale que celle-ci déploie dans la langue :

*Sur le plan de la métaphore, le cancer est moins une maladie de la durée qu'une pathologie de l'espace. Ses images principales ont des connotations topographiques (le cancer « s'étend » ou « prolifère » ou encore « est diffus » ; en chirurgie, on « extirpe » la tumeur »), et sa conséquence la plus redoutée, outre la mort, est la mutilation ou l'ablation d'une partie du corps. (p. 22)*

Si un détour par la pensée de S. Sontag semble intéressant ici, c'est sans doute parce que la métaphore sécuritaire et la métaphore de la maladie procèdent de la même imagerie. Toutes deux tendent à distinguer le pur de l'impur, le sain de la souillure, le corps (individuel ou social) de son



nécessaire parasite. Toutes deux ont pour horizon redouté, et largement tabou, la mort. Conséquence peu étonnante : la sociologie naissante identifie très tôt la source principale de l'insécurité urbaine – le crime – comme une « maladie sociale » (Durkheim 1960), c'est-à-dire non pas « quelque chose d'accidentel », mais au contraire, une partie intégrante « de la constitution fondamentale de l'être vivant » (p. 66). En d'autres termes, il est normal que la criminalité infiltre le corps social, comme il est normal que la maladie attaque le corps sain. Par analogie, les deux métaphores partagent un vocabulaire commun : le crime *ronge* la ville, *gangrène* la société, *paralyse* l'activité sociale ; la violence se révèle comme *symptomatique* d'un mal social plus profond ; la criminalité se *propage*, se diffuse par *contagion*, notamment à partir de *foyers infectieux* (la prison, les quartiers difficiles, etc.)

La métaphore sécuritaire, comme celle de la maladie, tend à produire une imagerie à laquelle l'imagination collective ne peut échapper. Elle s'attache notamment à opposer deux images-types, d'autant plus efficaces qu'elles sont nettement délimitées : le sanctuaire et le sauvage. Le sanctuaire correspond à l'image du fermé, du sain, de la quiétude. À des degrés divers, le *compound*, le *mall*, le *court*, le *village*, évoqués dans le premier chapitre, sont des incarnations spatiales de cette image du sanctuaire. La cellule du logement familial en est une autre. À l'échelle des corps, c'est l'espace de la maîtrise de l'enveloppe intime, de la juste distance. Le sauvage se fonde par antagonisme : c'est la figure imagée de l'ouvert, de l'inquiétant, du déréglementé. L'image du sauvage est bien souvent une *projection*, au sens où elle est le produit d'une imagination collective : ce qui, ne pouvant être connu par l'expérience immédiate, se trouve projeté par l'imagination dans un inquiétant extérieur. Le sauvage est précisément ce qui se situe au-dehors et qui n'a, en conséquence, pas été filtré – l'espace public, l'espace de la rue (on n'a jamais autant peur de la rue que lorsqu'on n'y met jamais les pieds), celui de la proximité inquiétante des corps, du surgissement possible de l'étranger. Le sanctuaire et le sauvage appartiennent au registre de la fiction. Il n'existe, dans le monde observable, ni d'espace parfaitement sanctuarisé, ni d'espace définitivement sauvage. Ces deux images-types ont pourtant joué un rôle puissant dans l'élaboration progressive du concept de sécurité. Elles méritent donc qu'on s'y attarde, afin de les identifier, et peu à peu, tenter de s'affranchir de leur servitude (Sontag 1978).

Dans le développement qui va suivre, j'identifie quatre foyers de sens du concept de « sécurité » : la sécurité comme état intérieur de l'individu (sens antique), la sécurité comme relation de tempérance garantie par l'État (sens moderne), la sécurité comme politique de gestion de la norme (sens foucauldien), enfin, la sécurité comme technique de gestion des affects (sens « non-représentationnel »). Ces quatre foyers de sens, que j'emprunte en partie aux travaux de Frédéric Gros (2012), forment une stratification de significations, qui apparaissent de façon simultanée dans la vie sociale. Pour d'entre eux, je m'attache à montrer la subsistance de la métaphore du « dehors/dedans » : comment celle-ci structure des pensées sécuritaires très diverses, comment elle passe de l'une à l'autre, disparaît et se déplace pour resurgir encore. Cette méthode me permet alors d'entrevoir le refoulé du concept qui se dissimule derrière l'imagerie.

#### A. Se couper du monde ? La sécurité à l'épreuve des Sages

Le premier foyer de sens, développé par les sages antiques (principalement Épictète et Épicure), définit la sécurité comme une disposition de l'âme, un état intérieur de sérénité (*ataraxia*<sup>41</sup>) que le sujet s'efforce d'atteindre au cours de son existence. Comprise selon une acception subjective, l'*ataraxia* signifie la maîtrise de ses désirs individuels face aux vicissitudes du monde. À force d'exercices répétés, quotidiens, le sujet la conquiert en prenant conscience de la coupure irréductible qui le sépare du monde extérieur : ce qui dépend de lui (ses désirs) et ce qui ne dépend pas de lui, les choses qui adviennent et le jugement qu'il s'en fait.

Cette conception se fonde sur une métaphore singulière : celle d'un sujet-forteresse, distinct de son environnement et souverain dans sa faculté de se réfugier en lui-même. La sécurité est une tranquillité du sujet isolé. Une telle métaphore, valide sur le plan de la philosophie pratique, mérite d'être nuancée sitôt qu'on tente de l'insérer au sein d'une réflexion en sciences sociales. Si la sécurité – comme l'insécurité – peut être conçue comme une disposition individuelle, ressentie par chacun comme singulière, il semble en revanche illusoire de la dissocier de l'agencement qui contribue à la produire. Le sujet, inscrit au sein d'un nœud de relations (avec les autres, des objets

---

<sup>41</sup> En grec, *ataraxia* signifie littéralement : « absence de troubles ». Dans les textes antiques, il est traduit indifféremment par les termes de « sécurité » ou « sérénité ». Dans les paragraphes qui suivent, j'utilise tantôt l'un ou l'autre de ces termes, pour des significations équivalentes.

matériels, un certain nombre de représentations), se constitue consciemment ou non *un ensemble* à sécuriser : “*to have any meaning, security necessarily presupposes something to be secured; as a realm of study it cannot be self-referential.*” (Krause et Williams 1997, ix). Cet ensemble peut se définir comme l’agencement des personnes, des objets et des représentations dont l’atteinte à l’intégrité perturbe l’individu dans son état de tranquillité intérieure. À l’évidence, il n’est pas le même pour tous : l’individu le construit en fonction de son statut social, du rôle qu’il entend jouer auprès de ses proches (un père ou une mère de famille voudra protéger ses enfants), de son âge, de son genre, de son état de santé, de ses possessions matérielles, etc. Cette dernière caractéristique confère au concept de sécurité un statut ambivalent : il s’agit d’une disposition individuelle, ressentie comme intérieure, mais construite à partir de liens tissés avec l’extérieur.

### 1. La sérénité antique (*ataraxia*) : le Sujet contre le Fracas du monde.

Pour les sages antiques, la sécurité (*ataraxia*) constitue l’un des plus hauts enjeux d’une vie philosophique : « la sécurité, c’est le bien propre du sage » (Sénèque 2003, sect. XIII, 5). Le concept peut s’articuler selon deux axes : l’*ataraxia* est d’une part une discipline personnelle, d’autre part une entreprise de catégorisation du monde.

L’*ataraxia* se présente d’emblée comme une forme de discipline personnelle : en ce sens, elle est moins un état, qu’un processus visant à atteindre cet état. Cette conception d’une sécurité comme processus – un travail personnel dont l’entreprise aurait une valeur en soi – innerve la plupart des sages antiques. Pour les Stoïciens, Épictète en particulier, l’*ataraxia* est une discipline régulière, quotidienne, par laquelle le sujet se rend imperturbable au fracas du monde. Celui-ci accueille chacune des épreuves de la vie comme des « occasion[s] pour s’aguerrir à l’indifférence » (Épictète 1984, sect. XII). À l’angoisse de ne pas pouvoir agir sur le cours des choses extérieures se substitue une philosophie de l’aguerrissement intérieur : contrôler ses désirs, ses valeurs et ses représentations. Cette rhétorique se retrouve chez Cicéron, en particulier dans la distinction qu’il opère entre le but (*skopos*) et la fin (*telos*) (1990, sect. III, 6, 22). L’archer qui vise une cible avec l’intention ferme de l’atteindre ancre son action dans le domaine du *skopos*. Savoir, ensuite, s’il l’atteindra effectivement ou pas, est une finalité qui ne relève pas de lui (*telos*). La sécurité de l’âme relève assurément du *skopos* : sa valeur se situe dans son intention, non dans son

accomplissement. Sur ce dernier point, les sages épïcuriennes proposent sensiblement le même projet philosophique. Chez Épïcure, la notion d'*ataraxia* se formule certes de façon quelque peu différente : elle signifie la rumination quotidienne d'un principe simple – le plaisir d'exister dans le dépouillement – face aux différentes tensions qui animent l'âme (la richesse matérielle, les ambitions vaines et usantes). En ce sens, elle n'est plus, comme chez les Stoïciens, un exercice d'aguerrissement à l'indifférence, mais la « tentative de cristallisation, d'épaississement, de fixation du plaisir fugace d'exister » (Gros 2012, 37). Cependant, elle conserve l'idée d'un principe fondé sur l'idée d'un sujet souverain et travaillant intérieurement à sa sérénité.

Le travail intérieur, au principe même de l'*ataraxia*, ne peut avoir lieu sans l'acceptation préalable d'un monde coupé en deux, fondamentalement divisé entre l'intériorité souveraine d'un sujet et l'extériorité des choses qui l'entourent. On touche là au deuxième axe du concept : l'*ataraxia* se présente comme une entreprise de catégorisation des choses du monde. Pierre Hadot (1997), commentant les *Pensées* de Marc Aurèle, use d'une métaphore peu équivoque pour qualifier le sujet stoïcien : « la citadelle intérieure ». De fait, pour Marc Aurèle, « les choses ne touchent pas l'âme » (1964, sect. IV, 3, 10) ; « elles sont en dehors de nous. Elles ne savent rien d'elles-mêmes et elles n'affirment rien d'elles-mêmes » (sect. IX, 15). Ceci ne signifie pas que les choses ne nous atteignent pas, notamment par l'intermédiaire des représentations que nous nous en faisons. Seulement, il existe une scission irréductible entre le discours intérieur du sujet et l'avènement des choses du monde. Avant lui, Épictète formule son exercice spirituel selon une métaphore analogue :

*Voici un homme affligé qui pleure l'absence de son enfant ou la perte de son bien. Surtout, ne pas se laisser déborder par son imagination ; la souffrance de cet homme ne lui vient pas de l'extérieur. Les événements eux-mêmes ne l'accablent pas, mais l'image qu'il s'en donne. Sans doute mérite-t-il quelque parole de réconfort. Pourquoi, d'ailleurs, ne pas lui faire l'amitié d'un bout de sanglot ? Mais, au fond de soi, demeurer très froid. (Epictète 1984, sect. XVI)*

Une citadelle froide, donc, qui ne touche pas les choses extérieures, et que les choses ne touchent pas : la coupure est au cœur de la métaphore stoïcienne. Chez les Épïcuriens, l'autre grande philosophie antique du retrait, la scission intérieur-extérieur ne suit pas aussi rigoureusement les contours du sujet. Épïcure, moins radical sur ce point, préserve la compagnie d'une petite

communauté d'amis. La vie commune, partagée avec des individus choisis, constitue une contre-société où le plaisir d'une existence frugale se sécurise à plusieurs, et ce faisant, gagne jour après jour en épaisseur. Ensemble, dans l'intimité du jardin, les vrais amis se confortent dans leur choix d'existence et incarnent les uns pour les autres des modèles vivants de sérénité (Gros 2012). Cependant, tout jardin a une clôture : dans ce cas encore, l'*ataraxie* ne peut s'atteindre qu'au prix d'une coupure avec un extérieur bruyant, vain et épuisant.

## 2. Un état singulier... construit collectivement ?

Ainsi, ces philosophies antiques soulignent le caractère fondamentalement intérieur de la notion de sécurité. Le sujet individuel, en s'exerçant à contrôler ses désirs – seuls filaments tendus vers les choses extérieures – s'approche au plus près d'un état idéal de tranquillité. Une telle conception, pourtant convaincante sur un plan éthique, vacille sitôt qu'on tente de l'insérer au sein d'une réflexion en sciences sociales. Au sein d'un groupe social, l'individu n'est pas cette « citadelle intérieure » capable de se renfermer sur elle-même et de jouir de son existence propre ; au contraire, celui-ci n'a d'existence qu'au sein d'une configuration qui le lie nécessairement aux autres individus et aux objets qui l'entourent (Elias 1991 ; Vuarin 1997). L'individu ne désire ni ne craint de façon abstraite. Aussi, il ne peut être *tranquille* de façon abstraite. Il construit ses désirs, ses craintes, ses attirances, ses répulsions au sein d'un environnement extérieur qui le traverse et le contient. Un père ou une mère de famille craignent pour leurs enfants : leur tranquillité en dépend. Tel individu tient à ses amis : aussi, se soucie-t-il de leur santé. Tel autre garde précautionneusement un objet, qu'un être cher lui a offert – celui-ci acquiert une valeur singulière, qui rentre dans son champ d'inquiétude. Cette conception confère à la sécurité un statut très particulier : celle-ci est produite au sein d'une extériorité (les liens que tissent l'individu avec ce qui lui est cher) et pourtant ressentie au sein d'une intériorité (la recherche de tranquillité ne peut être que singulière à chacun).

**Carnet de terrain n°4 – Micro-trottoir dans le quartier de Makina, Kibera – Février 2015.**

En février 2015, j'ai réalisé un bref « micro-trottoir » exploratoire dans le quartier de Makina, à Kibera. J'ai posé à quelques personnes rencontrées au hasard la même question : *"What does security mean to you ?"* :

*"For me, I would say, it's a personal question. It's about me. I'm taking care of myself."*

Un homme, 22 ans, laveur de *matatus* à la station-service de Karanja.

*"It's a situation whereby you can do whatever you want. To feel free to do what you're thinking is good for you and your relatives"*

Une femme adulte, 32 ans, coiffeuse à Makina.

*"Security... security it has not only one dimension. You know, I'm speaking with a kind of religious background. Security it means you have to be at a right position at home. You have a wife, you have children, you must provide them security. You have to be like a security wall for them : providing food, providing a house, a reputation, medicines when children get sick. It keeps me sorrow. That's why security issues are not only about the community. It's about home."*

Un homme, 45 ans, vendeur de khat dans le quartier de Makina.

*"I'm feeling safe in a kind of comfortable zone, that means a zone where I know people and people know me. All other places, I don't want to talk about them, I don't go there, they are out of my interest."*

Une femme d'une vingtaine d'années, vendeuse de cartes SIM pour un opérateur mobile.

*Security it's a question between me and myself. Me and myself. Some of those animals<sup>42</sup> around here [il pointe avec sa canne les cireurs de chaussures de D.C. Stage], they want to turn it to a business, that mister animals they want to interact between me and myself. I don't need them. They are useless.*

Un homme de plus de soixante ans, rencontré à D.C. Stage (alentour de Makina)

Carnet de terrain 4 : Micro-trottoir dans le quartier de Makina, Kibera. Février 2015.

Une telle caractéristique comporte au moins deux conséquences. La première est la plus évidente : selon cette conception, il n'existe pas de sécurité *en soi*. Seules peuvent émerger des

---

<sup>42</sup> Le terme d'*"animal"* est très courant à Kibera, pour se moquer d'autrui. Il désigne un individu « pas très fûté », un peu *"primitive"* (autre terme très utilisé). Certes péjoratif, il n'est cependant pas aussi injurieux qu'en français.

sécurités singulières, ressenties intérieurement par le sujet au sein d'un environnement donné. Tout au plus les sciences sociales tentent-elles d'affiner le concept en le passant au tamis de leurs catégories génériques : la sécurité des femmes, la sécurité des hommes, des riches, des pauvres, des locaux, des étrangers, etc. Cependant, elles échouent nécessairement à caractériser de près une sécurité collective. En ce sens, parler de *la sécurité* n'est pas une formulation très heureuse.

La seconde conséquence est celle du passage d'une extériorité collective à une intériorité singulière. Un individu, on l'a vu, tisse des liens avec son environnement extérieur (d'autres individus, des représentations, des objets, des objets liés aux individus, etc.). En accordant une valeur singulière à ces liens, il les fait entrer dans l'intériorité de son inquiétude. Ainsi, il est possible de formuler cette hypothèse : en agissant sur un environnement collectif donné, on agit sur les sécurités particulières des individus. C'est le cas par exemple lorsque l'on cherche à sécuriser des espaces, à configurer des ambiances urbaines, ou à organiser des rencontres ou des non-rencontres entre les individus. Pour autant, le lien entre la configuration d'un environnement donné et ses conséquences sur l'état de tranquillité intérieure des individus n'est jamais acquis. C'est là le symptôme singulier d'un problème plus vaste :

*Dans l'analyse, il n'y a pas de contradiction à reconnaître l'existence de l'individu et à postuler sa dimension toujours collective. La question est ailleurs, elle est de savoir comment se fait le passage de l'individuel au collectif. (Gervais-Lambony 2003, 74)*

Ce que Philippe Gervais-Lambony souligne dans un sens (de l'individuel au collectif) est sans doute vérifiable dans l'autre (du collectif à l'individuel). Ce lien obscurci, peu caractérisé, entre l'extériorité collective et l'intériorité singulière a particulièrement été creusé ces dernières années, notamment par le courant anglophone des Feminist Geopolitics (Mountz et Hyndman 2006 ; Pain et Smith 2008 ; Pain 2014 ; Fluri 2011). Pour ces auteurs, les remous et les entrecroisements géopolitiques (intimidation, menace, protection contre l'ennemi, invasion, démonstration de puissance), traditionnellement analysés aux échelles des États ou des régions, peuvent être observés jusqu'au sein des intériorités individuelles, que ce soit sous une forme psychique (état de stress, souffrance, traumatisme) ou physiologique (respiration saccadée, tremblements, chair de poule). Dénonçant une approche désincarnée ("*contemporary political geography describes a 'world without people' or at least a world of abstract, disembodied political subjects*", Staeheli et Kofman 2004, 5), le courant des Feminist Geopolitics pose les premiers jalons d'une analyse

transversale entre les forces extérieures globales et les phénomènes d'intériorisation individuels. Alison Mountz et Jennifer Hyndman (2006) utilisent notamment l'expression de "*global intimate*", pour signifier le lien à creuser entre un « global » observable et un « intime » occulté. Lucides, cependant, sur la difficulté du passage de l'un à l'autre, ces analyses pointent d'elles-mêmes leurs limites. Rachel Pain (2014) montre notamment de façon très fine comment des faits de violence traumatique peuvent être intériorisés et reformulés par le sujet individuel de façon décalée dans le temps. L'inquiétude, le stress, la souffrance psychique de l'individu apparaissent et disparaissent selon des logiques de surgissement-enfouissement déconnectés de la temporalité factuelle des violences, de sorte qu'il est très difficile de lier avec certitude tel ou tel événement à tel ou tel état intérieur. Dans un autre registre, Jennifer Fluri (2011), partant de son propre sentiment d'insécurité à Kaboul en temps de guerre, observe à quel point son propre état intérieur est incommensurable (et donc incommunicable) à celui de son interprète sur le terrain. Déambulant côte-à-côte dans Kaboul, tous deux ne parviennent à s'accorder à propos des objets propres à leur garantir un sentiment conjoint de sécurité (treillis militaire, gilets pare-balle, burka). Dans un premier temps, J. Fluri préfère l'invisibilité d'une burka plutôt que le port ostentatoire d'un treillis et d'un gilet pare-balle. Ce choix contribue du même coup à insécuriser son interprète : celui-ci, observé par les habitants du quartier aux côtés d'une femme qui n'est pas la sienne, court le risque d'être accusé d'adultère. Si J. Fluri maintient sa tenue initiale – le treillis, le gilet – elle se sent visible et menacée, tandis que son interprète gagne en tranquillité : celle qui l'accompagne est désormais perçue comme une humanitaire occidentale, *avant* d'être une femme. Le voilà rassuré : il ne risque plus rien. Ce dernier exemple est significatif des difficultés à éclaircir le lien entre l'agencement d'un environnement extérieur (une situation géopolitique globale, la réalité des rues de Kaboul, une femme et un homme côte-à-côte, leurs vêtements) et les différentes sécurités intérieures que cet environnement contribue à produire.

En définitive, ce premier foyer de sens, hérité des sagesses antiques, contribue à faire émerger quelques problématiques inhérentes à l'histoire du concept. La première consiste à affirmer que les sécurités sont toujours des processus : un effort, ou une série d'efforts pour atteindre un état idéal de tranquillité. La seconde repose sur la nécessaire singularité des sécurités individuelles : la sécurité d'un individu, puisqu'intérieure, est incommensurable à celle d'autrui. Enfin, les premiers jalons d'une métaphore intérieur-extérieur sont posés : la sécurité est un processus émergent d'un environnement extérieur, pourtant ressentie au sein d'une intériorité.



Cette métaphore, à l'image des conceptions antiques, peut s'exprimer par le recours à une frontière nette : le sujet est un citadelle intérieure que rien ne doit atteindre. Elle peut aussi se formuler de façon plus souple, en soulignant l'incertitude du lien entre l'agencement d'un environnement collectif et ses effets sur les sécurités intérieures.

## B. Refouler la violence. L'invention du sanctuaire-sauvage

Un second foyer de sens s'oppose nettement à cette conception subjective de la sécurité. Celui-ci apparaît de façon progressive avec l'émergence de la conception philosophique de l'Etat moderne en Occident. Les premiers penseurs de la modernité politique (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau) placent le concept de sécurité au cœur de leurs édifices théoriques. Désormais, l'État moderne est tout à la fois le garant, le sujet et l'objet de la sécurité (Gros 2012). Cette conception a une conséquence directe sur l'histoire de la métaphore sécuritaire. Celle-ci, tandis qu'elle change radicalement d'échelle, se territorialise : elle ne vise plus désormais à extraire un sujet de son environnement, mais sépare le *territoire de l'Etat*, civilisé, sanctuarisé et caractérisé par sa finitude, de l'*espace sauvage* sans limites, indéterminé et fondamentalement violent. En se penchant de plus près sur cette métaphore, il est possible d'instruire, encore une fois, une ambiguïté du concept. Le projet sécuritaire de l'État consiste à refouler la violence aux marges du territoire civilisé. Cependant, en exposant d'une lumière crue la violence de l'espace sauvage, celui-ci cherche du même coup à invisibiliser sa propre violence, pourtant inhérente à son fonctionnement.

### 1. Territoires civilisés, espaces sauvages : projeter la violence à l'extérieur...

Pour les penseurs de l'époque moderne, le désir de sécurité des individus est au fondement de la constitution de l'État. Ainsi, chez Hobbes, dans le *Léviathan* : « Ceux qui ont institué la république, [l'ont instituée] pour leur sécurité non temporaire, mais perpétuelle [*perpetual and not temporary security*] » (1992, 202). Locke propose un projet sensiblement analogue : « Le salut et la sécurité [*safety and security*] sont la fin qu'on se propose quand on forme une société politique. » (Locke 1994, chap. 222, cité dans Gros 2012, 97). Chez Rousseau, enfin : « Le premier objet que se sont proposés les hommes dans la confédération civile a été leur sûreté mutuelle »

(1964, 486). Le concept de sécurité émerge alors comme une chose publique : celui-ci signifie un état civilisé entre les individus, garanti par la puissance de l'État. Le citoyen, en opérant le choix (fictif) de s'extraire de sa condition sauvage, abandonne une partie de sa liberté en échange de l'assurance de son intégrité et de celle de ses possessions. La sécurité, désormais, est une relation sociale de tempérance des individus les uns envers les autres. L'État supervise cette relation : il définit par la loi ce qui doit être sécurisé (les propriétés du citoyen, ses libertés), dissuade par la menace, anticipe les débordements éventuels (surveillance) et se réserve le droit de sortir les fautifs de la communauté civile (par la punition). Pour ces penseurs, malgré des différences notables, l'avènement de l'État se fonde invariablement sur une fiction théorique : le passage d'un état de nature à un état civil ordonné. L'état de nature des individus renvoie à une condition présociale de l'homme. À l'état de nature, les hommes sont « naturellement ennemis » (Spinoza 2005, chap. II,14), en proie à leurs instincts et soumis à une situation constante de peur et d'incertitude. Certes, ils sont égaux dans la mesure où chacun accomplit ce qu'il juge utile pour lui-même. Cependant, ils se menacent et se détruisent mutuellement lorsque leurs intérêts se font obstacle. Chez Hobbes, l'état de nature est un état de « peur continuelle, sous la menace d'une mort violente, et la vie d'un homme est solitaire, pauvre, méchante, grossière, et brève. » (ma traduction, "*In such condition there is [...] continual fear and danger of violent death; and the life of a man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.*" (1992, 186). L'état de nature, en somme, est le lieu – encore non-localisé – du sauvage, de l'appétit sans fin et de la violence.

Sur le plan de la métaphore, un glissement peut ici être relevé. Cet « état de nature », imaginé par les premiers penseurs de la modernité politique, est à l'origine une fiction désincarnée. L'état de nature n'est proprement nulle part ; il n'a d'existence que dans la pensée. Cependant, peu à peu, le concept prend corps, se fonde dans l'épaisseur du réel, se matérialise dans des formes tangibles ; on lui attribue des paysages, des populations adéquates, des frontières spécifiques – en bref, il se *territorialise*. Gilles Deleuze a très bien identifié ce mouvement de la pensée au territoire : « Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre. [La pensée] exige un sol » (1991, 82). De fait, par un glissement de sens, l'état de nature devient un lieu commun de la pensée occidentale, qui permet de penser les sociétés et les espaces situées *au dehors* des territoires clos des États. Ainsi, on peut remarquer le soin avec lequel Bentham décrit les paysages coloniaux américains :

*The interior of that immense region offers only a frightful solitude; impenetrable forests or sterile plains, stagnant waters and impure vapors; such is the earth when left to itself. The fierce tribes which rove through these deserts without fixed habitations, always occupied with the pursuit of game, and animated against each other by implacable rivalries, meet only for combat, and often succeed only in destroying each other. The beasts of the forest are not so dangerous to man as he is to himself. But on the borders of these frightful solitudes, what different sights are seen! We appear to comprehend in the same view the two empires of good and evil. Forests give place to cultivated fields, morasses are dried up, and the surface, grown firm, is covered with meadows, pastures, domestic animals, habitations healthy and smiling. Rising cities are built upon regular plans; roads are constructed to communicate between them; everything announces that men, seeking the means of intercourse, have ceased to fear and to murder each other. (Bentham 1978, cité dans Blomley 2003, 125)*

Bentham reprend ici un argumentaire bien connu : au-dehors du territoire civilisé, l'homme est un loup pour l'homme, animé de passions sauvages et tout occupé à se détruire lui-même. Cependant, il prend le soin d'y associer un paysage concret : des forêts, des plaines, des marécages qui s'opposent aux champs cultivés et aux villes planifiées des colons européens. L'état de nature est cette fois un espace sauvage (et de sauvages) tangible, localisable, sur lequel l'homme civilisé n'a aucune maîtrise, hormis celle de le refouler. Bentham, comme d'autres après lui, associe en un tour de force une fiction politique abstraite et un découpage concret du monde. L'anthropologue Pierre Clastres illustre cette puissance de la métaphore, lorsqu'il évoque l'étourdissant effort documentaire qui, au fil des siècles, a peu à peu conduit les explorateurs occidentaux à caractériser les sociétés dites « primitives », de l'autre côté de l'Atlantique :

*De l'énorme accumulation documentaire rassemblée dans les chroniques, récits de voyage, rapports de prêtres et pasteurs, de militaires ou de trafiquants, surgit, incontestée, première, l'image la plus évidente qu'offre d'emblée l'infinie diversité des cultures décrites : celle du guerrier. Image assez dominante pour induire un constat sociologique : les sociétés primitives sont des sociétés violentes, leur être social est un être-pour-la-guerre. (2016, 9)*

Ainsi, la métaphore sécuritaire se déplace : elle glisse d'une scission intérieur-extérieur chez les Antiques à la formulation de territoires distincts – le sanctuaire et le sauvage –, dont la séparation

marque les limites de la civilisation. Sans doute serait-il plus juste de parler d'*un territoire* (celui d'un État ou de toute communauté régie par des règles et caractérisée par sa finitude) et d'*un espace* infini à ses marges, incertain et violent. Le *sanctuaire*, territoire où s'exerce et s'éprouve la sécurité, maintient une double relation au *sauvage* : celle d'un maintien à distance (par des murs, des *no man's land*, des océans...), ou d'une conquête progressive. Cette métaphore demeure encore très active dans les représentations collectives, et à toutes les échelles :

*As Neil Smith (1996) has so powerfully documented, the frontier metaphor also remains important to property and its politics in the West, as the inner city becomes discursively constituted as an urban wilderness of savagery and chaos, awaiting the urban homesteaders who can forge a renaissance of hope and civility. (Blomley 2003, 125)*

Encore une fois, donc, la coupure irréductible est au cœur de la métaphore sécuritaire. Sécuriser, en somme, c'est séparer. Voilà que la scission abandonne l'échelle individuelle pour se déployer au sein de la vie collective ; désormais, être en sécurité signifie être en civilité, au prix d'un refoulement de la violence aux marges du territoire sanctuarisé. Étrange dessein qui tend à projeter vers l'extérieur l'ombre à peine dissimulée de sa propre violence...

#### **Carnet de terrain n° 5 – Le quartier d'Umoja, double « sauvage » de Buruburu ? – 2016/2017.**

À l'est de Nairobi, dans le quartier résidentiel de Buruburu, réputé tranquille, l'insécurité semble provenir d'une seule source : le quartier mitoyen d'Umoja. Umoja est un quartier mixte (commerçant et résidentiel), relativement dense et peuplé – à en croire les habitants de Buru – principalement de jeunes désœuvrés. La frontière entre Buru et Umoja est matérialisée par le Outer Ring Road, une grande rocade en construction, qui coupe de façon nette le tissu urbain. Si les habitants de Buru se déplacent rarement à Umoja, ceux d'Umoja, en revanche, fréquentent quotidiennement Buru, notamment pour se rendre au supermarché Tusky ou vendre leurs marchandises sur des étals aménagés.

Les soupçons à l'encontre d'Umoja semblent se cristalliser autour de trois dimensions : la densité, la jeunesse et le désœuvrement. Pour Jackson, résident à Buru, "*in Umoja, it's not safe because it's densely populated. It's very wild out there. Very much crowded.*" "*They are lazy*", rajoute-t-il. Mujito (un surnom), un vendeur à Buru, témoigne : "*Security there... is fifty-fifty. They are young boys idling around. Doing nothing is the devil's workshop.*" John, un gardien de sécurité de Buru, qualifie les jeunes d'Umoja de "*different people of different minds*". "*African wild!*", plaisante-t-il, "*that's where real African come from.*" Pour Lyse, une pharmacienne de Buru, les jeunes d'Umoja n'ont pas d'attache,

c'est pour cette raison qu'ils se comportent en prédateurs (vols à la tire, rackets la nuit) : *"They have no families, no wife and children, and no reputation. So they will punish you before you punish them. [...] They usually don't live long. They die or they go. They are very primitive people. Here [à Buru], everyone runs his own business. Police is everywhere."*

Source : entretiens informels à Buruburu, compilation mars 2016 et mars 2017.

Carnet de terrain 5 : Le quartier d'Umoja, double « sauvage » de Buruburu ? Mars 2016 et mars 2017.

## 2. ... et l'obscurcir à l'intérieur

Que ce coup de projecteur – tout entier tourné vers l'extérieur – paraisse suspect, voilà qui est inévitable. Tout se passe comme si l'effort déployé pour éclairer une violence située au-dehors permettait en réalité d'obscurcir la violence nécessaire à toute forme de souveraineté collective, fût-elle prétendument « civilisée ». Cet effort n'est pas simplement théorique : il donne à voir, nomme, documente, délimite, spécifie la violence de l'espace sauvage. Ce faisant, l'État crée en miroir l'illusion de son propre territoire, purifié de toute forme de violence.

Parmi les pensées critiques de la violence étatique, celle de Walter Benjamin est l'une des plus éclairantes. Dénonçant l'illusion majeure d'un fonctionnement étatique libéré de toute forme de violence illégale, il opère une distinction entre la *violence fondatrice* de droit et la *violence conservatrice* de droit (2012). La violence fondatrice est ponctuelle : elle a pour objectif de détruire un ordre existant, pour fonder de nouvelles règles communes. La violence conservatrice, elle, est une violence structurelle, récurrente, permettant de conserver ces règles communes entre les hommes. En formulant cette distinction, Benjamin invite à « abandonner l'idée selon laquelle la violence illégale est exclusive du droit » (Kageura 2012, 26). Toute vie collective réglementée, territorialisée, fonctionne nécessairement en se ménageant une part de violence. Cette distinction est bien connue. La pensée de la métaphore permet d'ajouter une hypothèse supplémentaire à ce mécanisme : le refoulement de la violence fondatrice à l'extérieur contribue à invisibiliser la violence conservatrice à l'intérieur. Une violence lumineuse (et lumineusement projetée) en obscurcit une autre.

Ce travail d'obscurcissement de la violence interne à l'État a été très bien documenté par les sciences sociales, qu'il s'agisse de l'État « d'en haut » (les décideurs, la classe politique au

pouvoir) ou celui « d'en bas » (les fonctionnaires, les agents administratifs, les policiers). Concernant l'État d'en haut, celui-ci a tour à tour été présenté comme menteur (Arendt 2004 ; Koyré 1993 ; Didier 2011), kleptocrate et malfaiteur (Bayart, Ellis et Hibou 1997) ou falsificateur (Hibou 1997 ; Aymes 2013). Cette violence-là est une violence d'initiés – elle ne touche pas aux corps (ou de manière indirecte) et opère à bas bruit. Les comportements de l'état de nature – prédation, ruse, pillage, guerre de tous contre tous – sont tenus invisibles par la relative imperméabilité qu'offre l'exercice du pouvoir. L'obscurcissement de la violence « d'en bas » est tout autre. Celle-ci a souvent été analysée comme une tentative de dissimulation de l'État lui-même derrière l'action de ses agents (les policiers, par exemple). Chez Mark Neoclaus (2000), les débordements violents du corps policier sont toujours justifiés *a posteriori* par le discours étatique comme des débordements *individuels*, résultant d'un choix malheureux des agents lors de situations particulières (les « bavures »). Les circonstances du terrain, les choix singuliers des agents forment une sorte de zone-tampon qui préserve les institutions de l'étalement public de leur propre violence (*violence as “particular instances of the exercise of discretion rather than the more fundamental existence of state power behind the institutions in question”*, p. 104). De manière analogue, Robert Cover (1995) soutient que les moments d'interprétation de la loi dissimulent des moments de violence qui sont fondatrices de la loi – ainsi, ces violences, conçues comme des « débordements » sont en fait toujours implicitement contenues dans la loi. Didier Fassin formule l'expression de « pouvoir discrétionnaire » (2011, 2014) pour signifier la connexion obscurcie qui s'établit entre la responsabilité de l'Etat et le pouvoir de décision de l'agent. Ce dernier est littéralement *abandonné* par l'État : en exécutant la violence qu'on lui intime (implicitement) d'exécuter, il est cependant seul responsable devant ses actes – ou du moins suffisamment responsable à titre individuel pour ne pas être en mesure d'en reverser la responsabilité sur les institutions elles-mêmes.

Que retenir, en somme, de cette analyse de la sécurité comme objet de l'État ? D'abord, sans doute, que la fiction théorique des penseurs de l'État moderne – l'état civilisé contre l'état de nature – a peu à peu glissé vers une métaphore territoriale. L'État de droit, civilisé, refoule à l'extérieur de ses limites la violence originelle. Par suite, la métaphore sécuritaire scinde le monde en deux espaces distincts : le territoire sanctuaire et l'espace sauvage. Cette métaphore continue de structurer les représentations entre les États, entre les villes, entre les quartiers, et – sans doute pourrait-on s'y risquer – entre toutes les formes de vie collective territorialisée et leurs nécessaires

extérieurs. Cependant, une telle distinction se fendille sitôt qu'on y regarde de près. La violence, focale mythologique supposément refoulée au dehors, « n'est pas un point d'origine morte qu'il faudrait faire resurgir en deçà de toute mémoire. Non seulement [elle] n'a pas disparu, mais [elle] ne cesse de sourdre partout » (Gros 2012, 100-101). Bien au contraire, au quotidien, par l'entremise de ses agents, la violence interne est *conservatrice* de l'État (ou de toute forme d'organisation collective). Un mécanisme de forces contraires émerge alors : d'une part le travail de projection – au sens cinématographique du terme – d'une violence extérieure ; d'autre part, le travail d'obscurcissement d'une violence intérieure. Ce double mécanisme me permet de proposer un léger glissement dans la formulation du concept. La sécurité, comprise dans son sens étatique, est moins une entreprise de refoulement de la menace qu'une technique de *mise en visibilité différenciées* des différentes menaces. En d'autres termes, elle porte moins sur les phénomènes que sur leurs différences de visibilité. Décider quelle menace doit inquiéter et quelle menace doit rester obscure, quel objet (ou individu) est digne d'être sécurisé et quel objet (ou individu) peut être abandonné, vers quelle direction, en somme, l'œil inquiet doit-il se tourner : voilà, semble-t-il, la souveraineté étatique en matière de sécurité.

### C. Et il se pourrait bien que certains meurent... La sécurité foucauldienne au service de la norme

Sur le plan de la métaphore, une difficulté vient d'apparaître : d'une part, penser un territoire sanctuaire débarrassé de toute menace, d'autre part, admettre qu'une certaine violence interne est nécessaire à toute forme de vie collective territorialisée. Cette difficulté, Michel Foucault s'efforce de la contourner en ouvrant une brèche nouvelle dans la pensée du concept de sécurité. En 1978, dans ses *Cours au Collège de France* (2004), il identifie pour la première fois ce qu'il appelle des « dispositifs de sécurité ». C'est là le troisième foyer de sens que je voudrais aborder. Sommairement, Foucault part d'un constat : lorsque l'on cherche à gouverner une population, localisée sur un territoire – il se penche notamment sur les villes occidentales du XVII<sup>ème</sup>-XVIII<sup>ème</sup> siècles – certains phénomènes préjudiciables sont inévitables : la contagion de la maladie, l'émergence d'une disette, la diffusion de la criminalité, etc. Pour Foucault, un changement radical s'est produit dans la façon de gouverner, et *a fortiori* de sécuriser les villes à cette époque-là.

Désormais, l'enjeu n'est plus d'annihiler l'existence de ces phénomènes menaçants sur le territoire, mais au contraire, de *composer avec eux* afin qu'ils soient le moins défavorables possible au plus grand nombre. En conséquence, les dispositifs de sécurité sont des techniques de gouvernement – un agencement de discours, de savoirs, de procédures, d'agents, de techniques et d'artefacts – qui permettent de comprendre, d'anticiper, d'infiltrer, d'orienter et en fin de compte de normer les *circulations* des phénomènes. Foucault emploie le terme de « circulations » au sens large : celles des objets matériels (le grain, par exemple), des comportements, des maladies, etc. Le tour de force, pourrait-on dire, est sans précédent. Foucault introduit l'idée d'une sécurité qui ne reposerait plus sur la coupure, le retranchement d'un espace sanctuaire, mais au contraire, sur la liberté de circulation des phénomènes. La maladie, la violence, le crime même, ont leurs places en ville. La difficulté violence externe-violence interne semble être levée. Seulement, précise Foucault, ces phénomènes ont leurs places en ville *dans une certaine mesure* : ils circulent selon un certain système de normes. Sur le plan de la métaphore, l'analyse foucauldienne fait tomber la coupure territoriale pour en formuler une autre, moins tangible, mais tout aussi efficace : celle qui sépare le monde de la norme de celui du « hors-norme ».

### 1. Les dispositifs de sécurité, ou comment infiltrer les phénomènes

Pour tenter de cerner le concept de « dispositif de sécurité », Foucault l'oppose à celui de « discipline », parfois employé sous le terme de « disciplinaire ». Il distingue principalement ces deux concepts selon trois grandes différences : le centripète *vs.* le centrifuge, l'agir *vs.* le laisser-faire, enfin, ce que l'on pourrait appeler la répartition *vs.* l'infiltration (p. 46-47). Je prends le temps de les détailler, car ces différences – on le verra – ont une portée considérable sur le glissement de la métaphore sécuritaire.

La première différence identifiée par Foucault est celle qui distingue la *fermeture* du projet disciplinaire et l'*ouverture* du dispositif de sécurité. La discipline – la forme de souveraineté historique d'un souverain sur ses sujets – fonctionne sommairement selon ce mécanisme : après avoir délimité un espace<sup>43</sup> au sein duquel son pouvoir est effectif et sans limites, elle catégorise de

---

<sup>43</sup> Foucault utilise le terme d' « espace », mais dans un sens que les géographes attribuent plutôt à celui de « territoire » : un espace délimité, où s'exerce un pouvoir souverain.



façon exclusive les objets de cet espace (les comportements des individus, les individus eux-mêmes, les objets, les idées, mais aussi les phénomènes biologiques) selon leur appartenance aux domaines du permis et du défendu. La discipline agit de telle sorte que les choses permises (ou souhaitables) restent à l'intérieur et que les choses défendues (ou non-souhaitables) ou bien restent à l'extérieur, ou bien se trouvent expulsées. C'est en ce sens que Foucault qualifie la discipline de *centripète* : « Au fond, je crois qu'on peut dire ceci. La discipline, elle est essentiellement centripète. Je veux dire que la discipline fonctionne dans la mesure où elle isole un espace, détermine un segment. La discipline concentre, elle centre, elle enferme » (p. 46). La discipline – comme le projet politique des penseurs de l'État moderne, évoqué plus haut – est une souveraineté du retranchement. À l'inverse, le dispositif de sécurité est *centrifuge*, c'est-à-dire, non seulement qu'il ne se coupe pas de l'extérieur, mais qu'il cherche à s'élargir, à gagner l'extérieur. Contrôler les circulations d'une maladie, par exemple, signifie remonter jusqu'aux foyers de l'infection, comprendre (pour contrôler) les comportements des premiers porteurs, tracer leurs trajectoires, d'où ils sont partis, par où ils sont passés, comment ils sont arrivés, quels individus ils ont fréquentés, bien au-delà des limites du territoire national. « Les dispositifs de sécurité [...] ont perpétuellement tendance à élargir, ils sont centrifuges. On intègre sans cesse de nouveaux éléments. [...] Il s'agit donc d'organiser, ou en tout cas de laisser se développer des circuits de plus en plus larges » (p. 46).

Foucault distingue une deuxième différence notable : la discipline *agit*, tandis que le dispositif de sécurité *laisse faire*. La discipline agit dans la mesure où elle règlemente, et cette action de règlementation intervient jusqu'au moindre détail : « La discipline ne laisse rien échapper. Non seulement elle ne laisse pas faire, mais son principe, c'est que même les choses les plus petites ne doivent pas être *abandonnées* à elles-mêmes » (p. 47, je souligne). La discipline, donc, ne laisse aucun espace vacant : elle permet ou défend, intègre ou expulse. Ce n'est pas le cas du dispositif de sécurité. Celui-ci fonctionne sur le mode du laisser-faire ; en d'autres termes, il laisse des phénomènes circuler, se développer, interagir les uns avec les autres, puis les oriente par petites touches en faisant l'hypothèse raisonnable, au bout du compte, que ceux-ci rentreront dans la norme et aboutiront à une situation favorable pour le plus grand nombre. Ce faisant, le dispositif de sécurité accepte que les phénomènes, en se déployant, se livrent à des détours malheureux. Au sein de son propre fonctionnement, il intègre une part de *mal nécessaire*. Foucault développe l'exemple de la disette, qu'il reprend de la pensée d'un physiocrate français du milieu du XVIII<sup>ème</sup>

siècle. À l'échelle d'un pays ou d'une ville, comment procéder pour se tenir à distance de la disette ? Pour être efficace, il s'agit moins de se concentrer sur la menace « disette » que sur le phénomène « circulation du grain ». Tenter, écrit-il en substance, de connaître ses trajectoires, où il est stocké, par quelles mains il transite, qui le consomme, à quel prix, dans quelles proportions, selon quelles saisonnalités, etc. Une fois cette connaissance acquise, il est possible d'infiltrer et d'agir sur une économie du grain : gérer l'oscillation abondance/rareté, cherté/bon marché, afin d'anticiper et de prévenir la disette. Seulement, pour que la disette reste une chimère (le mot est de Foucault), il faut, en amont, organiser la cherté du grain et abandonner ceux qui ne peuvent plus le payer. C'est là un pragmatisme froid : « Et après tout, il se peut bien que des gens meurent de faim. Mais c'est en laissant ces gens-là mourir de faim que l'on pourra faire de la disette une chimère et empêcher qu'elle se produise dans cette massivité de fléau qui la caractérisait dans les systèmes précédents » (p. 43). Dans le dispositif de sécurité, une part d'abandon est inhérente à la possibilité du contrôle.

La troisième différence est sans doute la plus puissante du point de vue de la métaphore. Celle-ci distingue deux modes de fonctionnement : la *répartition*, propre à la discipline, et l'*infiltration*<sup>44</sup>, propre au dispositif de sécurité. La discipline, on l'a vu, prend le point de vue d'une norme idéale, première par rapport à la réalité sociale. Elle dit « ceci ou cela doit exister » ou « ceci ou cela ne doit pas avoir lieu ». De cette position de surplomb, elle caractérise les objets selon leur appartenance aux domaines du permis et du défendu. La discipline *répartit*, c'est-à-dire qu'elle verse les objets sur lesquels elle a souveraineté de part et d'autre d'une coupure nette. Pour être plus juste, il faudrait ajouter que la discipline se concentre principalement sur le domaine du défendu. Son travail consiste à délimiter, à caractériser, à spécifier avec toujours plus de finesse ce qui relève du défendu. Ce qui reste est versé de l'autre côté de la coupure : c'est l'ordre. Le dispositif de sécurité, lui, procède différemment. Foucault le présente comme « une prise de recul » par rapport au couple permis/défendu :

*Dans le dispositif de sécurité [...] il me semble que justement ce dont il s'est agi, c'est de ne prendre ni le point de vue de ce qui est empêché ni le point de vue de ce qui est*

---

<sup>44</sup> Le couple répartition/infiltration n'est pas de Foucault, à la différence des deux premiers : centripète/centrifuge, et agir/laisser-faire. Je l'utilise pour illustrer sa pensée, et attribuer des termes à des phénomènes opposés qu'il prend le temps de caractériser avec minutie (Foucault 2004, 47- 49).

*obligatoire, mais de prendre suffisamment de recul pour que l'on puisse saisir le point où les choses vont se produire, qu'elles soient souhaitables ou qu'elles ne le soient pas. C'est-à-dire qu'on va essayer de le ressaisir au niveau de leur nature, ou disons [...] qu'on va les prendre au niveau de leur réalité effective. » (p. 48)*

Il ne me semble pas que l'expression « prise de recul » soit tout à fait exacte, ou plutôt, corresponde exactement à ce que Foucault cherche à signifier (il s'agit d'un cours, donc d'une pensée en progression). Le dispositif de sécurité, à l'inverse de la discipline, a pour objectif d'abolir la distance avec le phénomène, de pénétrer à l'intérieur même de sa réalité (tel ou tel type de criminalité, telle ou telle maladie, etc.). Il cherche à l'infiltrer, afin, précisément, de lui insuffler des inflexions favorables à la sécurité du plus grand nombre. Le dispositif de sécurité, de l'intérieur, oriente progressivement le phénomène pour qu'il s'annule de lui-même ou se détruise au contact d'autres phénomènes. Foucault insiste sur ce contact avec le phénomène : il s'agit de « se brancher sur la réalité même de ses oscillations » (p. 39), de « travailler dans [s]a réalité » (p. 49, je souligne). Détaillant le dispositif de sécurité déployé pour lutter contre la variole (XVIII<sup>ème</sup>-XIX<sup>ème</sup> siècle en France), il détaille un procédé très évocateur : la technique de l'inoculation. En opérant une inoculation sur un patient, on lui infiltre un petit quelque chose qui n'est autre que la variole elle-même (mais selon des proportions contrôlées), pour prévenir de l'intérieur une attaque plus massive de la maladie. Agir, donc, par *infiltration* à l'intérieur du phénomène : voilà le propre du dispositif de sécurité.

## 2. Différencier, abandonner : les deux mécanismes de la métaphore foucauldienne

À ce stade de l'analyse, que se passe-t-il sur le plan de la métaphore ? En renonçant définitivement à l'opposition territoire sanctuaire/espace sauvage, héritée de la pensée politique moderne, la pensée foucauldienne contribue à défiger l'image d'une sécurité nécessairement comprise comme séparation physique. Au contraire, le projet foucauldien se fonde sur une certaine fluidité des circulations. Cependant, celui-ci ne s'affranchit pas pour autant de la métaphore intérieur/extérieur, la transposant sur le plan moins directement figurable de la norme. De façon très subtile, Foucault tend à réactiver la métaphore en distinguant *un dedans et un dehors du phénomène lui-même*. C'est une fois que le dispositif pénètre à l'intérieur même du phénomène (l'économie du grain, par exemple) qu'il devient capable, dans une certaine mesure, de l'orienter.

Je prends ici un exemple théorique. Imaginons une ville à sécuriser. Imaginons un phénomène de « criminalité », qui constitue une menace pour notre ville, et qui apparaisse comme une catégorie suffisamment définie pour déterminer, à coup sûr, ce qui en relève et ce qui n'en relève pas. Imaginons, par suite, un appareil statistique suffisamment efficace et transparent pour mesurer précisément cette criminalité au sein de la population (cela fait déjà en soi beaucoup de « si »...). Il est alors possible de pénétrer le phénomène menaçant « criminalité », c'est-à-dire, dans un premier temps, de connaître ses différences de variation jusque dans leurs moindres détails. Au sein de la ville, le phénomène « criminalité » n'est pas uniforme, mais peut se spécifier en plusieurs normalités segmentées. Pour les jeunes de 15 à 25 ans, le taux normal de criminalité est de 25 %. Pour les femmes de 25 à 60 ans, celui-ci tombe à 12 %. Dans tel quartier, il atteint 23 %. Dans tel autre, il est de 5 %. On pourrait tout aussi bien imaginer un taux normal de criminalité dans une ville voisine, qui serait seulement de 3 %. Ces différentes normalités ne sont pas des normes (idéales), mais des normalités (des récurrences observables du phénomène) selon différents espaces ou différentes catégories de la population. En d'autres termes, ce sont des faits empiriques. Au sein du phénomène « criminalité », le dispositif de sécurité identifie ces différences et cible une normalité jugée plus favorable que les autres. Une fois ce travail effectué, l'enjeu consiste à rabattre, à faire converger les différentes normalités vers cette normalité favorable, soudainement hissée au rang de norme (*il faut* que l'on atteigne ce niveau). Ainsi, il ne s'agit plus de dire « la criminalité ne doit pas exister » (point de vue extérieur au phénomène), mais de dire : « la criminalité générale doit atteindre 3 %, car vous le voyez, dans tel ou tel quartier, ou même dans la ville voisine, ils ont 3 % » (la norme est construite à l'intérieur même du phénomène). Foucault exprime très clairement cette intériorité : « La norme est un jeu à *l'intérieur* des normalités différentielles » (p. 65, je souligne).

Au sein du phénomène « criminalité », le processus de convergence des différentes normalités vers la norme nécessite d'opérer des choix. L'enjeu est d'atteindre le meilleur résultat possible – une tangente vers la norme (nos fameux 3 %) pour le plus de catégories possible et dans le plus de quartiers possible, tout en gardant à l'esprit qu'il s'agit d'un idéal. Atteindre ce résultat général, cependant, exige d'identifier des objectifs plus atteignables que d'autres ; ou même, selon une logique utilitariste, de sacrifier certains objectifs par rapport à d'autres. Ce serait le cas, dans notre ville, d'un quartier présentant un taux de criminalité exceptionnellement haut, et dont la pacification exigerait un contingent policier tel, que sa mobilisation mettrait en péril la sécurisation

de tous les autres quartiers. Abandonner ce quartier à son sort est non seulement souhaitable, mais nécessaire à la sécurisation de l'ensemble de la ville. Ce serait encore le cas si, au lieu de vouloir éradiquer la criminalité dans ce quartier, les autorités policières choisissaient, non pas de démanteler un à un les gangs qui y sévissent, mais d'inoculer au sein de ces gangs une part de « légitimité nécessaire », de leur concéder une certaine violence, une certaine impunité, un certain laisser-faire dans la poursuite de leurs actions, pour que ceux-ci en retour « tiennent » leurs quartier et y fassent régner un certain ordre, certes non-idéal, mais un ordre tout de même.

### **Carnet de terrain n° 6 – Chief<sup>45</sup> Amani et ses « 30 % » – Février 2015.**

Le 9 février 2015, je conduis un entretien avec Chief Amani, 55 ans, qui se présente comme le « chef » des réseaux de *community policing* à Kibera. L'entretien a lieu dans les bureaux de la police, dans un lieu connu sous le nom de D.C. Camp, à l'entrée nord-est du quartier d'habitat précaire. C'est l'un de mes premiers entretiens ; aussi, je me laisse facilement impressionner par la mise en scène : un homme en costume, derrière un bureau, des talkies-walkies posés sur la table, le portrait du président Kenyatta accroché à un mur, etc. À propos de cet homme, j'apprendrai par la suite que son titre de « chef » relève davantage de l'auto-proclamation (il n'est « chef que de lui-même », me rappellent certains jeunes de Kibera), et qu'il n'a pas véritablement de fonctions de commandement. La police le laisse utiliser ses bureaux pour ses affaires personnelles, en échange de quoi il fournit régulièrement des informations sur la vie du quartier. Au cours de la conversation, Amani évoque les efforts du *community policing* pour « ramener » Kibera à un niveau de criminalité « normal » :

*[JBL :] But I think it's a kind of subjective question...[à propos de la normalité de la criminalité]*

*[AMANI :] The rules are simple: we want to live in a peacefully, harmonized atmosphere, where I can live, where I'm able to conduct my business, where I can shelter myself. Ok? In a peaceful manner. Even though, there are criminal aspects, or illegal aspects which are taking place, like drugs, or whatever... We cannot be able to eradicate 100 % of those things, but you can reduce it to a level, putting it, taking it on check...*

*[JBL:] When you are talking about “reducing it to a level”, what is the acceptable level?*

*[AMANI :] What I can tell you, the acceptable level is between...30%.*

*[JBL :] 30 % ?*

---

<sup>45</sup> Au Kenya, le terme de “*chief*” fait référence au chef administratif à l'échelle du *ward*, le plus petit territoire administratif (et électoral), correspondant depuis la nouvelle constitution de 2010 au troisième niveau de découpage (*counties, subcounties, et wards*). Dans le cas de Chief Amani, le terme de *chief* est impropre, dans la mesure où celui-ci n'a pas de fonction administrative. Il se fait néanmoins appeler ainsi pour signifier son autorité.

[AMANI :] [d'aplomb] 30 %.

[JBL :] 30% of what ?

[AMANI :] Of bad business taking place around here, like prostitutions, like illegal...illegal rules...

[JBL :] You mean you can reduce it to 30 % of the current level ?

[AMANI :] Yeah. Because you can't stop it. Ok? You can just reduce it. But now, there is a lot of criminal activities taking place here, like hijacking, robberies, mugging, extortions, illicit rules, drugs. Some are just looking how they can get more comfortable. They have no jobs, no supports, and the rest. 30 % is a good number. I've been told they have the same goal in Kilimani Police.

Carnet de terrain 6 : Chief Amani et ses "30 %". Février 2015.

Pour récapituler, la métaphore foucauldienne met à jour deux mécanismes fondamentaux. Le premier est la fabrication de la différence. L'originalité de la pensée foucauldienne tient en ceci : souligner deux façons singulières de traiter la différence, l'une dans le contexte de la discipline, l'autre dans celui des dispositifs de sécurité. Dans le cas de la discipline, la différence est une différence de « répartition » : considérer les phénomènes d'un point de vue de surplomb et les verser de part et d'autre de la ligne qui sépare le permis du défendu. Dans le cas des dispositifs de sécurité, le traitement de la différence équivaut à un travail de « hiérarchisation » : infiltrer les phénomènes eux-mêmes signifie les diviser de façon utilitariste en plusieurs segments différenciés, qui peuvent et doivent être hiérarchisés. En d'autres termes, il ne s'agit plus de dire : « ceci est permis, ceci est défendu », mais, au sein même de ce qui n'est pas souhaitable, fixer différents niveaux d'acceptabilité et comprendre que tout ne pourra être traité, pour ainsi dire, « d'un seul bloc ». Ces deux traitements de la différence ne correspondent pas à deux périodes historiques de l'exercice du pouvoir ; ils existent de façon concomitante dans la façon qu'ont les autorités de gouverner une ville ou un État. Chacun d'eux, pourtant, exige de ces autorités un comportement singulier. Dans le cas de la discipline, la différence de répartition appelle un agir : exclure les fautifs de la communauté, par la punition ou la relégation hors des limites de la souveraineté. Dans le cas des dispositifs de sécurité, la différence de hiérarchisation appelle au contraire un laisser-faire : certains segments vont être laissés dans le « hors-norme », afin que, pris dans une économie générale, ils puissent concourir à la norme. Ce *laisser-faire calculé*, – un double mouvement de saisissement-dessaïssissement – est précisément l'abandon, qui constitue le second mécanisme fondamental de la métaphore foucauldienne. Je reviendrai plus en détail sur ce concept central d'abandon. Pour le moment, il est nécessaire de faire très attention à ce que l'on entend par ce

terme. Il ne s'agit pas, comme l'usage courant pourrait le laisser croire, d'une relégation dans l'indifférence, aux marges du pouvoir (un impensé, un « trou » dans la souveraineté du pouvoir). Au contraire, l'abandon est tout à fait central dans le fonctionnement du dispositif de sécurité. Au sein d'un phénomène (par exemple la criminalité dans une ville donnée), l'abandon consiste à organiser le caractère « hors-norme » d'un segment particulier, afin que ce « hors-norme », de façon tout à fait calculée, tout à fait contrôlée, puisse concourir à la production de la norme pour tous les autres. Ce segment abandonné, on l'a vu, peut être de différentes natures : une catégorie de la population (par exemple, les pauvres), un territoire (un certain quartier dont le contrôle exigerait des coûts de maintien de l'ordre trop conséquents), une menace spécifique (en se concentrant sur une menace prioritaire, on en néglige une autre de façon calculée), une procédure (dans certains cas, on abandonne la procédure légale au nom de l'efficacité), ou encore un individu (une chaîne hiérarchique, par exemple policière, organisant les conditions de la bavure, abandonne son agent sur le terrain en le renvoyant à la responsabilité de ses « pratiques discrétionnaires »). En définitive, le propre du segment abandonné est de se situer sur le fil du rasoir : celui-ci est intérieur du point de vue du phénomène – il est dans le phénomène et contribue à l'infléchir –, et extérieur du point de vue de la norme. En ce sens, l'abandon est toujours intérieurement extérieur, et normalement<sup>46</sup> hors-norme.

#### D. Politiques de l'intime

Foucault travaille sur du grain, des cas de contagions, éventuellement des faits criminels. Il pense la circulation d'éléments matériels ou d'occurrences factuelles dénombrables et quantifiables. Que se passe-t-il lorsqu'un pouvoir quelconque entreprend d'organiser des circulations d'éléments non-tangibles, reçus dans l'intimité de chaque individu : par exemple, la peur, l'excitation, la colère ?

---

<sup>46</sup> Un segment abandonné, bien que « hors-norme », est toujours normal, puisqu'on le laisse se déployer selon une certaine régularité, une certaine cyclicité, une certaine normalité. Il constitue un « normal » empirique qui se situe hors de la norme idéale.

C'est là le quatrième foyer de sens de la notion de « sécurité » : le passage d'une rationalité de circulation des faits à une rationalité de circulation des affects<sup>47</sup>. Cette question nourrit un débat extrêmement vif à l'heure actuelle, et rassemble une nébuleuse d'auteurs, principalement anglophones (Massumi 2005 ; Thrift 2008 ; Huysmans 2011 ; Pain 2014 ; Anderson 2015 ; Barnett 2015). Ces auteurs empruntent une partie de leurs arguments aux apports de la Non-Representational Theory (NRT), bien que tous ne s'en revendiquent pas. La première source commune de leurs travaux est la reprise de l'héritage foucauldien. La sécurité, donc, est une technique de gouvernement qui consiste à organiser des circulations. La seconde source est plus inattendue : elle réside dans la réactivation du sens antique de la sécurité – un état intérieur de tranquillité de l'âme. Là où l'histoire moderne du concept (par exemple chez Hobbes, Locke, puis, trois siècles plus tard, chez Foucault) s'est constituée pour objet quasi-exclusif les menaces extérieures au sujet, les auteurs de la NRT réinvestissent l'intime comme l'enjeu premier de la sécurité. Cependant, – et c'est là la principale différence avec les Antiques –, la sécurité intime n'est plus un état intérieur que le sujet isolé s'efforce d'atteindre, mais un objet contrôlable à distance par les autorités, à travers toute une série de signaux (discours, images, procédures, rythmes imposés). Cet effort a un nom : la sécurisation (*securitization*) (Buzan *et al.* 1997). La sécurisation, écrivent les auteurs de la NRT, est une technique de gouvernement qui consiste à stimuler, à répandre, à orienter et à contrôler la circulation des *affects* ; en d'autres termes, les différents états psychiques éprouvés par les individus. Cette technique intervient dans un cadre plus large, que Nigel Thrift (2008) caractérise comme une nouvelle ère du politique (qu'il ne date pas précisément), où la maîtrise des affects individuels et collectifs devient tout à la fois l'objet et l'enjeu du pouvoir :

*[It] consists of the general changes in the form of such politics which are taking place in the current era, changes which make affect a more and more visible element of the political.*  
(p. 182)

Pour Thrift, les espaces du quotidien, et *a fortiori* les espaces urbains, sont de plus en plus pensés, organisés et aménagés pour stimuler des réponses affectives de la part des individus. Les

---

<sup>47</sup> J'emploie le terme d'« affect » en français, proche de celui d'« émotion », pour traduire le plus fidèlement possible le terme anglais d'« *affect* », principalement utilisé par la littérature anglophone dans ce contexte sécuritaire. Dans mon raisonnement, ce terme renvoie à la réponse psychique d'un individu, précédant la conscience, après avoir été stimulé par un événement extérieur.



*stimuli* peuvent prendre des formes variées : visuels (des affiches, des architectures particulières), sonores (des annonces vocales, des sirènes), rythmiques (impulser des rythmes particuliers aux individus... en organisant la file d'attente pour l'accès au guichet, par exemple), etc. Au sein de ce cadre général, la sécurisation apparaît comme une technique de gouvernement parmi d'autres, qui déploie un spectre d'affects qui lui est propre (l'anxiété, la peur, la suspicion, l'excitation, la colère). Clive Barnett la définit ainsi :

*[S]ecuritization works through the generation and circulation of states of anxiety, apprehension, alertness, suspicion. It is through the generation of states of mind and habits that security is meant to get into everyday life. (2015, 260)*

Quelques lignes plus haut dans son texte, il évoque le propre de la sécurisation comme une « inculcation d'états psychiques anxieux » (ma traduction, "*inculcation of anxious states of mind and fearful habits of mind*", (2015, 260). On reconnaît ici la persistance de la métaphore foucauldienne : travailler à l'intérieur du phénomène, par *infiltration* chez Foucault, et donc, cette fois, par *inculcation* chez Barnett. Sécuriser un espace, en somme, consiste à la fois à générer des affects chez les individus, à calibrer les circulations de ces affects entre les individus, et éventuellement à y répondre sur un mode thérapeutique. La génération des affects peut se déployer à travers une multitude de dispositifs : architecture militarisée, agents armés, portiques de sécurité, caméras de surveillance, etc. Tous ces éléments appellent des réactions affectives de la part des individus qui les pratiquent : « ici, j'ai peur », « là, je me sens rassuré », « je suis excité de passer là », « je suis frustré d'attendre », « je me sens humilié d'être fouillé », « je me sens coupable d'être surveillé », etc. La circulation des affects peut s'opérer par l'intermédiaire de cartes diffusées en ligne, où sont relayées en temps réel les « black spots » de l'insécurité (cf. chapitre I). Peu importe la véracité du fait (s'est-il vraiment passé quelque chose ici ?), l'enjeu sécuritaire consiste à laisser circuler les affects, à organiser et orienter leur diffusion. Ben Anderson (2015) ajoute une remarque importante à l'analyse de Barnett : le dispositif sécuritaire ne cherche pas à contrôler simplement les affects des *sécurisés* (la masse maintenue dans l'anxiété), mais également ceux des *sécurisants*. S'appuyant sur les travaux de Didier Fassin (2011) sur la BAC dans les banlieues françaises, il montre comment les agents des forces de l'ordre sont maintenus de façon successive dans des états d'ennui, de frustration, puis d'excitation à l'idée qu'il puisse (enfin !) se passer quelque chose. Ces différents états psychiques s'alimentent les uns les autres : la promesse

de l'excitation se nourrit de l'ennui du quotidien. Le rythme des patrouilles, les procédures administratives, les protocoles d'intervention sont organisés à raison de cette économie d'affects.

Deux questions subsistent à propos de cette dernière conception de la sécurité, ici comprise comme sécurisation. La première est celle de sa finalité, la seconde, celle de sa visibilité. Chez Foucault, la question de la finalité est claire : il s'agit d'éloigner le spectre de la menace, autrement dit, d'en faire une chimère. Pour les auteurs de la NRT, la réponse est beaucoup plus ambivalente. Brian Massumi (2005) développe l'exemple du système d'alerte instauré en 2002 par le Department of Homeland Security, dans un contexte post-11 Septembre aux États-Unis. Ce système se présente sous la forme d'un spectre de couleur censé rendre compte du niveau de menace, allant du vert (*low*) au rouge (*severe*), en passant par le bleu, le jaune et l'orange. Il est diffusé massivement par l'administration américaine dans les lieux publics (gares, aéroports) et à la télévision, et permet l'application de mesures spéciales en fonction du niveau retenu. Massumi interroge cet exercice de diffusion sur le plan de sa signification :

*There was simply nothing to identify with or imitate. The alerts presented no form, ideological or ideational and, remaining vague as to the source, nature, and location of the threat, bore precious little content. They were signals without signification. All they distinctly offered was an "activation contour": a variation in intensity of feeling over time.*  
(2005, 32)

Massumi remet très clairement en cause l'existence d'une quelconque finalité du dispositif. Celui-ci n'a en effet ni point d'origine, ni point d'horizon. Premièrement, il n'a pas d'origine dans la mesure où le public n'a pas connaissance des critères qui établissent la menace. Quelle est-elle ? D'où vient-elle ? Comment se caractérise-t-elle ? En d'autres termes, quelle est la nature de l'évènement qui donne lieu à du jaune, de l'orange, du rouge ? Aux yeux du public, le signal d'alerte est autoréférencé : il est à lui-même sa propre origine. Deuxièmement, le dispositif n'offre aucune orientation pour l'action. C'est ce que signifie l'expression "*signals without signification*" : le *stimulus* de l'alerte ne peut être converti en signifié, à même de guider une conscience vers l'action. En d'autres termes, il ne répond jamais, de près ou de loin, à la question : « que faire ? » Le dispositif d'alerte repose sur l'« activation/désactivation » des corps (faire trembler, maintenir en état d'anxiété, ou au contraire, calmer, rassurer), non sur la mise en action des consciences. Une action procède d'une conscience, qui s'oriente vers une finalité. L'activation (ou désactivation),

elle, est purement machinique : elle allume, éteint, met en branle, paralyse ; son existence se rapporte non pas à une *finalité*, mais à une *variation*. C'est là le principe fondamental de cette dernière conception de la sécurité : abolir le projet d'une finalité, pour organiser une économie d'affects fondée sur la seule variation.

La seconde question est celle de la visibilité. Selon les auteurs de la NRT, les politiques sécuritaires ne s'adressent pas à des sujets (doués de conscience), mais à des corps :

[A system which is] *addressing bodies from the dispositional angle of their affectivity, instead of addressing subjects from the positional angle of their ideations [...].(Massumi 2005, 34)*

En générant des *stimuli*, les politiques sécuritaires cherchent à provoquer des “*corporeal thinking*” (Thrift 2008, 187), c'est-à-dire, chez le citoyen, de minuscules antécédences du corps par rapport à sa conscience. Le corps tremble avant que la peur soit formulée. L'excitation des muscles précède la conscience du danger. Massumi rapporte l'analyse très juste de William James : “*we dont run because we feel afraid, we feel afraid because we run*” (2005, 36). En d'autres termes, la conscience accuse toujours une forme de retard (Damasio 1999). C'est dans ce décalage que s'engouffre la sécurisation : prendre le contrôle des affects, pour prendre de court les consciences. Conséquence directe de ce mode d'intervention, la politique sécuritaire rend ineffective toute idée de « communauté de citoyenneté ». Celle-ci peut se définir comme une communauté de consciences qui, par l'intermédiaire d'une raison commune, parvient à s'extraire des singularités individuelles, pour formuler collectivement des idées, des propositions, ou des formes de contestation vis-à-vis d'un pouvoir. Le gouvernement des corps, et non des citoyens, abolit en quelque sorte cet espace du politique, renvoyant chacun à la solitude de ses propres affects. Dès lors, le pouvoir sécuritaire s'invisibilise, puisqu'il s'insère dans l'intériorité singulière de chaque individu – chacun devenant, en soi et pour soi, son propre oppresseur :

*It is hard to see how a person can be oppressed by his or her most authentic, most deeply held goals. To make such a claim, that a certain person, group, or community is politically oppressed – without knowing it – would require that one be prepared to assert something about the nature of the individual. Such an assertion, by definition, would have to apply to the individual as universally constituted, outside the parameters of any given 'culture'. Who*

*would have the temerity, today, to make positive claims about this politically charged issue?(Reddy 2001, cité dans Thrift 2008, 189)*

Sur le plan de la métaphore sécuritaire, le renversement est spectaculaire. Chez les Antiques, la sécurité procède d'une *sanctuarisation de l'intime, à l'extérieur du politique*. Le Sage doit s'occuper de son état intérieur, maîtrisant ses représentations par rapport aux choses de la cité. Réactivant ce sens, mais le retournant, les auteurs de la NRT proposent une définition nouvelle : la *sanctuarisation du politique, à l'intérieur de l'intime*.

### E. De la sécurité à l'abandon : un glissement

Au terme de ce panorama, trois récurrences émergent : la sécurité comme puissance (i), la sécurité comme possibilité de générer des coupures (ii), enfin, la sécurité comme nécessité de penser l'abandon (iii). Ces trois récurrences apparaissent chacune en filigrane des différents sens que je viens de détailler. Tenues ensemble, elles constituent une charnière par laquelle s'opère le glissement progressif d'une théorie de la sécurité à une théorie de l'abandon.

- i. *La sécurité est la manifestation d'une puissance*. J'ai évoqué, au cours de mon analyse, la sécurité tantôt comme « intention », comme « objet de l'État », comme « souveraineté », ou comme « technique de gouvernement », pour signifier son lien indissociable avec l'idée d'un pouvoir. Le terme de « puissance », pourtant, semble être plus approprié. Le pouvoir se réfère à la sphère du politique, il appelle nécessairement une relation gouvernants-gouvernés – et cette composante fait partie intégrante du concept de sécurité. Son caractère trop général peine cependant à souligner la spécificité du mode d'opération sécuritaire. La *puissance*, elle, se situe par rapport à l'acte. Elle est la possibilité éventuelle de réaliser l'acte. La sécurité est une puissance dans la mesure où elle se situe toujours par rapport à la menace, et la possibilité d'y répondre. Chez les Stoïciens, elle est un *aguerrissement* face aux vicissitudes du monde. Pour les philosophes de l'État moderne, c'est une relation de tempérance civile produite par la menace étatique (pour le bien de tous), *au cas où* un citoyen enfreindrait la loi. Chez Foucault, la sécurité est une *anticipation* rationnelle des phénomènes et une tentative pour les orienter de l'intérieur. Pour les auteurs de la NRT, enfin, elle est une

*activation* des affects, c'est-à-dire une mise en tension des individus – une préparation, une mise en condition psychique des intériorités face à la possibilité d'un évènement inquiétant. La sécurité est une puissance : elle opère fondamentalement *dans l'attente* de l'acte effectif (la réalisation de la menace).

- ii. *Cette puissance porte sur la possibilité de générer des coupures.* En tant que *puissance*, la sécurité travaille dans l'incertitude. Ne pouvant, par définition, saisir cette incertitude, elle lui substitue la fiction. C'est là précisément la puissance de la métaphore : attribuer des contours, des signes, des images, et parfois même des espaces et des visages à la menace. La métaphore, en quelque sorte, sémiotise l'incertitude. Très récemment, en séminaire, Richard Banégas a utilisé une expression très juste : « l'herméneutique du danger »<sup>48</sup>. La métaphore sécuritaire est précisément une herméneutique : elle permet de fournir des pistes d'interprétation, des significations tangibles à ce qui n'est pas encore arrivé (ou ce qui, chaque fois, arrive sous une forme différente). De façon analogue, les quatre sens de la sécurité se déploient selon une métaphore de la coupure : il s'agit toujours de distinguer un « dedans » et un « dehors », auxquels sont attribués des valeurs contraires (inquiétant/rassurant ; contrôlé/incontrôlé ; fermé/ouvert ; visible/invisible). Ce découpage varie du très abstrait au très concret : entre le moi-citadelle et le monde, entre le territoire de l'État et ses marges sauvages, entre la norme et le hors-norme, entre l'intimité des affects et ses techniques politiques de contrôle. En ce sens, la sécurité est une *puissance de fiction* – celle de générer tout à la fois des figures apaisantes et des figures inquiétantes.
- iii. *La nécessité de penser l'abandon.* Les quatre sens de la sécurité se rejoignent en un dernier point. Tous, en se déployant, nécessitent de penser des éléments « laissés à leur sort ». Ce principe peut sembler *a priori* paradoxal avec l'idée d'une sécurité comme puissance : tandis que l'objectif consiste à contrôler, il est simultanément admis que des éléments – des individus, des espaces, des segments de phénomène – puissent être rejetés en dehors du champ de préoccupation. En d'autres termes, il advient que la

---

<sup>48</sup> Séminaire du Groupe de Recherche et d'Analyse sur le Vigilantisme, séance du 21 novembre 2017, SciencesPo/CERI.

sécurité laisse faire, laisse être, et laisse mourir. Dans certains cas, ce laisser-faire peut être théoriquement assumé : c'est le cas du retrait des Antiques par rapport au monde (s'occuper de ce qui dépend de nous et abandonner le reste), ou du pragmatisme foucauldien (certains mourront de faim pour que tous les autres vivent). Dans d'autres, il est invisibilisé : la théorie de l'État garant de la sécurité, par exemple, ne tient qu'au prix d'un abandon invisible des agents à leurs pratiques discrétionnaires ; de même, celle d'un Etat manipulateur des affects repose sur l'abandon d'une communauté citoyenne, chaque individu se retrouvant livré à la solitude de son état intérieur.

Ce triptyque conceptuel – puissance, coupure, abandon – me semble être le point de départ d'un glissement très significatif de mon questionnement. La sécurité est une puissance de fiction qui vise, à l'échelle d'une ville, d'un État, d'un territoire, à générer des figures inquiétantes et rassurantes. En conséquence, la mesure de l'efficacité sécuritaire change radicalement. Désormais, il s'agit moins de prévenir, de garantir effectivement une réponse à une menace, que de générer des figures de fiction performatives. Une autre question émerge avec insistance : à quel prix cette fiction se construit-elle ? En d'autres termes, comment cette fiction, déployée à l'échelle d'une ville, concourt-elle à produire, de manière massive et absolument nécessaire, des formes d'abandon ?

## II. Logiques et figures de l'abandon

Dans une étude ethnographique très fine, Maya Christensen (2017) retrace le parcours des ex-miliciens issus de la guerre civile en Sierra Leone (1991-2002), recrutés en 2009 par une entreprise britannique de sécurité privée, Sabre International, afin de les faire participer à des missions de sécurisation en Irak et en Afghanistan. Pour ces ex-miliciens – pour la plupart des hommes jeunes –, ce recrutement est l'occasion de quitter un pays dont le processus de paix a largement contribué à leur marginalisation. De manière significative, ils se considèrent eux-mêmes comme des “*victims of peace*” (p. 73). Sabre International, par l'intermédiaire de recruteurs en Sierra Leone, sélectionne les individus et organise des convois aériens vers ses bases d'entraînement privées à proximité des théâtres d'opération. Christensen prend le temps de décrire

l'expérience de ce recrutement, qu'elle associe paradoxalement à un espace-temps de désinvestissement et d'abandon. Concrètement, les recrues sont rassemblées à l'aéroport de Freetown, dans l'attente du départ. La date du voyage est sans cesse reportée, suspendue pour un temps, avant d'être fixée de nouveau. Les organisateurs ne fournissent aucune information aux recrues : ni comment s'habiller (certains sont en treillis, d'autres en costume trois-pièces), ni en quoi consiste leur mission précisément. Le processus se caractérise par une alternance de moments d'attente et de requêtes administratives empressées concernant des documents difficiles à obtenir (certificats de vaccination, certificats de bonne conduite). La destination exacte du voyage n'est pas précisée, pas plus que les termes du contrat. Certaines recrues hésitent à repartir chez elles. D'autres tentent d'imaginer les futurs risques encourus : est-ce que les kamikazes là-bas ont des pouvoirs magiques ? D'autres encore consultent des médecins chinois pour « se tenir à distance des femmes ». Christensen décrit l'évolution psychologique des recrues, qui peu à peu développent un sentiment d'impuissance (*impotency*) : “*the feeling of being trapped in an endless state of suspension became dominant*” (p.77)

Les travaux de Christensen sont une illustration des coûts invisibles de la puissance sécuritaire. La sécurité, en tant que puissance, est aussi de façon nécessaire une *puissance de ne pas*. Ne pas partir, ne pas agir, ne pas savoir, ne pas expliquer... – en d'autres termes, laisser à son sort. La puissance d'agir, déployée au sein de la fiction sécuritaire, est ontologiquement liée à la puissance du non-agir. Pour exister en tant que puissance, la sécurité doit *aussi* se manifester sous la forme d'un abandon.

Cet abandon sécuritaire est loin d'être une notion abstraite. C'est ce que je cherche à formuler, sous forme d'ouverture, à la fin de ce chapitre : l'incarnation de l'abandon par une population spécifique de travailleurs quotidiens de la sécurité à Nairobi. J'ai choisi de caractériser cette population par le terme de « veilleurs », pour le double-sens qu'il propose : à la fois veiller sur la ville (la sur-veiller) et du même coup « être en veille », c'est-à-dire, inévitablement, vivre dans une forme de suspens.

## A. L'abandon comme double sécuritaire

### 1. Puissance de « ne pas »

Un peu plus haut, j'ai essayé de montrer que le concept de « sécurité », par-delà ses différents foyers de sens, pouvait être caractérisé comme une *puissance*. Toute une série d'individus, de groupes – certains issus de l'appareil étatique, d'autres non – vont opérer de telle sorte que, sur un espace donné, une menace puisse être identifiée, rendue lisible, et qu'une réponse à cette menace puisse éventuellement être fournie. Sur un plan théorique, cette caractérisation comporte au moins une conséquence : si la sécurité est la possibilité souveraine d'agir, elle est aussi, nécessairement, la possibilité de ne pas agir. Je reprends ici un retournement conceptuel de Giorgio Agamben (1997), qui souligne la contingence sur laquelle se forme la puissance :

*[A]fin que la puissance ne s'évanouisse pas chaque fois immédiatement dans l'acte mais ait une consistance propre, il faut également qu'elle puisse ne pas passer à l'acte, qu'elle soit constitutivement puissance de ne pas (faire ou être) [...] (p. 54)*

Puis, un peu plus loin :

*[La puissance] se maintient en relation avec l'acte dans la forme de sa suspension, elle peut l'acte en pouvant ne pas le réaliser, elle peut souverainement sa propre impuissance. (p. 55)*

Agamben reprend ici un raisonnement d'Aristote<sup>49</sup> : la puissance est certes la potentialité de l'acte, mais n'est pas *forcée* d'agir. Autrement, elle ne serait logiquement rien d'autre que l'acte lui-même. Prenons un exemple : celui d'un souverain qui serait forcé, par une sorte d'automatisme divin, de punir ses sujets en fonction de leurs crimes. Celui-ci, contraint à l'action, ne serait pas purement souverain. Au contraire, il se constitue comme dépositaire d'une puissance souveraine dans la possibilité – toujours renouvelée – de le faire *ou bien* de ne pas le faire (par son droit de grâce, par exemple). Ce souverain est puissant *aussi* dans la mesure où il suspend son acte. De même, la puissance sécuritaire est puissance *aussi* dans sa capacité de suspension ; elle s'actualise

---

<sup>49</sup> Agamben cite une phrase extraordinaire d'Aristote (p.55) : « Une chose est puissante quand, dans son passage à l'acte dont elle dit avoir la puissance, rien ne sera qui puisse ne pas l'être » (Aristote 1974 *Mét.* 1047 a 24-26)



dans le fait de pouvoir agir *ou bien* ne pas agir. C'est précisément cette « zone d'indétermination » (Agamben 1997, 56) entre la possibilité d'agir et celle de ne pas agir, qui constitue sa puissance. En conséquence, la sécurité n'est pas, ne peut pas être la simple réponse mécanique à une série de menaces, elle est toujours également la possibilité, dans une certaine mesure, de ne rien faire, de négliger certains espaces, de se détourner d'une certaine menace et d'abandonner certains individus à cette menace. Comprendre cela, me semble-t-il, permet d'opérer un décentrement significatif dans la façon d'observer les dispositifs de sécurité, sur un plan très concret, au quotidien. L'enjeu consiste désormais à appréhender la sécurité non plus seulement dans les moments où elle agit – les moments-acmés d'intervention –, mais aussi dans les moments où elle n'agit pas. Selon quelles procédures, le dispositif sécuritaire n'agit pas ? Quels individus laisse-t-il dans l'inaction ? Dans quels espaces, selon quelles temporalités ? Et quand il fait mine d'agir, quelle est, encore enfouie, sa part de non-agir ?

Les observations de Didier Fassin dans *La Force de l'ordre* (2011) soulignent cette « puissance de ne pas » à l'œuvre dans un dispositif particulier, les patrouilles de la BAC dans les banlieues de l'agglomération parisienne. Fassin évoque la frustration des agents, nourris d'un imaginaire aventurier et viril – celui des films de « flics justiciers » à New York ou Los Angeles – qui se trouvent rapidement confrontés à un quotidien monotone, au cours duquel les interventions se font rares ou futiles (faux appels, retours « bredouilles », interpellations peu glorieuses de « petits shiteux ») : « Contrairement à leurs héros de télévision, il leur fallait bien admettre que leur lot à eux, c'était le plus souvent l'inaction » (p. 104). Dans ce cas, c'est bien le corps policier qui se trouve sous la coupe d'une suspension. Les agents n'agissent pas à la mesure de leurs attentes, restreints dans leur champ d'action par leur hiérarchie ou les limites juridiques de la procédure policière. Cette frustration, note Fassin, est reconvertie par les agents sur un mode spectaculaire lorsqu'un évènement, même insignifiant, vient à se présenter. En 2005, alors que l'appel d'un plaisantin conduit une patrouille à intervenir, les agents de la BAC se résolvent rapidement à l'évidence : une fois de plus, il ne se passe rien (ou si peu). Pourtant, leur excitation à l'idée d'agir les conduit à simuler l'ensemble des contours de l'intervention : sirènes hurlantes, vitesse excessive, appel de renfort, etc. Un suspect courant entre les immeubles est identifié de façon arbitraire (Fassin écrit : « un jeune Noir au loin dont il fut décidé qu'il pouvait bien être le suspect », p. 136). Celui-ci se réfugie dans un immeuble, la police à ses trousses. L'intervention dans l'immeuble est particulièrement brutale : les policiers pénètrent dans les parties communes,

réveillent ses habitants, et il s'en faut de peu qu'ils ne fouillent l'ensemble des logements. À l'évidence, l'énergie déployée est sans commune mesure avec la gravité de l'évènement. Cet exemple montre que les policiers sont eux-mêmes soumis à une forme de puissance sécuritaire : à la puissance de l'action s'enchevêtre, au quotidien, la puissance de l'inaction. Cette dernière intervention, dans sa forme, dans sa brutalité, ne peut se concevoir sans prendre en compte les dizaines de non-interventions précédentes, qui l'alimentent et l'éclairent.

Fassin montre comment les policiers subissent au quotidien ce double ressort « puissance de/puissance de ne pas ». Dans un registre similaire, Jeff Garmany (2014) détaille comment cette puissance ambivalente peut être retournée par les agents contre les citoyens. Au sein d'une *favela* de Fortaleza (Nordeste brésilien), il étudie les comportements quotidiens de la police militaire (Polícia Militar) vis-à-vis de la population. Pour les policiers, l'enjeu est de préserver la ligne imaginaire qui divise le monde « policier » du monde « policé ». Cette ligne est régulièrement remise en cause, dans la mesure où la plupart des policiers sont eux-mêmes issus de la *favela* et, à ce titre, partagent les problématiques quotidiennes des habitants. Les policiers sont *aussi* des pères et des mères, des frères et des sœurs, des cousins et des cousines, pris dans un réseau d'interconnaissance. Dans certaines circonstances, ils peinent logiquement à maintenir la distance que requiert leur statut d'« agents de l'État ». Afin de mettre en scène leur puissance (Garmany, lui, parle de pouvoir), ces agents jouent régulièrement sur l'arbitraire de leur comportement : arrêter tel ou tel coupable et laisser filer tel ou tel autre, se montrer tatillon dans certains cas et dans d'autres faire preuve de largesse, alterner un registre violent et un registre empathique, etc. La puissance de ces agents ne réside pas tant dans l'existence d'une ligne imaginaire que dans l'activation-désactivation arbitraire de cette ligne. Les agents travaillent précisément, en alternant le « faire » et le « ne pas faire », l'action et sa suspension, à rendre cette ligne illisible. Dans certains cas, ces deux versants – action et suspension – sont très finement enchevêtrés : les policiers agissent, de façon démonstrative, violente, mais conservent néanmoins une part de non-agir. Garmany rapporte l'expérience d'un résident de la *favela*, qui se trouve subitement confronté à une intervention policière lors d'un trajet en bus :

*So I'm coming home from work on the bus late at night like always. Roughly 12:30 at night. And you know what happens? The police stop the bus and come onboard. I swear to God! Guns out and everything. And they don't explain a single thing; they start yelling for all the*

*men to exit and line up with their hands against the side of the bus. I'm following their orders, but I ask, respectfully, "What's going on?" And one of them yells at me and tells me to shut up. Then they search all the men for weapons as we're standing out there against the bus. The women on the bus stay very quiet. They make us stand out there at least thirty minutes, totally humiliated, and then let us go. Never explained anything; just disappeared.*  
(2014, 1250)

Dans ce cas, il est assez manifeste que la puissance se construit sur un double ressort : à la fois celui d'agir avec violence (sortir les armes, évacuer les passagers, procéder à une fouille) et dans le même temps, celui de *ne pas* expliquer. À la puissance de l'acte s'enchevêtre la puissance de suspension : ne pas parler (ou si peu), ne pas expliquer, et se retirer. Le terme de "*just disappeared*", utilisé par le résident, est très significatif de l'effet recherché par le corps policier : celui d'apparaître et de disparaître, de façon illisible (quasi-magique) et sans justification. Un tel mode opératoire est caractéristique de cette puissance qui provoque et du même coup se retire : « un signal sans signification » (Massumi 2005).

Mis côte-à-côte, ces deux exemples sont assez évocateurs. Ils montrent que l'enchevêtrement « puissance de/puissance de ne pas » ne concerne pas un type d'acteurs en particulier. Les « sécurisants » comme les « sécurisés », les « policiers » comme les « policés » sont sous la coupe de cette puissance ambivalente. Cette situation commune n'empêche pas, bien au contraire, les situations de domination. Les policiers, eux-mêmes sous le joug de l'incertitude – ils n'ont pas d'autres emprises sur la menace que celle de l'imagination : l'attendre, l'anticiper, suspecter ses causes, ses formes et ses occurrences – reproduisent cette incertitude sur les populations dont ils ont la charge.

## 2. De la suspension à la forme-de-vie : l'abandon

Je prends ici le temps de récapituler. La sécurité, on l'a vu, peut se caractériser comme une puissance de fiction, se déployant selon un mécanisme métaphorique (générer et imposer des figures, des images). L'ensemble de l'effort sécuritaire consiste à sémiotiser la menace – incertaine par définition – selon une coupure « dedans/dehors ». Au « dedans » sont généralement associées des valeurs rassurantes : le contrôle, le fermé, le prévisible, l'absence de dangers. Le « dehors »,

lui, se constitue par refoulement : c'est la figure du danger, de l'ouvert, de l'imprévisible, de la violence. Ce découpage « dedans/dehors » s'actualise dans des formes très diverses : entre « moi » et le monde extérieur, entre le « eux » et le « nous », entre l'espace privé et l'espace public, entre la norme et le hors-norme. Deuxième point très important : pour être puissance, cette métaphore est aussi, nécessairement, « puissance de ne pas ». En d'autres termes, les oppositions qu'elle tend à construire existent toujours dans la fiction de leur dissolution. Il suffit d'un évènement qui vienne brouiller les lignes pour que la métaphore soit remise en cause. Dans son étude sur le paysage sécuritaire de Niamey, Mirco Göpfert (2012) montre comment le kidnapping de deux expatriés français par un groupe terroriste, survenu dans un quartier ultra-sécurisé de la capitale nigérienne, « secoue » l'ensemble de la géographie imaginaire de la ville :

*On the surface, the kidnapers physically abducted two Frenchmen in order to put pressure on France [...]. Beyond that, they brought mythical places of evil right into the supposedly best-secured diplomatic neighbourhood. They fundamentally shook Niamey's security topography (2012, 70)*

Il suffit d'un kidnapping (à Niamey), ou d'une attaque de masse (à Westlands, Nairobi) dans des espaces imaginés comme ultra-sanctuarisés, pour que les termes de la métaphore se retournent. Cette ambivalence est également observable aux échelles du quotidien : un gardien que l'on croyait digne de confiance se fait soudain le complice d'une attaque à main armée, un policier censé protéger devient prédateur, etc. « Le dedans » et « le dehors » sécuritaires, l'inquiétant et le rassurant – incarnés dans des objets, des espaces, des individus ou des groupes – sont des catégories fragiles qui, à chaque évènement, sont susceptibles d'être *retournées* du point de vue du sens.

La fragilité de ces catégories conduit logiquement à penser la fragilité des rôles individuels qui les performant. Les individus qui incarnent le découpage sécuritaire au quotidien – les policiers, les gardiens de sécurité privée, les groupes de vigilants, mais aussi, par intermittence, l'ensemble des citoyens – sont eux-mêmes, dans leurs propres rôles, soumis à une forme d'incertitude. Par leurs statuts, par leurs actions, et même, pour certains d'entre eux, par leurs corps, ces individus contribuent à *jouer et rejouer* la coupure : celles qui sépare le permis du défendu, la norme du hors-norme, l'inquiétant du rassurant, le privé du public, etc. Et pourtant, nécessairement, cette coupure est fragile – elle n'existe que dans la *variation* : être et n'être pas, activée puis désactivée, tantôt ici et tantôt là, tantôt visible et tantôt invisible. En tant qu'acteurs

quotidiens d'une coupure labile, ces individus sont soumis à l'incertitude de leurs rôles. L'enjeu, à présent, consiste précisément à saisir selon quels processus certains individus – au contact quotidien de la coupure sécuritaire – en viennent à s'*abandonner* devant leurs rôles ; en d'autres termes, selon quels processus l'incertitude de leurs rôles devient progressivement coextensive à leur vie tout entière.

La notion d'« abandon » a récemment acquis une visibilité notable en sciences sociales (Leshem 2017). Un certain nombre d'auteurs, notamment issus de la géographie anglophone, y font référence à partir de terrains variés, dans les Nord comme dans les Suds. Le travail précurseur de João Biehl, *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment* (2005) trace les contours sociaux et spatiaux des “*zones of social abandonment*” à partir d'une étude ethnographique de Vita, un asile de Porto Alegre (Brésil). Chez Biehl, ces “*zones of social abandonment*” font référence à la prévalence grandissante, dans les villes brésiliennes, d'espaces de réclusion où les individus considérés comme « mort socialement » sont laissés à leur sort jusqu'à leur mort physiologique. Ces espaces ont un statut fondamentalement ambivalent : bien qu'institutionnels, sous l'égide de l'État ou des autorités urbaines, ils constituent cependant – par leurs sous-équipement et leur sous-médicalisation – la marque tangible du renoncement de ces autorités à se saisir du cas de ces individus. En ce sens, l'asile de Vita constitue une forme originale de *saisissement* (regrouper, enfermer les individus marginaux : les tenir sous une forme d'autorité) et de *dessaisissement* (ne rien faire, laisser ces individus à leur sort). Par la suite, cette forme d'abandon a été explorée à partir d'autres espaces et d'autres logiques, des rues nord-américaines aux espaces domestiques indiens (Pinto 2009 ; Marrow et Luhrmann 2012), par l'intermédiaire des processus de “*bureaucratic evasion*” (une bureaucratie fuyante, évasive) de l'administration sud-africaine vis-à-vis des pauvres (Selmeczi 2010), ou aux confins des enclaves militarisées à la frontière indo-bangladaise (Shewly 2013). Ces travaux se revendiquent tous, de façon plus ou moins directe, des théories de Giorgio Agamben développées dans le tome I d'*Homo Sacer, Le Pouvoir souverain et la vie nue* (1997).

Pour Agamben, la notion d'abandon signifie deux choses : une technologie de pouvoir qui s'exerce sur un individu (ou un groupe) et la forme de vie à laquelle cet individu se trouve assujéti. Sur le plan du pouvoir, Agamben reprend l'argument bien connu de Carl Schmitt : la souveraineté d'un pouvoir repose sur sa capacité à créer des exceptions. Le pouvoir souverain fonctionne sur

cette ambivalence : être en capacité d'énoncer une loi qui s'exerce sur un groupe social, le rassemble sous sa coupe, et *en même temps* qui, contenue en elle-même, conserve la possibilité de se désappliquer à certains individus. On retrouve là le double ressort puissance de/puissance de ne pas. La loi *abandonne* certains individus, c'est-à-dire qu'elle leur prescrit souverainement qu'elle ne s'applique pas à eux : « la loi ne s'applique à [eux] qu'en se désappliquant » (p. 59). Ces individus abandonnés sont littéralement des « ex-ceptions » (*ex-capere* : prendre du dehors), des « prises du dehors » : de façon imagée, maintenus au dehors par la main de la loi. Ils sont *saisis*, maintenus par la loi, et *dessaisis*, puisque cette loi les laisse à leur sort.

*Celui qui est mis au ban, en effet, n'est pas simplement placé en dehors de la loi ni indifférent à elle ; il est abandonné par elle, exposé et risqué en ce seuil où la vie et le droit, l'extérieur et l'intérieur se confondent. De lui, il n'est littéralement pas possible de dire s'il est à l'extérieur ou à l'intérieur de l'ordre (c'est pourquoi à l'origine, dans les langues romanes, mettre à bandon, à ban donner signifient aussi bien « mettre au pouvoir de » que « laisser en liberté »).* (p. 36-37)

Sur le plan de la métaphore, ce mécanisme fait voler en éclat les coupures nettes qui distinguent le « dedans » du « dehors », la « loi » du « hors-la-loi », ou le « sanctuaire » du « sauvage ». Ces catégories figées ne peuvent exister en tant que fiction qu'à condition de se ménager des exceptions – maintenir une part d'extérieur à l'intérieur même de leur substance :

*Abandonment has a more complex topological relation of being neither inside nor outside the juridical order. The difference between exclusion and abandonment turns on the fact that abandonment is an active, relational process. The one who is abandoned remains in a relationship with sovereign power: included through exclusion.* (Pratt 2005, 1054)

Il faut donc imaginer des individus qui vivent sous la coupe de la loi, mais sous la forme de sa suspension. Ces individus sont pris dans un « intérieur » : en tant que citoyens d'un pays, membres d'un groupe social ou d'une communauté, habitants d'un quartier, employés d'une entreprise, etc. En tant que membres de ces groupes, ils sont sous l'emprise d'un certain nombre de règles collectives. Pourtant, il advient à un moment donné que ces règles se suspendent. En se déployant, elles atteignent une certaine extrémité où elles prescrivent qu'elles ne prescrivent plus rien. Les personnes marginales, les personnes atteintes de troubles psychiques, en état de « mort sociale », évoquées par João Biehl, sont des citoyens brésiliens, des habitants de Porto Alegre, – et en tant

que citoyens assujettis aux lois brésiliennes (ou aux règles administratives de la ville), elles sont gérées par la machine administrative et regroupées dans des zones de réclusion comme celle de Vita. Pourtant, en même temps, qu'elles sont regroupées, confinées – sous la coupe de la loi –, la loi les laisse à leur sort : elle ne prescrit rien, ni qui puisse améliorer leurs conditions d'existence, ni qui puisse les aider à se réinsérer socialement. Elles sont maintenues dans un extérieur. De manière analogue, mais à partir d'un terrain symétrique – l'espace public urbain, offert à la visibilité de tous –, Don Mitchell souligne dans *The Right to the City* (2003) les mécanismes d'abandon qui contraignent les populations "*homeless*" dans les grandes villes américaines. Il note, à partir des années 1990, une criminalisation progressive des *homeless people* dans les espaces publics des centres-villes d'Atlanta, de Santa Cruz, de Seattle, de Berkeley ou de San Francisco. Sans avoir recours au terme d'« abandon », Don Mitchell décrit l'ambivalence singulière de cette population : un ensemble d'individus "*desperately needed, but not at all wanted*" (p. 174). Les *homeless people* sont "*desperately needed*" sur un plan logique, dans la mesure où ils incarnent les laissés-pour-compte nécessaires d'un capitalisme urbain peu protecteur. Ils n'en sont pas moins "*not wanted*", associés à l'insécurité, à la déviance et au délabrement général des espaces urbains. De manière progressive, les autorités urbaines mettent en place une série de mesures prohibitives qui visent à contraindre la présence des *homeless people* dans l'espace public : ne pas dormir ici où là, ne pas se laver aux bornes fontaines, ne pas avoir de comportements obscènes dans la rue (comprendre : relations sexuelles), ne pas mendier, ne pas uriner sur la voie publique. Don Mitchell montre que cette série de mesures, poussée à son extrémité, devient peu à peu coextensive à leurs vies : si les *homeless people* ne sont plus autorisés à réaliser les gestes nécessaires à la conduite du quotidien, alors, ce sont leurs existences même qui se trouvent niées : "*we are creating a world in which a whole class of people cannot be – simply because they have no place to be*" (p. 171). Cette violence ontologique – elle porte sur l'existence même de ces individus – est camouflée, puisque les autorités urbaines prennent soin de la segmenter en mesures successives portant uniquement sur des pratiques. Pourtant, implicitement, c'est bien le « simple fait de vivre » (ce que G. Agamben appelle la *vie nue*) qui se trouve criminalisé. Dans ce cas, les *homeless people* sont confrontés à une situation inextricable : comment se conformer aux principes de la loi, mais du même coup, continuer à vivre ? La loi n'apporte pas de réponse à cette question : elle se suspend et laisse les individus à leur sort. Elle prescrit (une série d'interdictions) et du même coup se retire.

Ce mécanisme peut être interprété comme la forme la plus pure, et la plus dure, de domination : il place l'individu comme *nu sous la loi* :

*Le dénuement de l'être abandonné se mesure aux rigueurs sans limites de la loi à laquelle il se trouve exposé. L'abandon ne constitue pas une citation à comparaître sous tel chef de la loi. C'est une contrainte à paraître absolument sous la loi, sous la loi comme telle et en totalité. De même – c'est la même chose – être banni ne revient pas à passer sous une disposition de la loi, mais à passer sous la loi tout entière. (Nancy 1983, 149-50)*

### **Carnet de terrain n°7 : Faire face à la contradiction des consignes.**

Peter Njunge est gardien (*watchman*) dans une résidence du quartier de Buruburu, à Eastlands. Il a 57 ans et vient du plateau du Kinangop, une région pastorale au bord de la vallée du Rift, où il a laissé sa femme et ses trois enfants. Lors de notre entretien, il évoque les difficultés quotidiennes de son travail, notamment celle consistant à devoir répondre à des consignes versatiles et contradictoires de la part des résidents. L'une d'entre elles porte sur l'interdiction de manger pendant les heures de garde. Selon Peter, le Court Committee – l'association de résidents établissant les règles communes de la résidence – lui interdit de se restaurer pendant la durée de sa garde (12 heures, sinon plus : de 6 heures du matin à 6 heures du soir, si son remplaçant est à l'heure). Cependant, des résidentes du voisinage lui apporte régulièrement les restes du repas familial, qu'il mange discrètement derrière une voiture. En tant que *watchman*, Peter est tenu de porter un uniforme pendant ses heures de service. Embauché directement par ses employeurs, Peter ne fait pas partie d'une entreprise privée de sécurité et n'a donc pas d'uniforme d'entreprise. Il a demandé plusieurs fois au Court Committee de lui en fournir un, mais celui-ci s'est toujours montré évasif sur le sujet. En attendant, les résidents lui font régulièrement des remarques sur sa tenue sale et négligée. Autre contradiction : selon les consignes du Court Committee, Peter est tenu de rester près de la porte, pour contrôler chaque aller-venue dans et hors de la résidence. Chose peu commune, l'entrée de la résidence n'est pas équipée d'une guérite ou d'un simple tabouret. Peter s'assoit donc sur le rebord d'un trottoir, à l'ombre d'une voiture, aux heures chaudes de la journée. Certains résidents considèrent cette posture comme indigne du standing de la résidence, et lui font des remontrances. Ainsi, Peter doit-il rester assis (mais il n'en a pas le droit) ? Ou debout (une posture physiquement impossible à tenir 12 heures par jour) ? Enfin, un certain nombre de résidents lui demandent régulièrement d'aller chercher des cigarettes, des sodas, ou le journal au kiosque du coin – un service que Peter ne peut refuser. En quittant son poste pour aller faire les courses, Peter s'expose aux remarques d'un résident scrupuleux du respect des règles communes.



Ces consignes contradictoires, auxquelles Paul doit faire face, ne sont assurément pas des « lois souveraines », comme dans la pensée théorique d'Agamben. Elles permettent néanmoins de mettre à jour un certain dénuement du sujet face à un pouvoir versatile. Paul est *saisi* par les consignes, puisqu'il est tenu de les appliquer ; néanmoins, il se trouve simultanément *dessaisi* par elles, puisqu'il lui est presque toujours impossible de les appliquer. En d'autres termes, Il est abandonné à la contradiction entre un certain nombre de consignes énoncées et un certain nombre d'états de fait, non-dits ou traités de façon évasive par les résidents.

Source : Entretien du 1<sup>er</sup> mars 2016.

Carnet de terrain 7 : Faire face à la contradiction des consignes. Mars 2016.

## B. Les veilleurs de Nairobi : à la recherche des figures urbaines de l'abandon

Au terme de ce développement, je pose l'hypothèse que la puissance sécuritaire, à l'échelle d'une ville, produit des individus abandonnés. Cette hypothèse est à la fois empirique – l'observation, à chaque coin de rue, de gardiens désœuvrés, fatigués – et théorique : le dispositif sécuritaire, on l'a vu, nécessite l'abandon pour déployer sa puissance de fiction. À Nairobi, je crois avoir identifié cette forme spécifique d'abandon sécuritaire auprès d'un certain nombre de travailleurs quotidiens de la sécurité, que j'appelle les « veilleurs » et les « veilleuses ». Ce terme, me semble-t-il, suggère simultanément leur activité et leur inactivité. D'une part, ces individus performant les figures de la fiction sécuritaire : ils construisent par leurs actions, leurs attitudes, et parfois leurs corps, des espaces du « dedans » et du « dehors ». D'autre part, ils sont toujours soumis à une forme d'attente, de suspension (ils sont *en veille* : en attente d'être activés). Les chapitres qui suivent préciseront leurs parcours, leurs métiers, leurs voix et leurs visages. Pour le moment, l'enjeu est d'identifier les caractéristiques communes qui me permettent de rassembler au sein d'une même *forme de vie* des individus aux parcours et aux situations très diverses.

### 1. Penser l'abandon au quotidien

Penser les mécanismes de l'abandon au sein d'un quotidien, sur un terrain particulier, dans un dispositif particulier, nécessite d'abord de s'affranchir de deux difficultés. La première

concerne l'espace physique de l'abandon : dans quels lieux, et par quels lieux de tels mécanismes peuvent-ils se produire ? La seconde est celle du pouvoir souverain : que se passe-t-il lorsque la source du pouvoir est diffuse, aux mains de plusieurs acteurs, construite selon des légitimités diverses et délivrée par plusieurs canaux ? En d'autres termes, que se passe-t-il lorsque l'on sort de la relation unilatérale, purement théorique, entre un pouvoir souverain unique et un individu assujéti ?

*Faire « glisser » l'abandon : du camp vers le quotidien.* La question des espaces de l'abandon constitue une première difficulté. Comment faire usage d'un concept qui s'est déployé, chez Agamben, à partir d'une forme spatiale extrêmement singulière et radicale, où le saisissement de la personne humaine est total – les camps de la mort nazis ? Le camp est un espace parfaitement clos, imperméable : une pure zone d'indétermination où l'individu est sous la coupe d'un pouvoir d'exception. Sur le plan de la pensée politique, cet exemple constitue un quasi-cas de laboratoire : sa pureté permet d'isoler les contours d'un abandon total. Derek Gregory (2006b), à partir d'une réflexion sur Guantánamo Bay, invite cependant à nuancer cet exceptionnalisme du camp. La production de l'abandon, écrit-il en substance, n'est pas seulement celle des camps ou de la conduite de la guerre ; au contraire, celle-ci doit être réinsérée dans le temps long d'une histoire coloniale qui, au quotidien, dans une multiplicité d'espaces (la ville, l'école, l'administration, etc.), a concouru à la relégation des indigènes dans un tiers-espace ontologique et juridique. Du point de vue du pouvoir colonial, ces derniers sont humains, vraisemblablement, mais ne participent ni ontologiquement, ni juridiquement à l'humanité du colonisateur. À la fin du *Pouvoir souverain et la vie nue*, Agamben lui-même ouvre sa réflexion à d'autres espaces et d'autres temps historiques, suggérant qu'une théorie de l'abandon puisse être valide au-delà des limites du camp : « Le camp [...] est la matrice cachée de la politique où nous vivons encore et que nous devons apprendre à reconnaître, à travers toutes ses métamorphoses, dans les *zones d'attentes* de nos aéroports comme dans certaines périphéries de nos villes. » (1997, 189) Par suite, existe-t-il des espaces où l'abandon opère sur des individus, qui ne soient ni des camps, ni des asiles ou des enclaves militarisées, ni même des zones d'attente aéroportuaires, mais des espaces quelconques, disséminés, des espaces du quotidien, des « coins de la rue ? » Est-il possible, en d'autres termes, d'imaginer des espaces quotidiens où des mécanismes de saisissement/dessaïssement de l'individu, parfois très violents, sont à l'œuvre sous couvert d'une apparente banalité ? Une étude comme celle de Don Mitchell sur les *homeless people* américains apporte un début de réponse :

dans des espaces ouverts, présentés comme publics, des individus vulnérables sont soumis à des mesures coercitives très fortes, malgré une apparente liberté de mouvement – il est possible, littéralement, d’être *enfermé dehors*. Subsiste la question spécifique des dispositifs de sécurité : à Nairobi, quels types d’espaces quotidiens de l’abandon produisent la puissance sécuritaire ? Identifier ces espaces, chercher à les nommer, à les caractériser, constitue l’une de mes principales pistes de travail sur le terrain.

*Penser le pouvoir diffus.* La seconde difficulté dérive d’une pensée qui lie de façon unilatérale l’individu assujéti au pouvoir souverain (Margaroni 2005). Ancrer l’abandon dans le quotidien des dispositifs de sécurité – *a fortiori* à Nairobi, dans le contexte d’autorités urbaines et étatiques à l’efficacité partielle – nécessite de s’affranchir de la figure théorique d’un pouvoir unique et purement souverain. Les dispositifs de sécurité peuvent être caractérisés comme des ensembles complexes d’acteurs hétérogènes, aux intérêts parfois divergents et liés les uns aux autres par des relations de pouvoir (Abrahamsen et Williams 2009 ; Higate et Utas 2017). À Nairobi, cette variété d’acteurs comprend : des policiers issus de différents corps (Administration Police, Kenya Police, GSU, CID...), des entreprises de sécurité privée, des groupes d’auto-défense *ad hoc*, des gardiens embauchés à titre individuel, des groupes de vigilants, des comités de résidents, des « fixeurs » recrutés par les ONG, etc. Ces différents acteurs exercent ou sont sous la coupe de pouvoirs formalisés sous des registres juridiques et idéologiques divers : chaîne hiérarchique propre à l’État, règlement interne à une entreprise, « codes d’honneur » au sein des groupes vigilants, « règles de voisinage » pour les résidents. Ainsi, le pouvoir provient toujours de plusieurs individus, selon des canaux différents, de telle sorte qu’un individu peut être simultanément assujéti à plusieurs sources de pouvoir. Un gardien de sécurité privée, par exemple, peut être tenu aux règles de son employeur et simultanément soumis à la surveillance de ses clients (par exemple, un comité de résidents). Un membre d’un groupe vigilant peut être astreint au « code d’honneur » du groupe et en même temps forcé d’obéir à un chef de la police. Même lorsque le pouvoir semble provenir d’un seul canal, celui-ci peut encore apparaître dans sa multiplicité : ce serait le cas d’un gardien de résidence qui recevrait des consignes contradictoires de deux résidents différents. Aussi, la difficulté de penser l’abandon des dispositifs de sécurité réside dans la difficulté d’identifier le feuilletage complexe des sources du pouvoir.

## 2. Vivre en tant que « veilleur » : quatre paradoxes

À Nairobi, les « veilleurs » constituent une catégorie particulièrement hétérogène d'acteurs urbains : gardiens embauchés par des entreprises de sécurité privée, askaris recrutés directement par les résidents, membres de groupes vigilants, jeunes issus de youthgroups, gangsters “*born again*”, justiciers de quartiers, femmes « fixeuses » pour le compte des ONG, etc. Bien qu'insérés au sein de dispositifs très différents, ces individus partagent une caractéristique commune : ils performant au quotidien la puissance de fiction sécuritaire. Par leurs corps, leurs actions, leurs attitudes, ils contribuent à rigidifier les figures du « dedans » et du « dehors ». Régulièrement, ils se constituent (ou sont constitués) comme « exceptions » à ces figures, afin de concourir à leur puissance d'évocation. En cela, ils subissent nécessairement les coûts de la métaphore sécuritaire. D'eux, on pourrait dire qu'ils jouent une fiction à leurs dépens. Dans ce dernier développement, je m'intéresse moins à l'efficacité de leurs actions qu'à leur forme de vie. Que signifie « vivre dans l'abandon sécuritaire ? » Ces vies abandonnées se déploient sous le coup d'une série de paradoxes. J'en identifie quatre, dérivant chacun d'un même paradoxe principal : le double ressort de *saisissement/dessaisissement* qui caractérise singulièrement l'abandon. Ces quatre paradoxes, encore très théoriques, me permettent de construire cette catégorie de « veilleurs ». Ils exigent bien sûr d'être affinés et nuancés par l'analyse des situations de terrain.

*Un coup dedans, un coup dehors.* Les veilleurs entretiennent une relation ambivalente aux figures du « dedans » et du « dehors ». D'eux, on ne peut dire avec certitude s'ils se situent à l'intérieur ou à l'extérieur. Dans le chapitre I, j'évoquais l'expression de Jean-Louis Chaléard et d'Alain Dubresson « un pied dedans, un pied dehors » (1989). Dans le cas précis des veilleurs, il me semble que le mécanisme pourrait s'exprimer ainsi : « un coup dedans, un coup dehors ». Les veilleurs sont tantôt pris dans un « dedans » (une communauté, une entreprise, un groupe vigilant, etc.), tantôt rejeté de façon arbitraire dans un « dehors ». Leur appartenance à tel ou tel ensemble se joue fondamentalement sur le mode de l'incertitude. Cette appartenance incertaine s'identifie sur plusieurs plans. Sur le plan des représentations, les veilleurs sont successivement associés à des pôles de valeurs contraires : entre le « eux » et le « nous », l'inquiétant et le rassurant, le pur et l'impur, la norme et le hors-norme. Sur un plan spatial très concret, ils sont assignés de façon versatile à l'intérieur ou à l'extérieur des espaces fermés. Dans nombre de résidences privées de Nairobi, par exemple, des débats parfois particulièrement tendus opposent les résidents, afin de

savoir si les gardiens doivent être placés *devant* (côté rue) ou *derrière* la porte (côté cour). Au quotidien, certains résidents rappellent à leurs employés que leur place est *devant* la porte, tandis que d'autres les invitent à rentrer (pour garder un œil sur les voitures dans le parking, notamment). Sur un plan administratif et juridique, enfin, les veilleurs se situent encore dans une zone d'indétermination : certains, embauchés depuis des années par une entreprise, apprennent que leur employeur ne les a jamais inscrits à la caisse des retraites ; d'autres, qui n'ont aucun statut officiel, se voient attribuer des missions de surveillance par la police de quartier.

*En activité, mais pas nécessairement en action.* En tant que travailleurs de la sécurité, on exige des veilleurs qu'ils soient tour à tour des yeux qui surveillent, des oreilles qui écoutent, des corps qui gardent, et des mains qui défendent. C'est là le sens général de l'action de « veiller ». En même temps, il faut bien reconnaître les très longues périodes d'inaction qui caractérisent leur quotidien. Cette mise en suspens (être en veille) se caractérise par une forme de vie particulière : la vie dans l'attente. Les veilleurs sont *en activité* : ils sont en attente, *tendus* vers l'action. Cette attente revêt plusieurs significations. D'une part, il s'agit au quotidien de gérer l'ennui. Celui-ci a des conséquences sur la façon dont les veilleurs investissent les lieux du quotidien, cherchent des échappatoires, détournent des usages. Il a des conséquences sur la façon dont les veilleurs se perçoivent comme sujets : s'il ne se passe rien, ou presque rien, est-ce que je suis utile ? Si je reste toujours au même endroit, est-ce que je construis ma vie ? Enfin, il a des conséquences sur la façon dont les veilleurs agissent lorsqu'ils identifient un motif à agir (surjeu, parfois violent, de leur utilité et de leur légitimité). D'autre part, l'attente peut également prendre la forme d'une incertitude angoissante, notamment vis-à-vis d'un éventuel évènement violent : qu'est-ce qu'il m'arrivera si la résidence est attaquée ? Ai-je les moyens de me défendre ? Cette incertitude peut se porter sur des éventualités moins spectaculaires, mais tout aussi sérieuses : où vais-je aller si mon employeur me déplace ? Est-ce que l'on va me payer le 1<sup>er</sup> ou le 15 du mois ? L'incertitude vis-à-vis de l'avenir constitue une caractéristique fondamentale de la forme de vie des veilleurs.

*Vie normée, mais non qualifiée.* Les veilleurs sont des individus qui sont généralement aux prises avec des dispositifs sécuritaires extrêmement normatifs : sur la façon d'intervenir, de se comporter, de se tenir, de parler, de saluer, de s'habiller, de manger, de dormir (ou ne pas dormir), etc. Ce caractère normatif n'est pas simplement le fait du monde « formel » de la sécurité, il intervient également au sein d'organisations dites « informelles », par l'intermédiaire d'une fabrique de

convenances tacites, mais néanmoins contraignantes. En cela, les veilleurs sont soumis à de puissants processus normatifs. Cependant, il advient toujours un moment où les normes multiples qui pèsent sur l'individu atteignent un niveau d'enchevêtrement et de contradiction telles qu'elles deviennent tout à fait inapplicables. En un sens, elles prescrivent collectivement qu'elles ne prescrivent plus rien : le rôle est littéralement impossible à jouer. L'individu est tenu de suivre un certain nombre de règles, d'attendus, de codes tacites, et en même temps, il est laissé à l'appréciation versatile d'une série de consignes contradictoires. Pour certains veilleurs, il est très difficile de se comporter à la fois comme « femme » et « gardienne », « père » et « askari », ou « jeune du quartier » et « vigilant », « gangster » et « repent », et de répondre simultanément aux attendus que ces statuts exigent. Ceux-ci sont alors sous la coupe d'un processus de déqualification : ils se trouvent soudainement dans l'impossibilité même de se constituer comme un sujet qualifié, cohérent. Le sujet est littéralement « coupé » du point de vue du sens.

*Libre, mais vulnérable.* Arne de Boever (2009) relève chez Marx un adjectif intéressant, que celui-ci utilise à plusieurs reprises dans le *Capital*, pour qualifier le prolétariat : “*vogelfrei*”, littéralement « libre comme un oiseau ». Pour Boever, Marx joue du double sens de l'adjectif : à la fois, donc, cette idée de liberté – chez Marx, les ex-serfs libérés du joug féodal –, et du même coup une forme très vulnérable d'existence, dénudée de toute forme de protection : “*free for the birds to be eaten, since the body of an outlawed person could not be buried*” (p. 264). Le terme de “*vogelfrei*” dénote toute à la fois une absence de servitude et une absence de protection. De manière analogue, la vie des veilleurs est soumise à ce type de domination ambivalente. D'une part, cette domination n'est pas (ou pas systématiquement) *coercitive* : elle ne force pas l'individu, mais le *laisse à son sort*. L'individu est libre, au sens minimal du terme : non contraint. D'autre part, cette liberté a pour conséquence directe une absence de protection : l'individu est libre, mais vulnérable. En se retirant, la loi retire sa protection. Pour les veilleurs, cette liberté “*vogelfrei*” n'a rien d'une simple image théorique ; au contraire, elle apparaît de façon très concrète au quotidien. Ainsi, certains gardiens de sécurité, aux portes des résidences des quartiers de Kilimani et Kileleleswha me confient leurs longues périodes d'attente, la nuit, au cours desquelles ils se font dévorer bras et jambes par les moustiques. Pour d'autres, c'est le froid, l'humidité, la pluie qui usent les corps. Les corps de ces gardiens sont “*vogelfrei*” : laissés à leur sort, abandonnés par la loi (qui ne prescrit rien), dans une sorte de dénuement.

Les quatre paradoxes que je viens d'énumérer me semblent peu à peu dessiner les contours d'une forme de vie particulière, propre à l'abandon sécuritaire. C'est à partir de ces paradoxes, définis comme critères, que j'identifie dans les chapitres suivants les veilleurs de Nairobi, comme des individus soumis à une forme de vie commune, au-delà de la diversité de leurs métiers, de leurs espaces, et de leurs sphères de sociabilités.

## Conclusion du chapitre

Au cours de ce chapitre, j'ai développé une lecture théorique de la sécurité comme *puissance de fiction*. L'analyse de quatre foyers de sens historiques (la sécurité antique, la sécurité de l'État moderne, la sécurité foucaldienne, la sécurité des affects) permettent de déceler la persistance d'une métaphore spatiale, inhérente au concept. La sécurité acquiert sa puissance de gouvernement précisément par sa capacité à générer des figures antagonistes : le « Dedans » et le « Dehors ». Au « Dehors » sont associées les valeurs rassurantes : le fermé, le connu, le civilisé, le contrôle, la norme, la quiétude. Le « Dehors » recueille quant à lui, les valeurs inverses : l'ouvert, l'inconnu, le sauvage, le désordonné, le hors-norme, l'inquiétude. Ces figures de fiction, incarnées dans l'espace urbain, ne sont pas figées : les limites qui les séparent ne cessent d'être redéfinies. C'est la définition même de la sécurité comme *puissance* : les oppositions qu'elle tend à construire n'existent que dans la possibilité de leur dissolution. Conséquence de cette fragilité des limites, les individus qui les performant au quotidien sont eux-mêmes aux prises avec une condition incertaine : versés arbitrairement de part et d'autre de la ligne de démarcation – *un coup dedans, un coup dehors*.

Ainsi, la sécurité tend à produire une condition politique incertaine : la condition de l'*abandon*. Cette condition, en partie empruntée à Giorgio Agamben (1997), désigne le double mouvement de saisissement-dessaïssement subi par un individu ou un groupe d'individus lorsque celui-ci se retrouve – pour des raisons professionnelles notamment – sur la coupure entre différents mondes communautaires cloisonnés. Ces individus, que j'identifie sous le nom de « veilleurs », se retrouvent arbitrairement *saisis* par la communauté (intégrés dans ses rangs, identifiés comme des semblables, soumis à ses règles, dignes de sa solidarité) ou *dessaïs* par elle (rejetés comme des

étrangers, projetés comme des figures inquiétantes, relégués dans l'indifférence). Cette condition politique de l'abandon, que je viens d'identifier sur un plan théorique, nécessite à présent de s'incarner au sein d'une population concrète. Le chapitre suivant s'attache à la présenter, en insistant, au-delà d'une même condition, sur l'hétérogénéité des veilleurs dans la ville





## Chapitre III. Des mondes en miroir

---

*Dans ce que je te dis là, il y a le presque-vrai, et le parfois-vrai, et le vrai à moitié. Dire une vie, c'est ça, natter tout ça comme on tresse les courbes de bois-côtelettes pour lever une case.*

Patrick Chamoiseau, *Texaco*.

Entre janvier 2015 et avril 2017, j'ai réalisé trois terrains de recherche : un premier terrain de 5 mois (janvier-juin 2015), un deuxième de 4 mois (janvier-mai 2016), et un dernier de 3 mois (février-avril 2017). À ces 12 mois passés à Nairobi s'ajoute un terrain exploratoire de 4 mois, conduit en 2012, lors de mon travail de Master. Je travaillais alors sur les pratiques festives dans le bidonville de Kibera.

Pendant mon travail de thèse, j'ai élargi mon champ de recherche à l'ensemble de la ville pour me concentrer sur deux populations distinctes de « veilleurs ». La première est celle des gardiens de sécurité – les askaris, les soldats en swahili –, aux portes des ensembles résidentiels fermés. En ce qui concerne mon enquête, cette population peut se décomposer en deux catégories : les *security guards* dans les quartiers aisés à l'ouest de Nairobi, et les *watchmen* dans le quartier de classe moyenne de Buruburu. La seconde population est celle des youthgroups de Kibera : des groupes de jeunes, au degré d'organisation et d'institutionnalisation variable, en charge de droit ou de fait de la sécurité quotidienne d'un territoire au sein du bidonville. À ces deux populations s'y ajoute une troisième, plus restreinte: un groupe de six à huit femmes, membres du Power Women Group – un groupe de soutien mutuel et d'*empowerment* dans le quartier d'Olympic, sur les franges de Kibera. Ce dernier groupe n'a pas tout à fait le même statut que les deux précédents, puisqu'il ne peut être rigoureusement assimilé à un groupe de veilleurs. Il n'en conserve pas moins toute sa place au sein de mon corpus de recherche, en ceci qu'il me permet d'éclairer, sous différents angles, les logiques quotidiennes des deux autres groupes.

On pourrait s'étonner, d'emblée, de la tenue ensemble au sein d'une même réflexion de populations aux tailles, aux fonctions, et aux univers quotidiens très différents. Le premier mouvement de ce chapitre tente de les saisir comme des « mondes en miroir » : des unités de sens que je construis, en tant qu'observateur, en les réfléchissant les uns contre les autres. Dans le second mouvement, j'explicité en conséquence le « bricolage » méthodologique (Lévi-Strauss 1962) qu'il m'a fallu progressivement mettre au point pour approcher ces différents mondes.

## I. Kilimani/Kileleshwa, Buruburu, Kibera : à la croisée des mondes

Afin de présenter mes différentes enquêtes de terrain à Nairobi, j'ai recours à l'expression de « mondes en miroir », que j'emprunte, en la détournant, à Filip de Boeck et Marie-Françoise Plissart (2004). Cette expression me permet de figurer des univers quotidiens distincts dans la ville, qui présentent chacun leur matérialité, leurs codes, et leur champ de sociabilités propres. Ces « mondes » du quotidien se distinguent moins par la rigidité de leurs contours – ceux-ci n'existent que pour l'observateur – que par leur capacité à s'éclairer en miroir les uns les autres, à acquérir une intelligibilité au contact les uns des autres. Aussi, les « mondes en miroir » ne signifient-ils pas une énième tentative de découpage du monde social, mais une posture ethnographique consistant à *détourner le regard* : pour comprendre le quotidien d'une population, il faut parfois en regarder une autre.

### A. Des mondes en miroir ?

#### 1. Un détour par Kinshasa

En ouverture du livre de Filip de Boeck et Marie-Françoise Plissart, *Kinshasa, tales of the invisible city* (2004), sur une double page, avant les premiers mots, on trouve une photographie. Pour être exact, il ne s'agit pas d'une photographie, mais d'une collection de photographies, représentant chacune une scène urbaine et formant, ainsi juxtaposés, une vision fragmentée de

Kinshasa. Sur l'une d'elle, une scène de marché. Sur une autre, des résidences étouffées entre les arbres, dont on ne distingue que les toits, mangés par la rouille. Sur une autre encore, au loin, l'imposante silhouette du Stade des Martyrs. Certaines représentent des habitants, d'autres non. Chacune de ces photographies, collée aux autres, représente Kinshasa et pourtant aucune, à elle seule, ne représente Kinshasa. Et ce montage liminaire semble avertir le lecteur : est-il seulement possible, après tout, de représenter cette ville autrement ? Existe-t-elle, cette Kinshasa, sinon comme une collection de mondes distincts qui n'acquièrent une visibilité qu'en se réfléchissant les uns contre les autres ?

Un peu plus loin dans l'ouvrage, Filip de Boeck précise son projet de pénétrer dans une ville-miroir, où coexistent, par réflexion les uns contre les autres, des « mondes simultanés » :

*The Kinshasa described here resembles Calvino's invisible Venice, for it contains many cities in one as well. It is at once a city of memory, a city of desire, a hidden city, a trading city, a city of the dead, a city of signs, a city of words, an oneiric city, a city of utopia. [...] This book presents Kinshasa as a vast mirror hall. Starting from but drastically expanding Gondola's<sup>50</sup> notion of mirroring cities, we seek to analyze the various levels of mirroring which fracture Kinshasa's urban world into a series of kaleidoscopic, multiple, but simultaneously existing worlds. Each of these micro-cities constantly reflects the others, though this reflection is not always symmetrical. Some of these cities, and some levels of mirroring between them, are more visible than others (p. 17-18).*

Filip de Boeck a recours à cette métaphore des « mondes en miroirs » afin d'explicitier une méthode de mise en signification de la ville. Il formule une hypothèse : à Kinshasa, lorsque l'on cherche à observer un fragment de la vie urbaine – cela peut être un espace particulier, un groupe social, un imaginaire, une pratique quelconque –, celui-ci, du point de vue du sens, ne se révèle pas *directement* au regard ; c'est proprement son jeu de réflexion contre d'autres fragments qui le rend peu à peu visible et compréhensible. Cet autre fragment – ce miroir qui révèle – peut se chercher dans le passé : celui, par exemple, de l'ordre colonial autoritaire qui ressurgit en symétrie dans l'énergie créatrice de re-mise en ordre de la ville : renommer les lieux, changer les usages, subvertir les espaces, expérimenter une économie parallèle. L'énergie employée à dé-faire la ville (un œil

---

<sup>50</sup> F. de Boeck fait référence à l'ouvrage de Charles-Didier Gondola, *Villes miroirs. Migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville 1930-1970*, Paris, L'Harmattan, 1997.

néocolonial y verrait du désordre) ne peut se comprendre qu'à la lumière surannée de l'obstination coloniale à imposer sa propre vision de l'espace urbain. L'axe de symétrie du miroir peut se situer dans le temps, il peut également se situer dans l'espace. De Boeck détaille l'exemple du « village » comme un monde en miroir de la ville. L'espace du village et sa société particulière, fantasmée depuis la ville, est un creuset des imaginaires permettant de révéler des segments entiers de la vie à Kinshasa. Il n'est pas possible de saisir, par exemple, la fascination des jeunes kinois pour les figures modernisées du cow-boy (Buffalo Bill) ou du prédateur bling-bling (« chasser le doll's », courir les femmes, faire du diamant), sans en revenir à la figure villageoise du chasseur, modèle fantasmé, retravaillé, du succès individuel tirant son prestige du double mouvement d'accumulation et de redistribution. Ce dernier exemple illustre le principe des « mondes en miroir » : une chose observée acquiert son sens à mesure que l'observateur parvient à observer son double. D'où cette forme de paradoxe pour l'œil : ce qui apparaît comme invisible (ou inintelligible) se rend visible lorsque celui-ci regarde *à côté*.

## 2. Mes terrains comme des « mondes »

J'ai choisi d'envisager mes trois terrains à Nairobi comme des « mondes en miroir ». Ces « mondes en miroir », que j'appelle parfois « mondes de terrain », ne sont pas tout à fait assimilables aux « mondes sociaux », développés notamment par la sociologie américaine (Mead 1925, 2006 [1934] ; Strauss 1978 ; Becker 1988, explicités dans Bonte 2017). Chez Howard Becker, par exemple, un monde social résulte de la coopération d'un groupe d'acteurs à partir d'un certain nombre de codes et de pratiques assimilées, permettant ainsi la cohérence d'une conduite collective. Ce monde se focalise proprement sur « quelque chose que les gens sont en train de faire ensemble » (Pessin et Becker 2006, 168). Le monde de terrain n'est pas un réseau de coopération/d'affrontement composés d'acteurs solidaires, rivaux, ou tacticiens, mais plutôt un *champ d'expériences quotidiennes partagées* qui induit, il est vrai, l'assimilation progressive d'un certain nombre de codes et de pratiques d'usage. Ce monde de terrain se rapproche en cela des premiers travaux sur les mondes sociaux de George Herbert Mead (1925, 1934), qui définit un « champ d'expérience » comme l'une des composantes principale du monde social : la maîtrise progressive par l'individu de son environnement proche par une accumulation d'expérience sensible et réflexive (être habitué aux lieux, anticiper les réactions de ses interlocuteurs

quotidiens...). En tant que champ d'expérience sensible, le monde de terrain est donc nécessairement spatial, chevillé à un espace ou un réseau d'espaces matériels, dont les étendues peuvent varier. C'est là encore une différence nette avec les mondes sociaux de Becker, ce dernier précisant explicitement que « la métaphore de monde n'est pas spatiale » (Becker 2006, 168). Enfin, les mondes de terrain n'ont pas pour projet de décrire des groupes ou des réseaux d'individus existant *en soi*, de façon absolue, permettant éventuellement des logiques d'identification ; au contraire, ils n'existent que de façon artificielle, découpés par l'œil de l'observateur, afin de saisir les jeux de miroir de l'un à l'autre.

Le terme de « monde » me permet ainsi de désigner un espace d'expériences quotidiennes partagées, construit comme unité d'observation. Les mondes de terrain sont d'abord des mondes physiques : des espaces sensibles du quotidien qui ont une échelle, une consistance matérielle, des limites identifiées par leurs habitants. Un monde peut être un bidonville de plusieurs centaines de milliers d'habitants comme Kibera, cela peut être aussi un quartier résidentiel de plus petite taille, comme Buruburu. Un monde peut avoir pour limites les murs d'une résidence privée, comme ceux des *compounds* de Kilimani et Kileleshwa. Un monde peut être une pièce unique : celle, par exemple, où j'ai conduit l'ensemble de mes entretiens avec les femmes du Power Women Group. Ce monde « physique » du quotidien a son paysage, son aménagement, ses codes pratiques (la façon de s'habiller, de se saluer, de cuisiner, de séparer le public du privé), son rythme journalier, et son jeu de relations sociales. Il est fermé au sens où il n'est pas facile d'y pénétrer, de s'y faire accepter, et d'en acquérir les codes. Il est fermé aussi pour ses habitants : soit parce qu'ils n'ont pas le droit d'en sortir, soit parce qu'ils n'ont pas l'habitude ou les moyens d'en sortir, soit parce qu'ils n'ont même pas l'idée d'en sortir. À cette surface physique et pratique du monde, cette surface de la vie quotidienne, se superpose la surface de l'imaginaire. La surface de la vie quotidienne est plutôt de type centripète : les codes, les pratiques répétées, les logiques routinières *confortent* vers l'intérieur : l'entre-soi, le connu. La surface de l'imaginaire, elle, est plutôt de type centrifuge : elle *ouvre* sur une infinité de mondes possibles. Les habitants d'un monde sont sans cesse dans leur quotidien aux prises avec d'autres mondes possibles, auxquels ils accèdent par l'entremise de l'imaginaire. À Kinshasa, le « village » et la figure fantasmagorique du chasseur forment une ouverture sur un monde pour les jeunes bling-bling de la société kinoise. À Kibera, des femmes lessivent leurs linges sur le seuil de leurs cahutes. À l'intérieur, une télévision est allumée, diffusant une *telenovela* mexicaine “*What Life took from me*” : des amants s'aiment et se

déchirent au bord d'une piscine ombragée, entre les murs d'une luxueuse villa. "Will you love me, António?" "For the rest of my life, Maria." Les femmes rient de ces palabres amoureuses, et parodient les manières empruntées des starlettes mexicaines. C'est encore une ouverture sur un monde. Dans les rues alentour, des adolescents traînent en bande, vêtus comme les gangsters de Harlem ou du Bronx (pantalons *baggy* et *boots* Timberland) et s'appelant par des surnoms tout droit sortis de *blockbusters* hollywoodiens : Van Damme, Stallone, Godzilla, etc. De l'autre côté de la ville, dans les rues tranquilles de Buruburu, des résidents projettent leurs peurs sur Umoja, le quartier voisin, un monde peuplé de figures inquiétantes : des jeunes sans attache, oisifs, violents, et sauvages (voir cet exemple détaillé dans le Carnet de terrain 5, chapitre précédent). On peut vivre au quotidien dans un monde sensible et en désirer un autre, en regretter un autre, en jalouser un autre ; et cet autre monde, le fantasmer, tenter de l'imiter, ou au contraire, le parodier, le mettre à distance, s'efforcer de le nier. Cet autre monde – cette infinité d'autres mondes possibles –, on peut choisir de s'en revêtir, de s'en affubler (les surnoms), de le faire surgir au moyen de petits objets quotidiens, ou au contraire tenter de le conjurer. De sorte que ce que j'appelle « monde » pour qualifier mes terrains désigne cette double logique de l'espace quotidien : à la fois cette assignation au monde sensible, à l'espace pratique, à l'espace social, et une multiplicité de possibilités imaginaires pour s'en échapper.

### 3. Le miroir, ou comment regarder « à côté »

Ainsi, mes terrains à Nairobi constituent des « mondes » différents. Pourquoi, ensuite, affirmer qu'ils fonctionnent « en miroir » ? Ceci ne signifie pas que ces mondes soient symétriques les uns des autres, ni qu'ils constituent des contraires. Seulement, comme le Kinshasa de Filip de Boeck et Marie-Françoise Plissart, ces mondes ne se révèlent qu'à la lumière les uns des autres. Afin d'entrevoir un monde particulier, il faut paradoxalement orienter son regard à l'oblique, vers le monde d'à côté. Prenons un exemple, et plongeons dans un « monde ». Dans les quartiers de Kileleswha et de Kilimani, j'ai réalisé des entretiens avec des gardiens de sécurité privée, aux portes des résidences fermées (*compounds*). Un *leitmotiv* revenait souvent lors des entretiens : les gardiens me confiaient leur angoisse d'être absents de chez eux pendant leur service (*shift*), correspondant environ à 12 heures de travail. Ce type d'angoisse est longtemps resté assez obscur à mes yeux. Quoi de plus banal, en effet, que de s'absenter de chez soi pour aller travailler ?

Comme souvent sur mon terrain, le dénouement m'est venu d'ailleurs. Afin d'enquêter sur les jeunes vigilants issus des youthgroups de Kibera, j'ai eu l'occasion d'habiter trois mois dans le bidonville, hébergé par une famille. J'y reviendrai plus longuement par la suite. En deux mois et demi (mars- mai 2015), installé dans une cahute en tôle du village de Makina, j'ai vu des personnes arriver sous notre toit, des personnes en partir, des connaissances invitées, des personnes bannies par ma famille d'accueil, des « revenants », des gamins y dormant « en catimini » sans se montrer au dîner, et des gamins y dînant, mais sans avoir la permission de rester. Dans mon voisinage, j'ai vu des personnes se faire chasser de chez elles, car un plus-offrant avait négocié un nouveau bail avec le propriétaire. J'ai aussi vu des personnes récupérer leur toit à force de négociations, ou grâce à l'intercession d'habitants du village. J'ai entendu qu'à Mashimoni (un village voisin de Makina), une propriétaire avait incendié une cahute pour y déloger un mauvais payeur. À Kibera, comme dans tous les quartiers de bidonville – précisément les quartiers où habitent les gardiens de sécurité de Kileleshwa ou de Kilimani – le logement se sécurise par le renouvellement d'une sociabilité quotidienne. Régulièrement, il faut assurer son propriétaire de la paye à venir, lui payer une *Tusker* ou un sac de *mirra*, s'enquérir de la bienveillance de son entourage, vérifier si la corde à linge ou le *jiko*<sup>51</sup> est toujours là, enquêter sur les chapardeurs, aider un ami à payer son loyer ou son dîner (qui aidera en retour)... Dans ces conditions, être au travail à Kilimani ou Kileleshwa est assurément une forme d'absence insécurisante. Lorsque l'on n'a pas compris cela, lorsque l'on n'a pas déplié ce paysage-là, à l'autre bout de la ville, alors l'angoisse spécifique des gardiens de sécurité à Kilimani et Kileleshwa demeure obscure. Une facette de ce monde-ci ne se rend visible qu'à la lumière de ce monde-là. De même, si l'on considère un autre exemple : à Kibera, j'ai eu l'occasion de retracer des parcours de vie auprès de jeunes hommes, qui me confiaient leur « entrée au gang » sur un mode épique : partir de chez soi, couper avec sa famille, apprendre à vivre “*on his own*”, traîner en bande la nuit, se choisir un surnom, dormir chez les autres membres, fréquenter les boîtes du centre-ville, acheter des habits chers, planquer des armes, couvrir sa famille de cadeaux (un “*super provider*”, en somme)... Parallèlement, j'ai pu recueillir une autre facette de ces épopées individuelles, cette fois provenant d'un monde en miroir. À Olympic, certaines des femmes du Power Women Group ont vu leurs fils, ou leurs petit-fils quitter le foyer familial pour vivre “*on his own*”, au sein d'une bande de jeunes. Les récits sont alors beaucoup moins épiques :

---

<sup>51</sup> Petit réchaud à charbon, le plus souvent utilisé à l'extérieur du logement.



cette fois, il ne s'agit pas de "gangs", mais seulement de mauvaises fréquentations ; la vie "on his own" connaît quelques entorses lorsque le jeune gangster revient demander de l'argent, manger à la maison, faire sécher son linge, dormir en catimini lorsqu'il ne trouve pas de place ailleurs. Cette autre facette permet également de minimiser le caractère individuel de ce type de trajectoire. Les mères, les grand-mères du Power Women Group me confient l'épreuve quotidienne que représente un tel départ : le jugement des voisins (qui peut aboutir à des actes malveillants), l'angoisse que son enfant se fasse tuer ou emprisonner, la peur de ne pas pouvoir rassembler assez d'argent en cas d'arrestation, les enquêtes quotidiennes auprès des commerçants pour savoir s'ils l'ont vu dans le quartier, les scènes de dispute – parfois très violentes – lors du retour à la maison, etc. Pour ces femmes, la « vie de gang » d'un fils ou d'un petit-fils n'a rien d'une épopée individuelle : c'est une épreuve collective, qui pèse sur le quotidien de toute une famille. Ces deux exemples, que je viens de développer, montrent que des mondes différents permettent d'éclairer plusieurs facettes d'un même phénomène. Regarder ce phénomène d'un seul monde, me semble-t-il, reviendrait à le considérer ou bien comme trop obscur, ou bien comme trop évident (s'en tenir à l'épopée des jeunes "gangsters" de Kibera, par exemple).

Ce choix des « mondes en miroir » s'est imposé assez tôt, pour deux raisons. La première tient aux types de populations que j'ai choisies de comprendre et d'observer. Mes interlocuteurs, pour la plupart, vivent entre plusieurs mondes, et franchissent quotidiennement les frontières entre ces mondes. Leurs vies sont, pour ainsi dire, kaléidoscopiques. Un askari est askari en uniforme à la porte d'une résidence de Kileleshwa, c'est aussi, peut-être, un vagabond suspect pour la police sur son trajet de retour<sup>52</sup>, c'est un habitant de Kibera – un locataire, un voisin, un compagnon de *khat* le soir, un équipier de foot le dimanche –, c'est enfin un père et un mari au village, où sa famille réside. Saisir sa vie, sans la figer au sein d'un rôle particulier, exige nécessairement une méthode fragmentée permettant des incursions au sein de ses mondes multiples. La seconde raison tient à mon propre positionnement au moment de mon arrivée sur le terrain. J'y reviendrai plus longuement par la suite. Disons seulement que, lors de mon arrivée, le « monde » d'où je viens me laisse quasi-ignorant des mondes multiples de Nairobi. En janvier 2015, lorsque je commence mon premier terrain de thèse, mon expérience de la ville se limite à quelques mois seulement. C'est une

---

<sup>52</sup> Les violences policières sont nombreuses à l'encontre des travailleurs domestiques pendant leurs trajets domicile-travail. Je l'évoquerai un peu plus loin (cf. chapitre VII).

réalité qu'il me faut prendre en compte. En même temps que je recueille la parole de mes interlocuteurs, il me faut constituer un socle de réalités pratiques, de connaissances sensibles des mondes évoqués, sans quoi leurs histoires demeurent des enchaînements sans consistance. Comment reçoit-on une histoire ? Probablement en la rattachant à des choses connues : des expériences, des sensations, des objets, des séquences familières, afin de se figurer une situation. Dans ce monde-ci, j'ai appris que la préparation d'un repas au *jiko* dure presque trois heures. Dans ce monde-là, j'ai découvert qu'il fallait attendre son tour devant les douches collectives. Dans cet autre monde, j'ai fait l'expérience d'un trajet en *matatu*, etc. Peu à peu, à la lueur d'une multiplicité de mondes, je me suis constitué un collection d'expériences qui donne du corps, de la consistance aux mots courants de mes interlocuteurs (cuisiner, se doucher, prendre le *matatu*). La possibilité de mettre en miroir plusieurs mondes – relier ce que j'avais vu ici, et entendu là-bas – m'a très probablement aidé à acquérir, pour partie du moins, ce socle de connaissances et de sensations qui me faisait défaut.

Dans les lignes qui suivent, je présente mes différents « mondes » de terrain. Pour chacun d'entre eux, je tente de situer mes populations enquêtées en partant de leur monde quotidien : aux portes des résidences fermées (*compounds*) de Kilimani et Kileleshwa, les *security guards* employés par les grandes franchises ; dans l'espace plus fluide du quartier de Buruburu, les *watchmen* des petites compagnies locales ; enfin, à Kibera, deux mondes distincts : le monde de la rue des jeunes des youthgroups, et le monde domestique des femmes du Power Women Group.

## B. Au service du standing : les veilleurs aux portes des résidences de Kilimani et Kileleshwa.

### 1. La vie de compound. Le « double monde » des ensembles résidentiels fermés des quartiers ouest de Nairobi.

Mon premier « monde » est celui des ensembles résidentiels fermés (*compounds*) des quartiers aisés de Kileleshwa et Kilimani, à l'ouest de Nairobi (cf Carte 2, chapitre I). Ce monde prend la forme fragmentaire d'une collection d'îlots distincts – les *compounds* – et non d'un quartier ou d'un « morceau de ville » compris comme un tout cohérent. À Kilimani et Kileleshwa,

comme dans d'autres quartiers aisés de Nairobi-Ouest<sup>53</sup> (Lavington, Spring Valley, Valley Arcade), le modèle du *compound* de standing tend à devenir la norme : peu à peu, les terrains accueillant les anciennes villas coloniales réservées aux Blancs sont rachetés par des promoteurs immobiliers afin de rentabiliser le foncier par verticalisation du bâti. Ainsi, les quartiers chics de Nairobi-Ouest sont hérissés de grues de chantiers, les anciennes villas coloniales peu à peu disparaissent, et années après années, de nouveaux îlots sortent de terre. J'ai choisi d'ajuster mon observation à l'échelle du *compound*, précisément en raison du caractère autonome, quasi-insulaire de la vie quotidienne dans ce type de résidence. Pour les résidents comme pour les travailleurs domestiques, cette échelle est celle de la sociabilité quotidienne : c'est entre les murs de la résidence que se déploient la vie familiale et les relations de voisinage. Au dehors, les rues de Kilimani et Kileleshwa sont peu animées : on y circule en voiture (pour les résidents) ou à pied (pour les travailleurs domestiques), sans s'y attarder, afin de gagner au plus vite sa destination.

J'ai déjà évoqué le *compound* dans le chapitre I comme une forme particulière de fermeture communautaire, proche du modèle de la *gated community*. Trois axes permettaient alors de le caractériser : la gestion de la fermeture, la dimension familiale et domestique, enfin, la production de la distinction à travers un jeu de places déterminées entre les résidents et les travailleurs domestiques. Le schéma ci-dessous ( Figure 17) permet de pénétrer un peu plus en détail dans l'agencement de ce monde clos :

---

<sup>53</sup> Je n'utilise pas le terme de « Westlands » pour qualifier les quartier aisés de Nairobi-Ouest, car ce nom fait référence à un quartier plus restreint, vibrant et festif, le long de Waiyaki Way. En revanche, j'utilise le terme d' « Eastlands » pour désigner l'ensemble des quartiers de Nairobi-Est : à l'est du CBD.

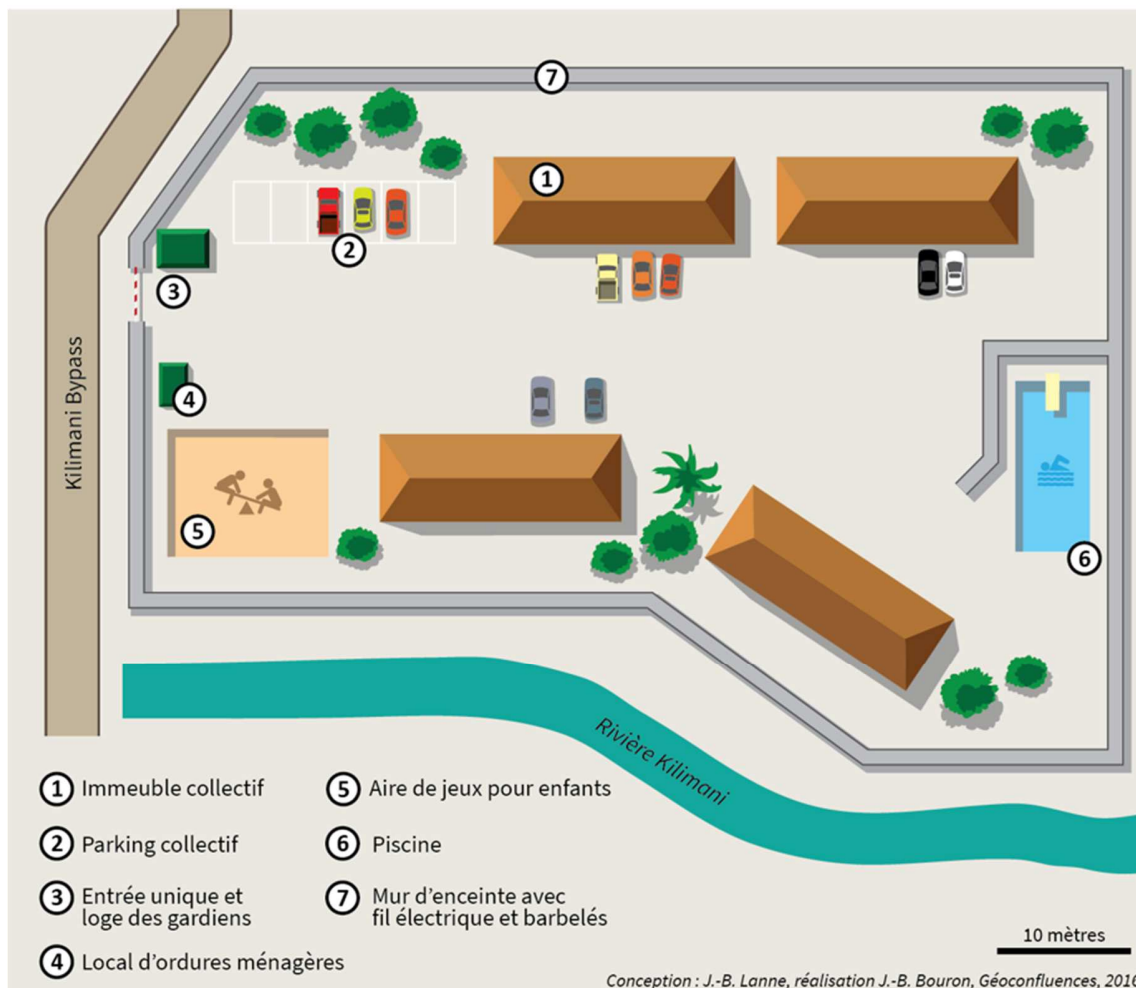


Figure 17 : Présentation d'un compound-type, à partir du compound Viraj, à Kilimani.  
 Source : Jean-Baptiste Bouron (réalisation), JBL (conception), novembre 2016.

Derrière un mur d'enceinte généralement équipé de barbelés et de clôtures électrifiées (Figure 18), plusieurs immeubles d'habitation à étages, divisés en appartements, sont disposés autour d'un parking, éventuellement d'un petit parc et de jeux pour enfants. En fonction du standing, la résidence peut également être équipée d'une salle de gym/fitness, d'une piscine, ou de laveries collectives. L'espace formé par l'agencement fermé « en rectangle » ou « en arc-de-cercle » des immeubles constitue l'espace des sociabilités de voisinage : on y flâne, on y discute, on y lave sa voiture, on y accompagne ses enfants pour jouer dans la cour (voir Figure 19). On s'y observe, aussi : notamment depuis les balcons des appartements, ou les cages d'escaliers ouvertes sur l'extérieur. Éventuellement, certaines résidentes s'y retrouvent pour discuter et se tresser les

cheveux. C'est là la seule activité domestique que j'ai pu observer dans les parties communes : d'autres activités quotidiennes – cuisiner sur le *jiko*, épousseter le tapis, laver le linge – sont reléguées dans des endroits plus discrets : les toits-terrasses équipés de fils à linge, les balcons, le palier ou la cage d'escalier.



Figure 18 : Sous les fleurs, les barbelés. Le mur d'enceinte d'un compound à Kileleshwa. Source : JBL, mars 2016.



Figure 19 : Un compound à Kileleshwa. Source : <https://house.jumia.co.ke/>, site de ventes et de locations immobilières, consulté le 21 mai 2018.



Les résidents du *compound* sont issus de la couche aisée et cosmopolite de la population de Nairobi : des cadres et des entrepreneurs kenyans, des expatriés occidentaux (cadres en entreprises ou ONG, diplomates), plus rarement des ménages issus de riches familles indiennes. Sans appartenir à la couche de l'élite restreinte résidant dans les villas de Karen ou de Muthaiga (la classe politique, les grandes fortunes), ils représentent cependant une population de ménages ayant les moyens de vivre «à l'occidentale», reprenant les codes standardisés – et imaginés, retravaillés – des franges aisées des métropoles du Nord : un certain individualisme (voir Figure 20 ci-dessous), une attention au corps, au mode de vie sain, une certaine exigence vis-à-vis de l'éducation des enfants, la fréquentation des *malls* comme principal mode de consommation et de loisirs, un recours aux « nouveaux services urbains » (livraison de nourriture, de boissons, chauffeurs privés type Uber).



Figure 20 : “*Shape your body*”, “*Educate yourself*”, les nouveaux services urbains dans les quartiers ouest. Ici, à Westlands. Source : JBL, février 2017.

Ce premier monde m'a semblé intéressant, précisément parce qu'en réalité il n'est pas un, mais deux. Dans l'espace restreint, relativement clos, du *compound*, deux mondes se côtoient :

celui des résidents, et celui des travailleurs domestiques. Au quotidien, ces deux mondes n'ont pas accès aux mêmes espaces. À l'exception des bonnes, les travailleurs domestiques – gardiens, jardiniers, intendants (*caretakers*), peintres, collecteurs d'ordures – ont souvent interdiction de pénétrer au sein des appartements. À l'inverse, certains espaces sont tacitement reconnus comme des espaces « réservés » au personnel : les toits-terrasses, par exemple. Ces deux mondes, qui ne sont pas des réalités monolithiques, projettent l'un sur l'autre leurs imaginaires. Cette double projection m'a permis d'entrevoir, dans des conditions assez favorables (le compound est un *petit* monde), cette dimension « un coup dedans, un coup dehors » que j'évoquais dans le chapitre précédent. De fait, du point de vue des résidents, plusieurs registres de l'imaginaire se recourent, concourant à un double jeu tantôt d'intégration, tantôt de mise à distance du monde des travailleurs domestiques. D'un côté, un certain imaginaire de la charité chrétienne, associé à un paternalisme hérité de la domesticité coloniale (voir Encadré 2 ci-dessous), conduisent à former la figure du travailleur domestique comme « le pauvre en Jésus », le « pauvre parfait » (Memmi 1968, 235) : un semblable vulnérable, dont il faut prendre soin, notamment en lui offrant de quoi subsister (étrennes, vêtements pour ses enfants, nourriture). Après tout, ce pauvre-là fait presque partie de la famille : il joue avec les enfants, rend service et pénètre l'intimité familiale (les aides domestiques, notamment). Son habillement, ses bonnes manières sont le reflet de la famille ou de la communauté résidentielle. Des valeurs de fidélité, de loyauté, et de serviabilité lui sont bien volontiers attribuées. D'un autre côté, la figure du travailleur domestique est traversée par d'autres imaginaires, cette fois plus inquiétants. Issu d'un monde sombre, « sans foi ni loi » (le bidonville) ou « primitif »<sup>54</sup> (le village), il est tour à tour présenté comme sale, rustre, voleur, indiscret, et fainéant. Les figures de la « bonne charpardeuse » (la petite voleuse de bijoux) ou du « gardien endormi » sont des lieux communs de l'imaginaire du *compound*. Si les résidents projettent leurs imaginaires sur les travailleurs domestiques, il en va de même dans l'autre sens. Du point de vue des travailleurs domestiques, les résidents sont tantôt des modèles de raffinement que l'on envie secrètement – leurs manières, leurs vêtements, leurs bijoux, leurs voitures par exemple –, tantôt des figures perverties par leur position dominante : arrogantes, pingres et aux mœurs parfois douteuses.

---

<sup>54</sup> Le terme est celui employé par les résidents.

Ainsi, ces deux mondes permettent d'observer un jeu complexe d'intégration, de distinction, d'imitation et de parodie (se moquer du modèle, comme forme de résistance). C'est au sein de ce monde double que j'ai choisi d'enquêter sur une catégorie spécifique de travailleurs domestiques : les *security guards*.

## 2. Les *security guards* des Private Security Companies (PSC).

Dans les quartiers ouest de Nairobi, les *security guards*, employés par des entreprises de sécurité privée, constituent ma première population de veilleurs. Mon regard s'est rapidement resserré autour de cette population spécifique à la suite d'une sorte d'évidence de l'œil : leur nombre et leur visibilité dans le paysage urbain, leurs uniformes, leurs postures identiques, tous ces éléments concourent à former une unité visuelle qui m'a directement frappé lors de mes premières sorties en ville. En d'autres termes, s'il existe bien des veilleurs à Nairobi, ce sont bien ces silhouettes semblables qui, premières, évidentes, se révèlent aux yeux de l'observateur comme la face émergée et visible, de cette condition. J'ai un temps songé à enquêter auprès de deux autres populations, aussi directement visibles dans le paysage urbain : les policiers en poste aux coins des rues, et les *security guards* déployés au sein des centres commerciaux. Les limites imposées par le terrain m'ont cependant contraint à renoncer à ces enquêtes complémentaires. En ce qui concerne les policiers, quelques tentatives d'entretien m'ont rapidement fait prendre conscience de la difficulté à obtenir une parole libre ; mes interlocuteurs m'identifiant généralement au mieux comme un travailleur ONG, au pire comme un journaliste, auquel des confidences imprudentes feraient inexorablement peser une menace sur leur emploi. La difficulté d'approcher les *security guards* des centres commerciaux procède sensiblement de la même réticence : dans un contexte post-Westgate (2013), les contrôles hiérarchiques sur le personnel de sécurité se sont considérablement renforcés, de sorte qu'il est quasi-impossible d'approcher un *security guard* au sein d'un *mall* sans avoir à subir les suspicions de ses supérieurs.

Je m'en suis donc tenu aux *security guards* des résidences privées de Kileleshwa et Kilimani. Trois éléments permettent de les caractériser : leurs origines modestes et rurales, leur conditionnement au sein d'une entreprise aux standards nationaux ou internationaux, enfin, en dépit de ce dernier point, une certaine indétermination de leur statut.



Les *security guards* de Kilimani et Kileleshwa sont généralement pauvres et issus de tous les milieux ruraux du Kenya. Malgré des exceptions notables, une trajectoire typique se dégage. Après avoir grandi et achevé leur scolarité secondaire en milieu rural (niveau Form 4, soit 12 années de scolarité), ces jeunes hommes ou femmes sont généralement confrontés à une série d'évènements qui les mettent en difficulté sur un plan financier : la perte d'un parent, une rupture familiale, l'hospitalisation d'un proche, la naissance d'un enfant (les difficultés arrivent généralement au moment des premiers frais de scolarité). Ces évènements les conduisent à quitter leur village d'origine pour tenter leur chance en ville. Dans la plupart des cas, c'est une connaissance issue du même village ou un membre de la famille déjà présent à Nairobi qui les incite à partir. Lorsque ces jeunes gens arrivent en ville, souvent sans leur famille, ils n'ont pas en tête le projet spécifique de devenir *security guard*. Ce métier, situé en bas de l'échelle des emplois salariés et ne requérant aucune qualification précise, s'impose souvent à eux comme une opportunité par défaut. Selon la même logique, ils trouvent à se loger dans les quartiers de bidonville, seuls quartiers correspondant à leurs moyens financiers. Dans le cas des *security guards* de Kilimani et Kileleshwa, ils se répartissent généralement dans les trois principaux bidonvilles des quartiers ouest : Kibera, Kawangware, et Kangemi. Se dessinent alors les contours d'une population spécifique : de jeunes adultes – malgré tout, la limite d'âge est de 25 ans dans la plupart des entreprises –, issus de milieux pauvres, primo-arrivants en ville et ignorant à peu près tout des réalités pratiques de Nairobi, enfin, n'ayant pas spécifiquement le projet de faire carrière dans les métiers de la sécurité.

Les entreprises de sécurité nationales (Lavington Security, KK Security...) ou internationales (G4S, Wells Fargo...) sont les plus exigeantes en termes de recrutement de personnel, notamment si on les compare aux micro-entreprises locales (voir un peu plus bas, les *watchmen* de Buru<sup>55</sup>). Malgré tout, il est relativement aisé de se faire recruter par l'une d'entre elles. Les conditions de recrutement se résument à une bonne aptitude physique, la présentation d'un certificat de bonne conduite (à demander auprès du Criminal Investigation Department), et d'un certificat de fin d'étude (Form 4). À l'issue du recrutement, les futurs gardiens suivent une formation courte, d'une durée variable d'une à trois semaines suivant les entreprises. C'est au

---

<sup>55</sup> Comme les habitants de Buruburu, j'utilise tantôt le nom de « Buruburu », tantôt son diminutif « Buru » pour faire référence à ce quartier. Les deux expressions sont strictement équivalentes.

cours de cette formation qu'ils apprennent les protocoles à suivre en cas de menace, ainsi qu'un certain nombre d'attitudes requises par l'entreprise : savoir marcher au pas, savoir saluer, savoir se tenir droit, apprendre des éléments de langage (“*Dear Sir or Madam, I'm not allowed to let you enter...*”), des formules de politesse, la gestion courtoise d'un petit conflit, etc. Le *security guard* performe, au sens littéral du terme, les valeurs positives que l'entreprise entend communiquer au client : des valeurs de sérieux, de compétence, de courtoisie, d'élégance, de prestige social. Aussi, lorsqu'on enquête sur cette population spécifique, il faut avoir très nettement à l'esprit cet arrière-monde en miroir, celui de l'entreprise – son imaginaire de compétitivité, de modernité, son idéal de standardisation globalisée – qui s'incarne et pèse de façon très concrète dans le quotidien des gardiens.

De façon paradoxale, en dépit d'une volonté de conditionnement de la part des entreprises, les contours du rôle et du statut des gardiens restent relativement peu déterminés. À l'échelle de l'État, l'absence de régulation a longtemps prévalu, notamment pour deux raisons : d'une part, une réglementation excessive aurait porté préjudice aux plus petites entreprises, dont certaines sont liées aux intérêts de la classe politique ; d'autre part, une telle initiative aurait inévitablement eu pour conséquence l'ouverture d'un débat houleux sur l'usage des armes à feu au sein du secteur (Diphooorn 2016). En 2016, néanmoins, un premier texte de loi paraît au journal officiel : le Private Security Regulation Act. Celui-ci traite en priorité des modalités administratives d'enregistrement d'une *private security company*, sans s'étendre sur les prérogatives et les conditions de travail de ses employés. Il est sans doute encore trop tôt pour observer les conséquences de sa mise en vigueur. À l'échelle du secteur de la sécurité privée, deux associations revendiquent l'établissement et le contrôle de standards à respecter au sein de leurs entreprises-membres : la Kenya Security Industry Association (KSIA) et la Protective Services Industry Association (PSIA). La rivalité de ces deux associations se cristallise autour de la question de l'instauration d'un salaire minimum pour les *security guards*, proposée par la Legal Notice 53 de 2003 (Abrahamsen et Williams 2005, 2011). Ce désaccord, cependant, reste largement sans conséquence tant ces associations demeurent sans réel moyen de pression sur leurs membres respectifs. La KSIA et de la PSIA ont une notoriété telle qu'elles fonctionnent comme des labels, et pèsent somme toute relativement peu face aux grandes franchises internationales (G4S, SGA, Wells Fargo...). En définitive, c'est bien à l'échelle de chaque entreprise que se déterminent les statuts et les prérogatives des employés sur le terrain. Si les entreprises développent un

dispositif de surveillance vis-à-vis de leurs employés, celui-ci est au service d'une charte (implicite) propre à chacune d'entre elles. Les attendus du *security guard*, tant sur le plan sécuritaire que sur le plan du service – être « serviable » et à l'écoute, est-ce porter les valises ? surveiller un mur, est-ce tailler la haie ? –, fonctionnent le plus souvent sur un registre d'ambiguïté, éventuellement négociable entre l'entreprise et le client.

### ***Les Private Security Companies et les Private Security Guards au Kenya, à l'intersection de deux héritages historiques.***

Dans le cas du Kenya, si l'histoire de la police et de l'armée sont bien documentées (Foran 1962 ; Anderson 1991 ; Throup 1992 ; Deflem 1994), il existe en revanche relativement peu de travaux concernant l'histoire spécifique des entreprises de sécurité privée (*private security companies*, PSC) et des *security guards*.

De façon schématique, deux approches ont structuré les débats socio-historiques à propos de la croissance des entreprises de sécurité privée à partir de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle (Shearing et Stenning 1981 ; Gooptu 2013). La première, d'influence libérale, consiste à expliquer l'émergence du secteur privé comme un palliatif aux capacités limitées des États. Ainsi, dans le cas du Kenya, certaines études lient de façon systématique la forte croissance du secteur sécuritaire privé avec une sorte de « désillusion postcoloniale » (Varma 2012) – régulièrement située sous le régime du président Moi, dans les années 1980 –, caractérisée par un sentiment d'insécurité croissant et une défiance accrue vis-à-vis du corps policier (voir par exemple Mbuvi 2015). Largement répandu dans les milieux praticiens, ce type de discours est encore celui d'un certain nombre de think tanks et de grandes rapports nationaux et internationaux (UN Habitat 2002 ; Kenya Institute for Public Policy Research and Analysis 2004). La seconde approche est celle d'une histoire de sensibilité plus critique : s'inscrivant dans le temps relativement long des histoires coloniales, celle-ci souligne qu'à l'origine des situations coloniales, une indistinction significative a toujours existé entre l'usage de la force publique (la police, l'armée) et la poursuite d'intérêts privés. Au Kenya, en 1896, tandis que la première force embryonnaire de police voit le jour à Mombasa (150 hommes), la British East Africa Company crée simultanément sa propre police privée, afin de veiller à ses intérêts. Régulièrement, afin de sécuriser les déplacements commerciaux, celle-ci fait appel à deux forces militaires : la East African Rifles et la Ugandan Rifles. Dans le même temps, un ingénieur de la Uganda Railway crée une police privée chargée de protéger exclusivement les installations du chemin de fer, notamment les entrepôts à Nairobi (Deflem 1994). La police « publique » est également segmentée : à la Kenya Police (nommée ainsi en 1920), armée et chargée du maintien de l'ordre en ville,

s'ajoute un ensemble de Tribal Polices, en charge des réserves indigènes. Théoriquement sous la supervision des autorités coloniales, les différentes Tribal Polices sont gérées dans les faits de façon quasi indépendante par les chefs indigènes locaux, créant des ordres répressifs variables selon les localités. Cette fragmentation précoce de forces sécuritaires poursuivant des intérêts divers se retrouve dans d'autres pays sous domination coloniale britannique. Au Nigeria, Laurent Fourchard (2009) souligne par exemple la continuité historique entre la multiplicité des initiatives sécuritaires coloniales et précoloniales, et les phénomènes actuels de privatisation de la sécurité. Il note par exemple, dès les années 1940-1950 dans la Western Province, une tolérance de la part des autorités vis-à-vis de certaines initiatives privées : le recrutement par les résidents, dans les quartiers, de *night guards* pour veiller au couvre-feu ou inspecter les véhicules. Ceux-ci sont appelés en yoruba *ode* (un chasseur ou garde), ou *sode sode* (littéralement : "to keep watching", « garder un œil sur... »).

L'histoire des *private security companies*, et *a fortiori* celle des *private security guards* s'ancre également dans une histoire plus large de la domesticité en situation coloniale. La figure spécifique du gardien en contexte domestique a encore été peu documentée d'un point de vue historique. À partir du cas indien, Nandini Gooptu (2013) montre avec finesse comment la formation des gardes, peu efficace d'un strict point de vue sécuritaire, consiste à intégrer une grammaire corporelle de la déférence et de la sollicitude (à travers l'apprentissage de l'uniforme, du salut, de l'adresse « polie »), interprétée comme un héritage des relations maîtres occidentaux-serviteurs indigènes lors de la période coloniale (à laquelle s'ajoute, dans le cas indien, la segmentation propre au système de castes). Le gardien s'inscrit alors dans un schéma de domination historique qui consiste, pour le domestique-colonisé, à ne rentrer dans l'intimité du maître-colonisateur (partager sa vie, son quotidien, ses lieux et ses conversations intimes, s'occuper des enfants, avoir « l'oreille du maître ») qu'au prix de son effacement (se faire discret, se rendre invisible) (Memmi 1968; voir aussi Hoerder *et al.* 2016)

Ainsi, la figure du gardien se situe historiquement à l'intersection de deux héritages ambivalents : d'une part, un certain prestige « viril », celle de l'histoire militaire et policière, innervée de l'imaginaire du guerrier, du chasseur, d'autre part un registre domestique de l'humilité et du service ; le gardien restant, après tout, l'un de ces « pauvres parfaits » dont parlait Albert Memmi (1968, 235) : sous la dépendance constante des maîtres, et du même coup assujetti à la plus grande servilité.

Encadré 2 : Les *Private Security Companies* au Kenya, à l'intersection de deux héritages historiques.

## C. À Buruburu, les veilleurs entre deux mondes

### 1. Le quartier de Buruburu, à Eastlands : un monde à plusieurs enveloppes

Mon deuxième « monde » est le quartier de Buruburu, à Eastlands (Nairobi-Est), dans la division administrative de Makadara. Le choix de ce quartier s'est progressivement imposé, pour plusieurs raisons. Avant même de commencer mon terrain, je souhaitais d'emblée porter mon regard vers un quartier de classe moyenne, positionnée en-deçà de la classe aisée et cosmopolite de Nairobi. Mon intention était alors d'interroger la nature des relations – désir mimétique ? rejet ? parodie ? – qu'entretiennent les habitants des classes moyennes au modèle de réussite sociale que représente la vie de *compound* des quartiers ouest. Mon attention s'est d'abord concentrée sur plusieurs quartiers de maisonnettes, intéressants en ceci qu'ils proposent un modèle alternatif à la forme résidentielle du *compound* – des corps de bâtiment séparés (maisonnettes), destinés à une seule famille, et néanmoins rassemblés par une fermeture commune. Parmi ces quartiers, quatre d'entre eux m'ont semblé pouvoir faire l'objet d'une recherche approfondie, en fonction des premiers contacts dont je disposais : South B, South C et Ngumo, au sud de Nairobi, et Buruburu à l'est. J'ai finalement choisi Buruburu, principalement pour deux raisons. D'une part, ce quartier est situé à Eastlands, une partie de la ville que je connaissais peu jusqu'alors, et qu'un certain nombre d'informateurs (habitants, collègues chercheurs) m'avait décrite comme « l'autre Nairobi », à l'atmosphère sensiblement différente de celle de Nairobi-Ouest. D'autre part, à la différence des trois autres, Buruburu a la particularité d'être immédiatement entouré de quartiers résidentiels d'un *standing* nettement inférieur (Umoja, Jericho, Jerusalem, Makadara), permettant dès lors d'interroger les processus de distinction, voire de retranchement de ce quartier vis-à-vis de son environnement.

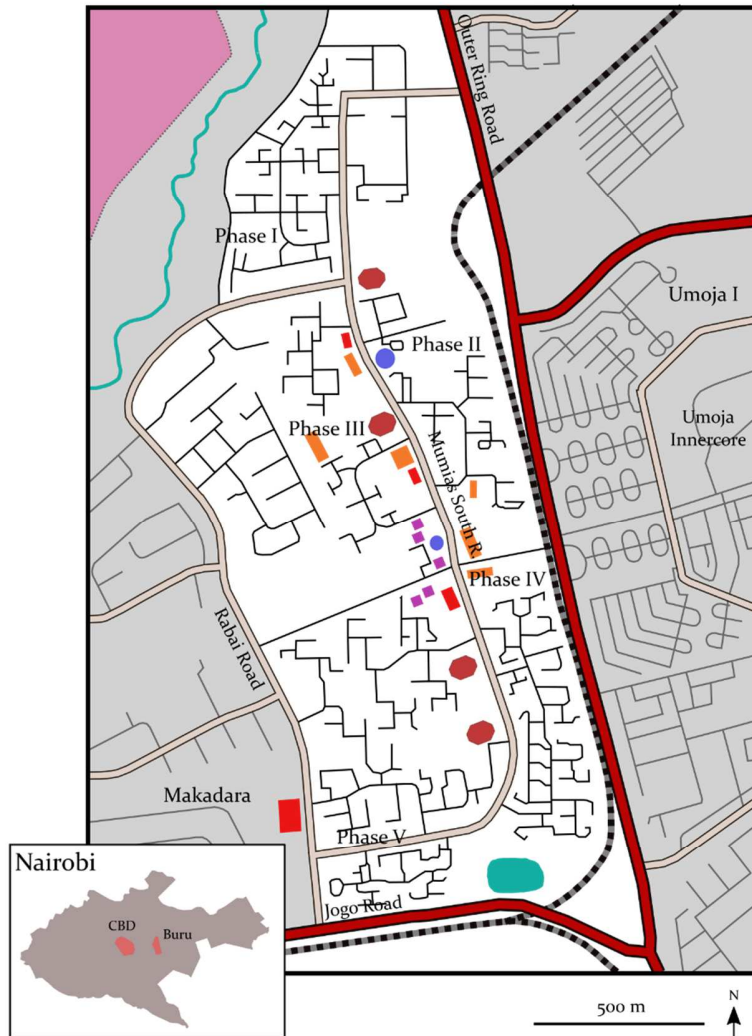
Construit dans les années 1970-1980 grâce à un financement du Commonwealth Development Corporation<sup>56</sup>, Buruburu se présente sous la forme d'une succession de cinq lotissements disposés du Nord au Sud, initialement prévus pour accueillir chacun 1000 habitations (voir Carte 5ci-dessous). Au début des années 1970, le premier lotissement, Buruburu Phase 1,

---











<sup>56</sup> L'équivalent britannique de l'Agence Française de Développement.

sort de terre. En face de ce premier ensemble, un lot d'immeubles collectifs est construit, destiné à loger les fonctionnaires du City Council. Ces premiers bâtiments, toujours en fonction, paraissent aujourd'hui très délabrés. De part et d'autre de la route principale Mumias South Road, du Nord au Sud, se répartissent les ensembles successifs du projet : Phase I, Phase II, puis Phase III, Phase IV, et enfin Phase V, bordant la grande artère Jogo Road au Sud. Les différentes phases présentent une architecture similaire, copiée de l'architecture pavillonnaire européenne des années 1960-70 : un ensemble de maisonnettes standardisées, disposées dans un labyrinthe de rues sinueuses, dont la plupart se terminent en cul-de-sac (voir Figure 21 ci-dessous). Initialement, les maisonnettes sont de deux types : soit des bungalows de plain-pied (1-2 chambres), soit des maisons à un étage (3-4 chambres). Héritage, sans doute, d'une forme de domesticité coloniale, la plupart des maisonnettes disposent d'un *servant's quarter* (SQ), accolé à l'habitation principale ou au fond du jardin. Aujourd'hui, nombre de ces SQ sont réaménagés en logements supplémentaires, destinés à la location ou la sous-location. De même, d'anciennes cours ou des jardinets ont été aménagés pour agrandir ou subdiviser les logements, contribuant progressivement à modifier la physionomie du bâti.

Le quartier *middle class* de Buruburu, à Eastlands :  
une collection de lotissements organisés autour d'un centralité commerçante



Légende :

- |   |   |   |                                |
|---|---|---|--------------------------------|
|  | Routes principales                                    |  | Supermarché, centre commercial |
|  | Routes secondaires                                    |  | Eglise                         |
|  | Lacis de rues en cul-de-sac,<br>au sein d'une "Phase" |  | Ecole, bibliothèque            |
|  | Chemin de fer   |  | Bar, club                      |
|  | Terrain militaire (Moi Airbase)                       |  | Poste de police                |

Réal. JB Lanne, 2017  
Source : OpenstreetMap,  
Observations de terrain.

Carte 5 : Le quartier résidentiel de Buruburu, à Eastlands.





Figure 21: Un watchman joue avec les enfants devant la porte d'un court. À l'arrière-plan, les maisonnettes typiques de l'architecture de Buruburu. JBL, mars 2016.



Figure 22 : La rocade Outer Ring road, marquant la séparation entre Buruburu et Umoja. Source : JBL, mars 2017.



Figure 23 : Une rue à Umoja. La verticalisation du bâti donne une impression de forte promiscuité par rapport aux maisonnettes de Buru. JBL, mars 2017



Pour qualifier l'espace de Buruburu, les habitants utilisent les termes de “*place*”, d’“*area*” ou plus fréquemment d’“*estate*”, notamment en le distinguant des autres “*estates*” voisins, plus populaires : Uhuru, Jericho et Makadara à l'ouest, Kariobangi South au nord-est, et Umoja à l'est, de l'autre côté de la rocade Outer Ring Road (voir Figure 22 ci-dessus). Buruburu est ce qu'on pourrait appeler un « quartier », au sens sociologique du terme : non pas un espace clairement délimité, mais une « unité d'observation » pertinente (Authier, Bacqué, et Guérin-Pace 2007) définie par les citadins eux-mêmes. Ainsi, il dénote à la fois un sentiment d'appartenance, un espace de sociabilités quotidiennes (autour des écoles, des commerces sur South Mumias Road), et un enjeu d'investissement collectif (Allen *et al.* 2007).

La composition sociologique de Buruburu est relativement homogène. Ses habitants sont issus de la petite classe moyenne de Nairobi : des fonctionnaires (*civil servants*), des professeurs, des employés de banques ou d'entreprises, éventuellement de petites ONG locales. Ces habitants, installés le plus souvent en famille, ont des emplois à salaires fixes, nécessaires pour accéder au degré de formalité que requiert la location ou la propriété d'un logement dans le quartier. On peut noter cependant une différence de *standing* entre les différentes phases. À Phase I, les logements sont plus vétustes, nombre d'entre eux ont été subdivisés en chambres individuelles, de telle sorte qu'on y trouve une proportion plus élevée d'étudiants, ou de foyers modestes. À l'inverse, les maisonnettes de Phase V, achevées dans les années 1980, sont souvent plus spacieuses, et accueillent des ménages plus aisés. De manière générale, pour une maisonnette équivalente en nombre de pièces, on peut observer une différence de prix variant de 1 à 3 entre Phase I et Phase V.

Si l'on se situe à présent sur le plan des imaginaires, le sentiment d'appartenance des habitants de Buru se caractérise par un positionnement vis-à-vis de deux mondes distincts. Le premier versant de ce positionnement est un désir de mimétisme de la classe aisée de Nairobi (*upper class*), vivant dans les quartiers ouest. Ce mimétisme peut s'observer dans nombre de segments de la vie quotidienne : les pratiques d'habiter (avoir un gardien, du personnel, un *compound* fermé), de consommation (acquérir une voiture, faire ses courses dans les *malls*, acquérir un réfrigérateur, une gazinière<sup>57</sup>, des vélos d'appartement), d'éducation (mettre ses

---

<sup>57</sup> À l'inverse, cuisiner au jiko (braséro à charbon), à l'extérieur de la maison est une pratique jugée peu valorisante, que l'on laisse volontiers aux bons soins de la bonne. Attitude ambivalente, consistant à présenter avec

enfants dans une école privée, les inscrire à la piscine, au cours de musique). Le second versant, en miroir, est un positionnement de distinction vis-à-vis d'une certaine couche sociale plus modeste, vivant dans les *estates* alentour : Umoja, Jericho, Uhuru, Kariobangi. Pour les habitants de Buru, les populations de ces mondes adjacents cristallisent plusieurs maux : une trop grande promiscuité de l'habitat (*it's too densely populated*) (voir Figure 23 ci-dessus), un environnement bruyant et agité, des jeunes désœuvrés, célibataires (et donc sans attaches familiales), des manières rustres (*primitive persons*), une prédominance de la petite criminalité. Pour un habitant de Buru, par exemple, usant d'une métaphore de la maladie : “*When your brother is weak, you'll always think he will give you diseases*” (conversation de rue, mercredi 8 février 2017). Ainsi, deux mondes permettent de situer en miroir ce quartier résidentiel paisible d'Eastlands – celui de la *upper class* des quartiers Ouest, et celui des résidents modestes des *estates* alentour. L'un est désiré, l'autre est rejeté. L'un et l'autre, cependant, contribuent à donner une consistance au monde de Buruburu : ils éclairent ses paysages, ses pratiques quotidiennes, l'imaginaire et le sentiment d'appartenance de ses habitants.

Le mimétisme d'un habiter *upper class*, conjugué à la peur que suscite le voisinage des autres *estates*, permet en partie d'expliquer les paysages de la fermeture à Buru. Le quartier peut s'appréhender selon une succession d'enveloppes socio-spatiales, du plus fermé au plus ouvert, formant ainsi un « *continuum* de publicité » (Staheli et Mitchell 2008). Dans ce quartier familial, la circulation des enfants – une population vulnérable, à protéger, aux yeux de leurs parents – est un marqueur significatif des frontières qui s'établissent entre ces enveloppes. La première enveloppe, la plus fermée, est celle de la maisonnette : c'est l'espace domestique. N'y entrent que les membres de la famille, et le personnel domestique (les gardiens de résidence n'y entrent pas.). La seconde enveloppe est celle du *court* : cet ensemble d'une vingtaine de maisonnettes, entouré d'un mur hérissé de tessons de bouteille, fermé par une porte sous la surveillance d'un gardien. C'est l'espace des enfants par excellence. Ceux-ci jouent dans les parties communes, sur le parking ou les pelouses, et vont et viennent librement d'une maison à l'autre. Les « étrangers » – démarcheurs, vendeurs ambulants, réparateurs – y pénètrent à discrétion du gardien, et selon les règles de chaque *court*. La troisième enveloppe correspond plus ou moins à une « phase » du

---

fierté au visiteur sa cuisine moderne, équipée d'une gazinière, mais à préférer résolument le goût fumé de la cuisine au *jiko*, au point de le conserver discrètement dans son arrière-cour...

lotissement : c'est l'espace dessiné par le lacs de rues en cul-de-sac (réseau en noir sur la carte), débouchant sur la route principale. Dans ces rues moins fréquentées que South Mumias Road, les commerces sont encore rares : quelques petits étals de légumes, éventuellement un salon de coiffure, un vendeur de chapati<sup>58</sup>. Parmi les enfants, les plus « grands » ont la permission de sortir du *court* en vélo pour aller chercher les courses. L'accès est libre à quiconque, mais chaque visiteur est scruté du regard : les rues étant disposés en-cul-de-sac, nul n'est ici par hasard : il faut nécessairement avoir *quelque part où aller* (très vite, un passant vous demandera votre direction). La quatrième et dernière enveloppe est celle de la grande rue commerçante, South Mumias Road, qui structure le quartier du nord au sud. Dans cet espace ouvert, fréquenté par les jeunes des *estates* voisins, la centralité commerçante s'est historiquement déplacée du nord au sud au fur et à mesure de l'extension de Buruburu. Ainsi, l'ancienne place commerçante autour de Mesora Supermarket, à proximité de Phase I et Phase II, paraît aujourd'hui désuète en comparaison de Buruburu Arcade et du supermarché Tusky's, en face de Phase IV, qui fait désormais office de véritable centre du quartier. C'est à cet endroit, notamment, que se situent les différents bars qui animent la vie nocturne de Buru. Celle-ci, bien présente, témoigne du fait que le quartier ne peut être assimilé à une banlieue-dortoir. Elle a cependant sa propre temporalité : en début de mois, les habitants ont assez d'argent pour faire le plein de carburant, et sortent davantage en centre-ville ; en fin de mois, le réservoir de la voiture est vide, et les bars de Buru sont plus fréquentés. La fréquentation des salons de coiffure fonctionne significativement sur le même rythme : en fonction de la paye des habitants.

## 2. Les *watchmen* de Buru : des gardiens par mimétisme ?

C'est dans ce « monde » de Buruburu que j'ai enquêté sur un deuxième groupe de veilleurs, que l'on pourrait regrouper sous le nom de *watchmen*. Ce terme, "*watchmen*", désigne comme à Kilimani et Kileleshwa les gardiens de sécurité en poste à l'entrée des résidences. Il souligne cependant deux différences. Parmi les différents vocables utilisés à Nairobi – en particulier au sein des entreprises de sécurité privée –, celui de "*watchman*" est l'un des plus dépréciatifs, notamment si on le compare à ceux d'"askari" (relativement neutre), de "*security guard*" ou de "*security*

---

<sup>58</sup> Sorte de crêpe d'origine indo-pakistanaise, très populaire au Kenya.

*officer*” (qui marquent davantage le prestige de l’entreprise). De l’ensemble de ces qualificatifs, il n’y a guère que celui de “*maasai*” qui soit aussi peu gratifiant, renvoyant à une douteuse filiation entre le caractère guerrier (et supposé primitif) de cette communauté et l’histoire de la profession. La désignation de “*watchmen*”, utilisée par les résidents de Buru, et largement intériorisée par les intéressés, fait ainsi référence à un « bas » dans la hiérarchie des gardiens : ceux qui, en somme, ne sont pas des soldats, mais de simples guetteurs. Deuxième particularité, ce terme permet de souligner qu’à Buru, à la différence d’autres quartiers, les *watchmen* constituent une population exclusivement masculine.

Cette population particulière des *watchmen* me semble intéressante, dans la mesure où elle offre un contrepoint à celle des *security guards* de Kilimani et Kileleshwa. À Buru, les *watchmen* ne sont pas employés par des entreprises de sécurité privée nationales ou internationales. Pour la plupart d’entre eux, ils sont recrutés soit par de petites entreprises locales – dont certaines sont quasi-fictives –, soit directement par les résidents d’un *court*, représentés par un comité de résidents (Court Committee). Dans un cas ou dans l’autre, ce mode de recrutement les situe dans ce que Nandini Gooptu appelle un “*regime of organized informality*” (2013, 9) : un régime professionnel qui réplique ou imite un certain nombre de codes relatifs au travail institutionnalisé (signature d’un contrat, fiche de poste, port d’un uniforme, horaires de travail, affiliation à une entreprise), mais qui, sur le plan des conditions effectives de travail, préserve une large part d’informalité et de négociation au jour le jour. De fait, nombre de *watchmen* de Buruburu sont recrutés par l’intermédiaire de micro-entreprises locales, qui n’ont d’institutionnel que le nom, éventuellement le port d’un uniforme. Contrairement aux grandes entreprises, peu de procédures président au recrutement : ni limite d’âge, ni test d’aptitude physique, ni stage d’entraînement. Seul le certificat de bonne conduite, demandé auprès du Criminal Investigation Department (CID), est quasi-systématiquement exigé. Enfin, dans ce type de micro-entreprises, aucune grille salariale ne sert de base aux négociations. De fait, les *watchmen* recrutés sont en moyenne plus âgés qu’à Kileleshwa, et globalement en moins bonne santé. Ils sont également moins bien payés, de façon plus irrégulière, moins bien équipés, et peu ou pas entraînés. Enfin, leurs uniformes ne sont pas, le plus souvent...uniformes, formés à partir d’un patchwork d’éléments disparates (un pull siglé du logo de la micro-entreprise, un pantalon bleu par-ci, des bottes de jardinage par-là, une casquette « empruntée » à une grande entreprise...). Dans le cas des *watchmen* recrutés

directement par les comités de résidents, seuls un contrat peu détaillé, des horaires de garde (*shift*), éventuellement un uniforme, constituent les marqueurs fragiles d'un travail « officiel ».

Une enquête auprès de cette population permet bien entendu d'entrevoir des continuités avec le quotidien des *security guards* de Kilimani et Kileleswha. La plus évidente, sans doute, est cette forme de quotidien *en suspens* qui caractérise cette activité de veille. Des clés de lecture se recourent alors : la gestion de l'ennui, de la routine, du désœuvrement, l'incertitude de sa carrière de vie (est-ce que j'avance, est-ce que j'ai l'impression d'avancer ?), l'angoisse d'une exposition à une menace potentielle. De même, l'évolution au sein d'un espace clos, familial, semi-domestique conduit à l'assimilation d'un certain nombre de codes qui présentent des similitudes avec ceux des quartiers ouest.

Ce deuxième fragment d'enquête me permet également de mettre des mondes en miroir. Inscrits dans un monde animé d'un désir mimétique tendu vers l'habiter *upper class*, les corps des *watchmen* sont des corps, parmi d'autres, sur lesquels se matérialisent ce désir. Les uniformes qu'on leur demande de porter, les pratiques qu'on leur demande d'intégrer (le salut, l'inspection protocolaire des véhicules et des visiteurs), le langage qu'on leur demande de tenir, leur présence même au sein du *court*, peuvent se lire comme les segments coordonnés d'une même performance qui consiste, de près ou de loin, à *imiter* un autre monde. Ainsi, les motivations, la réussite ou bien l'échec de ce mimétisme, la parodie en forme de résistance de certains gardiens, le grotesque du zèle de certains résidents, toutes ces strates de significations ne peuvent se saisir qu'à condition d'avoir nettement à l'esprit le miroitement<sup>59</sup> sous-tendu de cet autre monde : celui de l'habiter *upper class* des quartiers Ouest – ses gazons bien entretenus, son personnel aux uniformes standardisés, sa façon de séparer le public du privé, ses manières de voisiner, de consommer, de cuisiner, d'entretenir sa voiture, etc.

Il ne faut pourtant pas s'y tromper : des éléments diffèrent entre ces deux mondes. L'enquête auprès des *watchmen* de Buru me permet notamment de souligner les contours moins nets du rôle des veilleurs dans ce quartier, conduisant à des formes spécifiques d'abandon : délitement de leurs rôles face à la versatilité des ordres des résidents, abandon économique lorsque la paye est retardée

---

<sup>59</sup> Double sens heureux de ce « miroitement », qui signifie à la fois le réfléchissement de la lumière (l'effet de miroir), et la dimension séductrice, attirante : « faire miroiter quelque chose à quelqu'un. »

ou retenue en partie (soit par négligence, soit par volonté manifeste), enfin, une forme d'abandon administratif lorsque les *watchmen* sont à demi-enregistrés, ou enregistrés de façon occulte, ou pas enregistrés du tout auprès des entreprises qui les embauchent. Ces formes spécifiques d'abandon ne peuvent se saisir sans évoquer également une violence de classe, qui s'exprime sans doute de façon plus directe à Buruburu que dans les quartiers ouest. Une habitante de Buru, mère de famille, environ 40 ans, me confie : “*They are... in Buru... Somehow they have separated themselves. They want to sit in their own class. They don't want to be mixed.*” (conversation de rue, jeudi 9 février 2017). À Buru, les pratiques de mise à distance, d'humiliation, de maltraitance, et de négligence de la part des résidents vis-à-vis des *watchmen* s'observent avec plus d'acuité que dans les *compounds* de Kilimani ou Kileleshwa. À ce stade de l'observation, ces pratiques s'apparentent à une logique de distinction de classe – récréer un « eux » et « nous », avec d'autant plus d'empressement, et d'autant moins de sérénité qu'une frange de la petite classe moyenne ne se sent paradoxalement pas « si loin », pas « si à l'abri que ça » de la condition des travailleurs pauvres.

Enfin, l'enquête auprès des *watchmen* m'a permis d'observer des formes de résistance, de détournement, des petits « braconnages » quotidiens (Certeau 1990) rendus possible au sein de ce monde par enveloppes de Buruburu. La circulation fluide des *watchmen* entre les enveloppes – l'espace résidentiel du *court*, les rues avoisinantes, la rue principale –, la possibilité de se dérober, de s'absenter, de nouer des sociabilités, m'a conduit à relativiser l'impression de coercition très forte observée à Kileleshwa et Kilimani (où les gardiens ne sortent pas du *compound*). De manière générale, par un mouvement de va-et-vient entre ces deux mondes, l'hypothèse de ces petits braconnages m'est apparue d'abord à Buruburu, puis s'est déplacée peu à peu pour interroger des formes plus discrètes, mais bien présentes, dans les quartiers ouest.

#### D. À Kibera, le monde du *shoro* et le monde du *jiko*

C'est dans le bidonville de Kibera, un espace saturé de discours, que j'ai choisi de situer mes deux derniers mondes de terrain : le monde « extérieur » des youthgroups et le monde « intérieur » du Power Women Group. À première vue, tout semble les différencier : l'un est celui de la rue, l'autre celui de l'intimité domestique, l'un est volubile et légendaire, l'autre est pudique et discret,

l'un est masculin (et viril jusqu'à la caricature), l'autre est exclusivement féminin. J'ai souvent été surpris cependant par la mise en miroir de ces deux mondes : loin de se retrancher sur eux-mêmes, ils présentent des continuités discrètes qui brisent leurs stéréotypes respectifs.

### 1. Le bidonville de Kibera : un espace saturé de discours

Plusieurs raisons m'ont conduit à envisager Kibera comme l'un de mes terrains de recherche. La première est d'ordre personnel. Dans le cadre de mon Master, en 2012, j'ai réalisé un premier terrain à Kibera, à propos des pratiques festives dans trois villages du bidonville : Makina, Karanja, et Katwekera (voir Carte 6 ci-dessous). J'en ai conservé un certain attachement, un petit nombre de contacts, des réflexes, une forme d'imprégnation, en bref, tout un arrière-fond de connaissances et de ressentis sur lequel m'appuyer dans le cadre d'une recherche de type ethnographique (je reviendrai un peu plus loin sur le choix de cette méthode). La possibilité de réactiver une forme de familiarité – même toute relative – me paraissait en soi un argument de taille dans le contexte d'un terrain lointain. La deuxième raison tient au grand nombre de représentations projetées sur ce bidonville : un territoire de la violence, de la relégation sociale, de l'ignorance généralisée (les gens croient à tout et n'importe quoi), un territoire de la pauvreté, marqué par la débrouille et les relations informelles. Aux yeux d'un certain nombre d'habitants de Nairobi, et *a fortiori*, aux yeux du reste du monde, Kibera représente l'archétype de cette imagerie du « sauvage » présentée au chapitre précédent. Il m'a semblé intéressant, en retour, de proposer une contre-représentation de ce territoire : parmi d'autres exemples, on peut y faire carrière de façon très formalisée, on peut y faire fortune, la violence est loin d'y être omniprésente, et son usage procède le plus souvent d'un dispositif codifié très élaboré. Ces caractéristiques, cependant, ne sont pas propres à Kibera, et peuvent se retrouver dans d'autres bidonvilles de Nairobi. Il m'a semblé important, enfin – et c'est là une troisième raison – de travailler sur un territoire de bidonville suffisamment vaste pour pouvoir y observer une certaine production de la différence : entre les groupes de veilleurs, entre les villages, entre les quartiers, et même, de façon fine, au sein d'un même quartier. Peu de bidonvilles semblaient pouvoir offrir cet effet-taille : Kibera, Mathare Valley (à Eastlands), ou Kangemi (au nord-ouest de Nairobi). Mon choix s'est confirmé à la lumière de mes autres mondes de terrain. À Kilimani et Kileleshwa, les veilleurs aux portes des *compounds* aisés résident logiquement dans les bidonvilles des quartiers ouest, et notamment à Kibera, légèrement plus

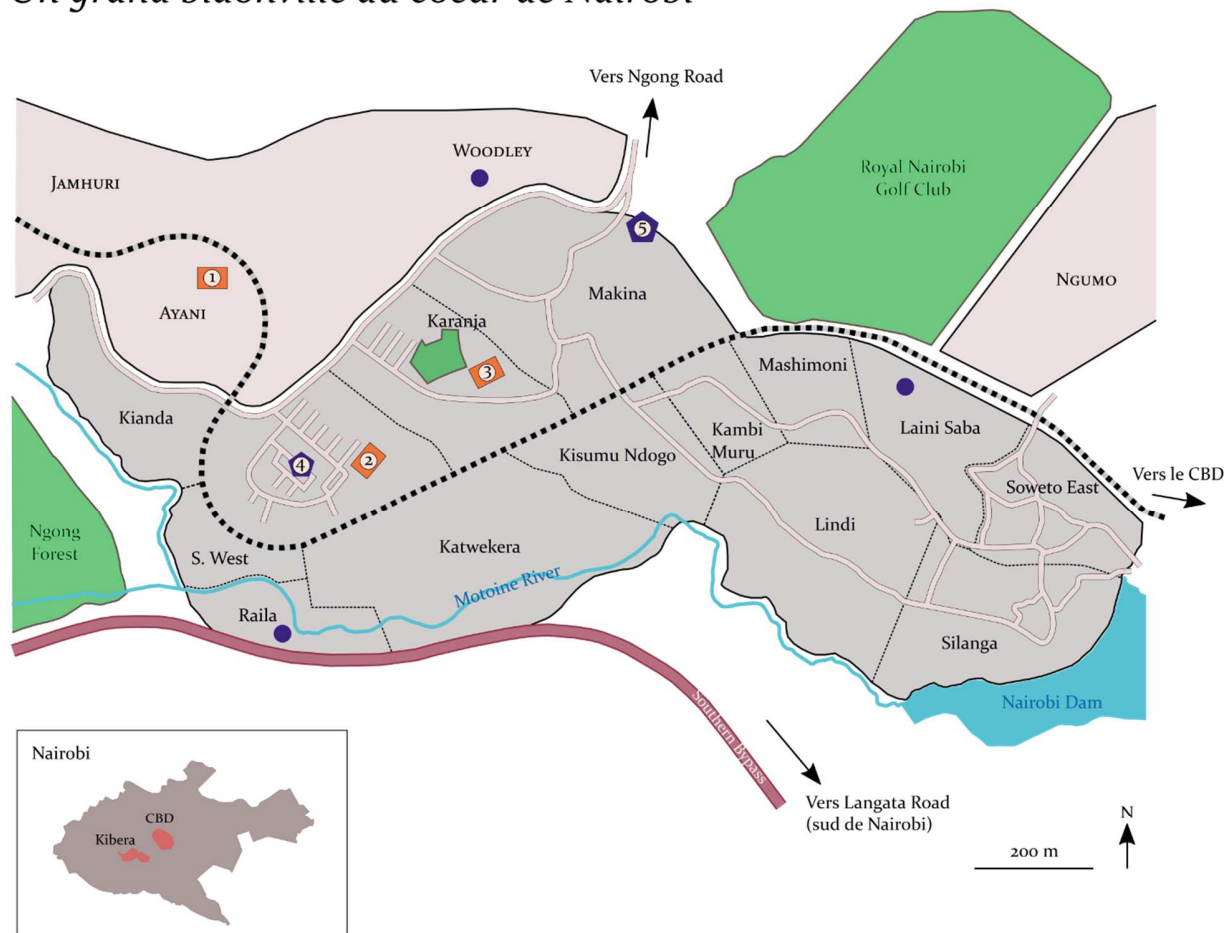
proche que Kangemi en raison d'une ligne directe de matatu. La possibilité d'entrevoir cette continuité entre la vie professionnelle des veilleurs et leur vie domestique à Kibera m'a paru essentielle pour tenter de percevoir cet effet-miroir entre mes différents mondes de terrain.

Situé dans la division de Langata, au sud-ouest de Nairobi, le bidonville de Kibera fait figure de vitrine de la pauvreté et des inégalités urbaines en Afrique et dans le monde. Régulièrement présenté par les médias et les ONG comme le deuxième plus grand bidonville du continent (derrière Soweto, en Afrique du Sud), son nombre d'habitants reste cependant extrêmement difficile à évaluer. Loin des 700 000 habitants avancés par les ONG et les grandes institutions internationales (UN Habitat/GoK 2005), des études plus sérieuses proposent une fourchette comprise entre 147 000 et 235 000 habitants (Médard 2006 ; Marras 2008 ; Desgropes et Taupin 2011). De même, les limites spatiales du bidonville demeurent relativement fluctuantes, suivant que l'on décide de s'en tenir aux seules zones occupées par l'habitat précaire (en tôle et en torchis), ou bien d'intégrer à l'ensemble les quartiers d'Ayani, Fort Jesus, Woodley au nord ou Langata au sud, correspondant aux franges « durcies » (*upgraded*) du bidonville. De manière générale, des discontinuités et des zones-tampons permettent de limiter l'extension du bidonville et ainsi d'organiser « le confinement territorial des pauvres » (Médard 2006, 81) : au nord-est, le Royal Nairobi Golf Club et le lotissement de Ngumo, au sud, le réservoir Nairobi Dam et la rocade Southern Bypass, à l'ouest, la forêt Ngong (voir Carte 6 ci-dessous).






# Kibera et ses treize villages




## Un grand bidonville au coeur de Nairobi



### Légende :

	Route principale		Kibera : habitat spontané
	Route secondaire (bitumée)		Lotissements
	Chemin de fer		Des zones-tampons : forêt, golf
	Limite de village		

Un espace abandonné par les services publics :

-  Ecole publique :  
1 Ayani Primary ; 2 Olympic Primary ;  
3 Kibera Primary (Karanja)
-  Poste de police :  
4 Olympic Station ; 5 DO's Camp (AP Police)
-  Poste de Community Policing

Réal. JB Lanne, 2017  
Fonds de carte: OSM  
Sources : Données de terrain

Carte 6 : Le bidonville de Kibera.

Historiquement, le territoire urbain de Kibera fait figure d'exception. C'est en effet le seul quartier africain de la ville pouvant se réclamer à la fois d'une reconnaissance officielle précoce, et d'une légitimité ethnique historique. En 1912, les autorités coloniales récompensent les vétérans nubiens de la King's African Rifles (soldats originaires de l'actuel Soudan) en leur attribuant une terre située à 4 miles de la ville officielle. Cette terre, baptisée « Kibra » par la communauté nubienne (*"a place of wilderness and bush"* en nubien, d'après Clark 1979, 37), est placée sous administration militaire jusqu'en 1918 et demeure exclusivement nubienne jusqu'en 1928, date à laquelle elle passe sous administration civile. Dans les années 1950-1960, une série de facteurs conduisent à la croissance et la taudification de Kibera : la perte du droit d'exclusivité pour les Nubiens, l'expulsion des Kikuyus hors de Nairobi suite à la révolte Mau Mau (1952), le fort exode rural des années 1960. L'ère ouverte par le régime du président Moi (1979-2002) se caractérise par un discours ambivalent vis-à-vis de Kibera, comme des autres quartiers d'habitat spontané de Nairobi. D'une part, l'installation spontanée apparaît désormais comme un « problème urbain » qu'il s'agit d'endiguer, parfois brutalement (par des opérations de déguerpissement, notamment), d'autre part, l'administration œuvre en sous-main afin de formaliser la propriété illégale. Ce double-jeu profite bien entendu aux propriétaires (*landlords*) les plus riches ou les plus influents auprès de l'administration, ceux-ci se constituant peu à peu au sein du bidonville des « empires » immobiliers de plusieurs centaines d'habitations. Encore aujourd'hui, cette répartition inégalitaire du foncier explique en partie les tensions entre les différentes communautés de Kibera.

Kibera n'est pas un terrain facile à approcher, tant il est saturé par une collection étourdissante de discours. Tour à tour, les autorités étatiques et municipales, les ONG, les grandes institutions internationales (ONU, Banque mondiale), les think tanks, les agences de développement, les chercheurs, les habitants eux-mêmes – dont certains se présentent comme des informateurs professionnels – produisent et entrecroisent des discours plus ou moins savants, plus ou moins fondés, sur l'état de Kibera, sa réalité sociale, et ses espoirs de changement. Cette première impression – celle d'un territoire qui se livre « clé en main », assorti d'un discours tout prêt sur lui-même – constitue une première difficulté méthodologique. J'y reviendrai plus longuement dans la dernière partie de ce chapitre. Ces discours, néanmoins, convergent vers un certain nombre de constats qui permettent, à condition de ne pas les exagérer, d'acquiescer une première vision de la réalité sociale du bidonville. Kibera est d'abord présenté comme un territoire de pauvreté, dont les conséquences marquent toutes les dimensions de la vie sociale : l'habitat,

l'emploi, l'alimentation, la santé, les structures familiales, et le niveau de violence. La plupart des habitations sont des *mabati houses* : des cahutes en tôles-torchis sans toilettes privatives ni tout-à-l'égout, favorisant les événements catastrophiques (glissements de terrain), ou la diffusion des épidémies de choléra ou de tuberculose (voir la vue générale de Kibera, Figure 24 ci-dessous).

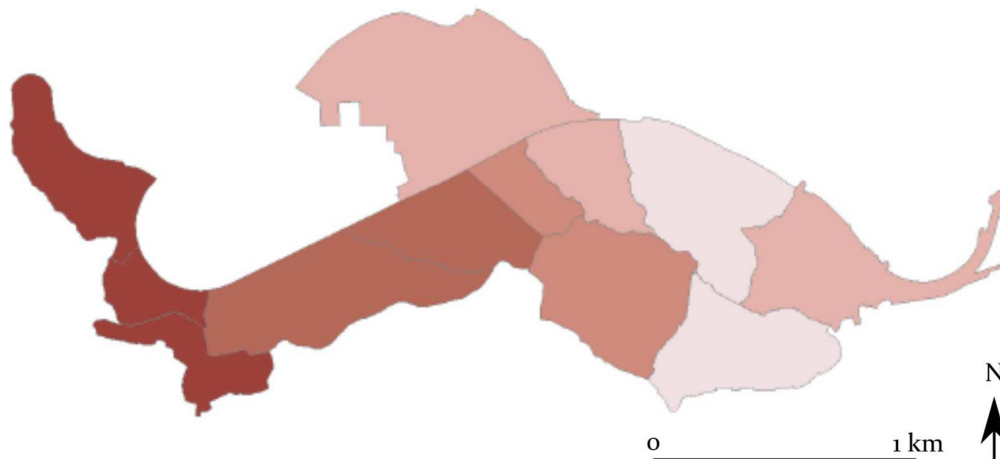


Figure 24 : Les *mabati houses* de Nairobi, vue depuis le chemin de fer, dans le village de Katwekera.  
Source : JBL, mars 2015.

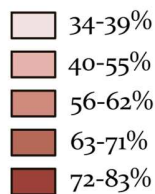
Sur un plan sanitaire, environ 12 % des habitants des bidonvilles de Nairobi, dont Kibera, sont porteurs du virus du sida (6 % pour les autres habitants de la ville) (J. Madise *et al.* 2012). Par ailleurs, l'insécurité de l'emploi est particulièrement importante : à Kibera, 45% des personnes se présentant comme « ayant un emploi » sont leurs propres employeurs (petites activités commerciales), ou des *casual workers* (travailleurs proposant leur force de travail au jour le jour) (Desgroppes et Taupin 2011). Aussi, une part très importante de la population vit sous le seuil de pauvreté – fixé à 2 645 KES par personne par mois en 2009, soit environ 22 euros –, selon des

proportions qui peuvent atteindre 70-80 % dans les quartiers ouest de Kibera (voir Carte 7 ci-dessous).

### Foyers vivant sous le seuil de pauvreté à Kibera



Pourcentage de foyers vivant avec moins de 2645 KES par personne et par mois.



Réalisation : Amélie Desgroppes, 2011.  
Source : IFRA-Keyobs Survey, 2009

Carte 7 : Les foyers vivant sous le seuil de pauvreté à Kibera. Note : Olympic et Karanja ne sont pas compris dans l'étude. Source : Amélie Desgroppes, 2011, Données : IFRA-Keyobs Field Survey 2008.

Kibera se caractérise également par un faible engagement du service public. Celui-ci s'observe notamment à travers le secteur de l'éducation. Bien que l'école primaire soit obligatoire, il n'existe à Kibera que trois écoles primaires publiques<sup>60</sup> (voir Carte 6 ci-dessus) pour une population de moins de 15 ans estimée à 45-50 % de la population totale du bidonville<sup>61</sup>. Compte tenu du nombre d'enfants susceptibles d'être scolarisés, l'offre publique d'éducation peut être considérée comme négligeable. Le secteur privé fait alors office d'*ersatz*, contribuant à peser sur

<sup>60</sup> Source : Portail du Ministry of Education, <http://educatekenya.com/>, consulté le 21 mai 2018.

<sup>61</sup> Source : Carolina for Kibera/UN Habitat : <http://cfk.unc.edu/>, consulté le 21 mai 2018.

le budget de foyers (en 2008, on recense environ 150 écoles primaires privées à Kibera, répartie plus ou moins équitablement au sein du bidonville, voir Favalli 2008). Enfin, dernière caractéristique cristallisant l'attention de nombreuses études (UN Habitat 2002 ; Ruteere *et al.* 2013; Security Research and Information Centre 2014a), le niveau de violence est présenté comme très important au sein du bidonville. Celle-ci prend des formes et des temporalités variées, et touche des publics divers : violences domestiques envers les femmes et les enfants, violences liées aux vols crapuleux (*mugging/snatching*), violences sexuelles, violence de gangs et violences policières touchant les adolescents ou les jeunes hommes (15-25 ans), violences politiques de masse lors des périodes électorales, notamment à l'issue des élections de 2007-2008. Pour autant, cette mise en discours d'une violence visible, dénombrable et localisable, paraît largement insuffisante. Nombre d'études passent sous silence le sous-renseignement systématique de certaines violences – les violences policières, par exemple –, contribuant implicitement à définir les pauvres uniquement comme des acteurs, et non comme des victimes privilégiées de la violence.

L'accumulation de discours à propos de Kibera comporte un risque : appréhender cet espace exclusivement comme un ensemble monolithique. De fait, pour les habitants, l'espace d'identification se situe davantage à l'échelle de l'un ou l'autre des treize villages du bidonville, héritage du maillage historique en « campements » : on est de Makina, de Karanja, de Lindi, ou de Mashimoni avant d'être de Kibera. Ces « identités de village » sont d'autant plus marquées qu'elles recourent en partie des solidarités ethniques et confessionnelles. Ainsi, le village de Katwekera est majoritairement luo et chrétien, tandis que celui de Makina est nubien et musulman. Ces différences sont marquées dans les paysages (mosquées *vs* églises), mais également par la constitution fine de communautés morales distinctes, dessinant une géographie variable du permis et du défendu (ici, les gens boivent de l'alcool ; là, les femmes sont voilées ; là-bas, ils sont tous circoncis, encore là-bas, ils laissent traîner leurs jeunes, etc.). Dans cette géographie, la rumeur et les imaginaires prennent toute leur part, les représentations projetées des villages voisins contribuant peu à peu à former et circonscrire l'identité morale d'un village : « Ils sont plus violents à Katwekera », « À Kianda, ils couchent avec leurs enfants »<sup>62</sup>, « Les Kikuyus de Mashimoni ont des liens avec le pouvoir », « Les musulmans de Makina sont liés à Al-Shaabab »,

---

<sup>62</sup> Entendu tel quel sur le terrain.

etc.). Kibera, en somme, est un espace de production de la différence : plusieurs mondes s’y côtoient et se forment les uns au contact des autres, par projection croisée des imaginaires.

## 2. “*The Chief’s good boys*”. Les youthgroups de Kibera et le monde shoro shoro

À Kibera, le premier monde sur lequel j’ai choisi d’enquêter est celui des “youthgroups”, ou “reformed youthgroups” : des groupes de jeunes plus ou moins organisés, en charge de droit ou de fait de la sécurité d’un petit territoire. J’ai privilégié cette population de youthgroups par rapport à d’autres acteurs quotidiens de la sécurité – *chiefs* administratifs, policiers – notamment en raison de la plus grande fragilité de leur légitimité, qui me semblait être significative de leur condition de veilleurs. Aussi, l’activité de ces youthgroups ne se limite jamais à une stricte activité sécuritaire, ceux-ci développant généralement une poly-activité largement liée à l’activité de veille – un second argument qui me permettra, dans la suite de mon raisonnement (cf. chapitre VI), d’élargir cette condition de veille à un champ plus large que le simple registre de la sécurité.

Plusieurs caractéristiques permettent de tracer les contours de ces groupes spécifiques. La première est la plus évidente : les youthgroups forment un monde exclusivement masculin, composés d’adolescents et de jeunes hommes, âgés de 15 à 35 ans environ. Ces jeunes ont pour particularité de presque toujours se situer par rapport au monde de la criminalité : certains disent en être revenus, certains font mine d’en être partis, certains ont connu des amis qui étaient gangsters, certains affirment avoir aidé d’autres à en sortir, d’autres enfin ont rejoint le groupe en raison du prestige de sa mythologie criminelle. Cette référence constante s’observe notamment dans le choix des noms de groupe : certains renvoient à d’anciens gangs célèbres de Kibera (12 Brothers, Gogo Boyz, Bombsquad), d’autres empruntent les noms des grandes milices nationales (Mungiki, Siafu, Sungusungu), d’autres encore se baptisent en référence aux groupes criminels ou aux zones de conflit d’envergure internationale (Taliban, Al-Qaida, Bagdad). Le monde de la criminalité constitue cependant un héritage ambivalent : au sein des youthgroups, on n’en parle que pour s’en distancer. Le discours visant à s’affirmer comme « réformé » (*reformed*) – sorti de ce premier monde de perte – est la seconde référence identitaire importante des youthgroups. Reprenant la rhétorique du « passage » propre aux Églises “*Born Again*”, mais le vidant de son contenu religieux, ceux-ci fondent généralement leur histoire et leur prestige sur un mythe de la

reconversion : « dans ma jeunesse, je me suis perdu dans la criminalité, je renais aujourd'hui en tant qu'adulte dans le monde de l'honnêteté et de la bonne citoyenneté. » Ce positionnement identitaire coïncide particulièrement avec la tranche d'âge des membres des youthgroups ; au sein d'une trajectoire de vie, l'appartenance à tel ou tel groupe correspond généralement au passage de l'adolescence à l'âge adulte. Sur un plan professionnel, le mythe de la reconversion permet de conforter la crédibilité des youthgroups en tant qu'acteurs locaux de la sécurité. Leur expérience criminelle passée les autorise à tenir un discours de connaisseurs vis-à-vis du monde des gangs et de la criminalité : « on sait comment les combattre, puisqu'on les a connus de l'intérieur. » Ce discours a nécessairement son revers. Régulièrement, la reconversion est remise en doute et suscite de la méfiance de la part des habitants de Kibera : sont-ils, comme ils le prétendent, véritablement sortis de la criminalité ? Ne conservent-ils pas des liens occultes avec ce monde-là, dont ils disent s'être distancés ? C'est précisément ce positionnement « sur le fil » qui m'a conduit à identifier les youthgroups comme une population de veilleurs. Aux yeux des habitants de Kibera, les membres des youthgroups constitue une population intrinsèquement suspecte, dont la crédibilité est sans cesse à renégocier. Ils sont, au sens propre, « un coup dedans » (dans le monde de la légalité de la bonne citoyenneté), « un coup dehors » (dans le monde de la criminalité), livrés quotidiennement aux conséquences pratiques de cette incertitude.

Les youthgroups présentent différents degrés de formalisation. Certains sont recensés par les autorités sous le statut associatif de la Community Based Organization (CBO), requérant l'élection et l'enregistrement d'un *chairman*, certains sont simplement signalés auprès des autorités locales, d'autres sont enregistrés sous un nom (pour une autre activité) et officient sous un autre, d'autres encore utilisent des prête-noms. Certains youthgroups ne sont pas recensés du tout. Tous, cependant, ont l'oreille du *chief*, le représentant local de l'État à l'échelle du *ward*. Les membres des youthgroups sont les “*boys*”, ou les “*good boys*” du *chief* : ils travaillent sous sa responsabilité, dépendent de son aide (attribution de licences commerciales diverses, éventuellement d'un bout de terrain) et tirent leur légitimité de son patronage. La figure patriarcale du *chief* correspond à ce que Peer Schouten (2017) formule à une autre échelle de pouvoir dans le cas de la RDC : un « parapluie politique ». Un parapluie politique est une personne de pouvoir, représentant de l'État, et qui joue un rôle de couverture pour une entreprise quelconque. De fait, l'existence des youthgroups et la poursuite de leurs activités nécessitent l'assentiment du parapluie. Celui-ci se caractérise en outre par son caractère changeant : il peut se montrer irritable, changer d'avis, faire

volte-face, jouer un double-jeu, modifier à tout moment les conditions de son soutien. Aussi, l'un des enjeux des youthgroups consiste à gérer cette “*unpredictable authorit[y]*” (Schouten, 2017). Face à l'incertitude, la principale stratégie semble prendre la forme d'une poly-activité opportuniste. L'activité principale, celle qui précisément sert de parapluie à toutes les autres, demeure l'activité sécuritaire (« entendons-nous bien : avant tout, on travaille pour le *chief*... »). Les youthgroups se voient attribuer un territoire aux contours flous, à l'intérieur duquel ils ont pour mission de renseigner les autorités sur la présence d'éventuels malfaiteurs, le cas échéant, les neutraliser en attendant la police (dans les faits, on le verra, cela ne se passe jamais ainsi). Parallèlement, les youthgroups développent toute une série de petites activités lucratives : mainmise sur les toilettes publiques dans le bidonville (perception d'un droit d'usage), car-wash, élevage de poulets ou de lapins, gestion d'un *video-hall*, location de *mkokotonis* (charriot à marchandises). Ainsi, face à la versatilité du *chief* – et celle d'autres *big men* ayant un pouvoir de soutien ou de nuisance : le chef local de la police, le MCA<sup>63</sup>, les comités d'Anciens, etc. – la sécurité est une carte à jouer parmi d'autres. Si le *chief*, par exemple, joue sur ce registre et maintient sa confiance, l'activité sécuritaire sera mise en avant. Si, pour une raison ou une autre, cette activité décrédibilise le youthgroup (accusation d'inefficacité, de collusion avec les criminels), d'autres activités seront alors présentées comme le cœur du métier. Autre possibilité : le groupe disparaîtra pour réapparaître sous un autre nom. Cette capacité de louvoisement, de navigation dans un paysage incertain, peut être assimilée à de la débrouillardise : une qualité qui porte mal son nom, celle-ci consistant, dans la plupart des cas, à entretenir le brouillard sur ses propres activités, plutôt qu'à le dissiper.

Au quotidien, le monde des jeunes membres des youthgroups est le monde de la rue : le monde *shoro shoro*. En sheng, l'expression *shoro shoro* revêt plusieurs significations suivant le contexte. Elle désigne principalement les petites ruelles en terre, qui servent de raccourcis entre les rares axes bitumés du bidonville (voir Figure 25 ci-dessous) Ainsi, pour le voleur, pour le gangster, le *shoro shoro* est le labyrinthe salvateur : celui qui permet de se faufiler, de se fondre dans le paysage et de semer ses poursuivants (voir Figure 26). Autre signification intéressante, le *shoro* désigne le « cauchemar » : celui des ruelles boueuses, sinueuses, où le visiteur s'embourbe et se perd. Il faut être du quartier pour pratiquer le *shoro*. Ce monde-là est celui de la carrière

---

<sup>63</sup> Member of the County Assembly : représentant élu à la chambre du comté.



criminelle passée (ou imaginée) : un réseau de caches (d'armes, de drogues, de butin), et de repaires confidentiels (bars où l'on fume des *bangs*, où l'on boit de la *shang'aa*), de lieux nostalgiques évoquant la « carrière du gang » – la géographie souterraine, invisible, du bandit. Une autre expression sheng désigne ces ruelles du *shoro* : les “*panya routes*”, littéralement, “les routes des rats” ; les gangsters s'identifiant à la condition « zigzagante » des rongeurs – une vie de fuite permanente, en se faufilant entre les interstices. Pour les jeunes des youthgroups, pourtant, le monde quotidien de la rue ne se limite pas à la facette des ruelles *shoro shoro*. Une autre facette se constitue en miroir : la rue bitumée, visible, où le groupe tient sa “*base*”. La *base* d'un youthgroup est une sorte de « pignon sur rue », accordée ou tolérée par le *chief* : un petit parking avec car-wash, l'espace autour d'une citerne, un bureau, les alentours des toilettes publiques. Cette base est généralement située sur un axe de passage fréquenté, et permet au groupe d'acquérir à la fois une visibilité et une respectabilité. La Figure 27 ci-dessous, représente la base du Labour Youthgroup dans le quartier D.C. à Makina, Kibera. L'emplacement est marqué par une citerne, ornée d'inscriptions de prestige, rappelant le protecteur du groupe : “*Once again donated by Fidel Castro Odinga*” (le fils du leader d'opposition Raila Odinga, aujourd'hui décédé), puis : “*If God is with us: who can be against us [?] Labour together we can make it.*” Si la facette du *shoro* doit rester invisible, celle de la base doit au contraire être marquée, territorialisée par des signes de présence. Il faut « tenir » sa base par la posture des corps, un jeu de regards adressés au visiteur, des graffitis, des références au *big man* protecteur, des inscriptions guerrières sur les murs.



Figure 25: Une ruelle *shoro shoro* dans le village de Kianda. Source : JBL, avril 2015.



Figure 26 : Des jeunes du Bukhungu Youthgroup dans le *shoro* de Makina. Leur présence collective à certains endroits précis du shoro est régulière, mais imprévisible et fugace. Source : "Mr President", avril 2015.



Figure 27 : La base du Labour Youthgroup dans le quartier D.C. à Makina, Kibera. Source : JBL, mai 2016.

À Kibera, le monde des youthgroups est ainsi un monde à double-face : celui de la rue bitumée et de la ruelle sinueuse, de la base et du *shoro*, de la lumière et de l'ombre, du territoire

« tenu » et des chemins de fuite, matérialisant tour à tour, dans l'espace du quotidien, des imaginaires ambivalents.

### 3. Les femmes du Power Women Group

J'ai enquêté sur un deuxième monde à Kibera, plus restreint que le précédent. Celui-ci se forme autour de sept femmes, âgées de 40 à 50 ans environ, et rassemblées au sein d'un groupe d'*empowerment* baptisé Power Women Group, situé sur les franges de Kibera, dans le quartier d'Olympic. Son étendue « physique » se limite à une pièce : l'unique pièce à vivre de la grande bâtisse bleue du Power Women Group, qui constitue, du matin au soir, le lieu de vie et de sociabilité de ses membres.

Les sept femmes du Power Women Group sont toutes séropositives, et la majorité d'entre elles sont sans mari : soit parce que celui-ci est décédé, soit parce qu'il a fui le foyer familial, soit parce qu'elles-mêmes ont choisi de partir pour ne pas l'infecter. Ces femmes se sont rencontrées en 2005 à l'occasion d'un groupe de soutien pour les personnes atteintes du VIH (Lea Toto Program), puis elles ont décidé de fonder leur propre groupe, Power Women Group (PWG). En 2009, elles ont racheté avec l'aide d'une ONG une grande bâtisse en tôle – une ancienne église évangélique d'Olympic – qu'elles ont entièrement réaménagée pour s'y installer. L'objectif du Power Women Group peut se résumer ainsi : créer un lieu de sociabilité et d'entraide pour aider ses membres à vivre de manière digne et autonome. Les femmes du Power Women Group se rassemblent chaque jour, de 8 heures à 18 heures, afin de subvenir aux besoins financiers du groupe : atelier et cours de couture, confection de bijoux en perles (*beadwork*), salon de coiffure, vente de boissons et garde d'enfants (pour les mères du bidonville, dont certaines sont femmes de ménage, ou... *security guards* dans les quartiers ouest). Parallèlement, le groupe se réunit en début et en fin de journée pour des temps de prière et de partage, presque toujours autour d'un *jiko* sur lequel bouillonne une marmite de thé.

Ce monde, disons-le d'emblée, n'a pas le même statut que les précédents au sein de mon dispositif de recherche. Les femmes du Power Women Group ne sont pas, à proprement parler, des « veilles », dans la mesure où elles ne se revendiquent pas d'une activité sécuritaire au quotidien. À l'origine, en février 2015, je me suis intéressé au monde du Power Women Group

pour une raison simple : je souhaitais acquérir une première vision des réalités quotidiennes de la vie à Kibera. Les temps de partage, chaque jour, au cours desquels telle ou telle membre faisait part aux autres de ses soucis de la journée, m'ont semblé être d'une richesse assez rare pour ne pas être laissés de côté, quand bien même ce monde ne faisait pas partie de mes axes de recherche. Peu à peu, cependant, je me suis rendu compte que celui-ci me permettait d'apporter un contrepoint important à mes autres mondes de terrain, et notamment à celui des youthgroups de Kibera. Il me laissait entrevoir un monde de l' « intérieur domestique » et de l'immobilité quotidienne, quand celui des youthgroups était celui de la mobilité et de l'extérieur, au cœur des ruelles du *shoro* ; un monde aussi exclusivement féminin que celui des youthgroups était masculin ; un monde, enfin des petites vicissitudes du quotidien, quand celui qui m'était conté au sein des youthgroups était celui des « faits d'armes » et des grands événements mis en récit (un ancien gangster ne raconte pas qu'il lessive son linge ou qu'il lui manque 50 shillings pour acheter du charbon...)



Figure 28 : Trois membres du Power Women Group, prenant le soleil devant la grande bâtisse bleue.  
Source : JBL, avril 2017.

Ce monde du Power Women Group, aussi réduit soit-il, s'est progressivement constitué *en miroir* de mes autres mondes de terrain, au sens où il éclairait tous les autres, et que les autres l'éclairaient. D'une part, il m'a permis – je l'ai écrit plus haut – de recontextualiser ces « épopées individuelles » que les membres des youthgroups me livraient généralement à la première personne du singulier. Les récits des femmes du PWG, elles-mêmes mères et grand-mères de jeunes partis

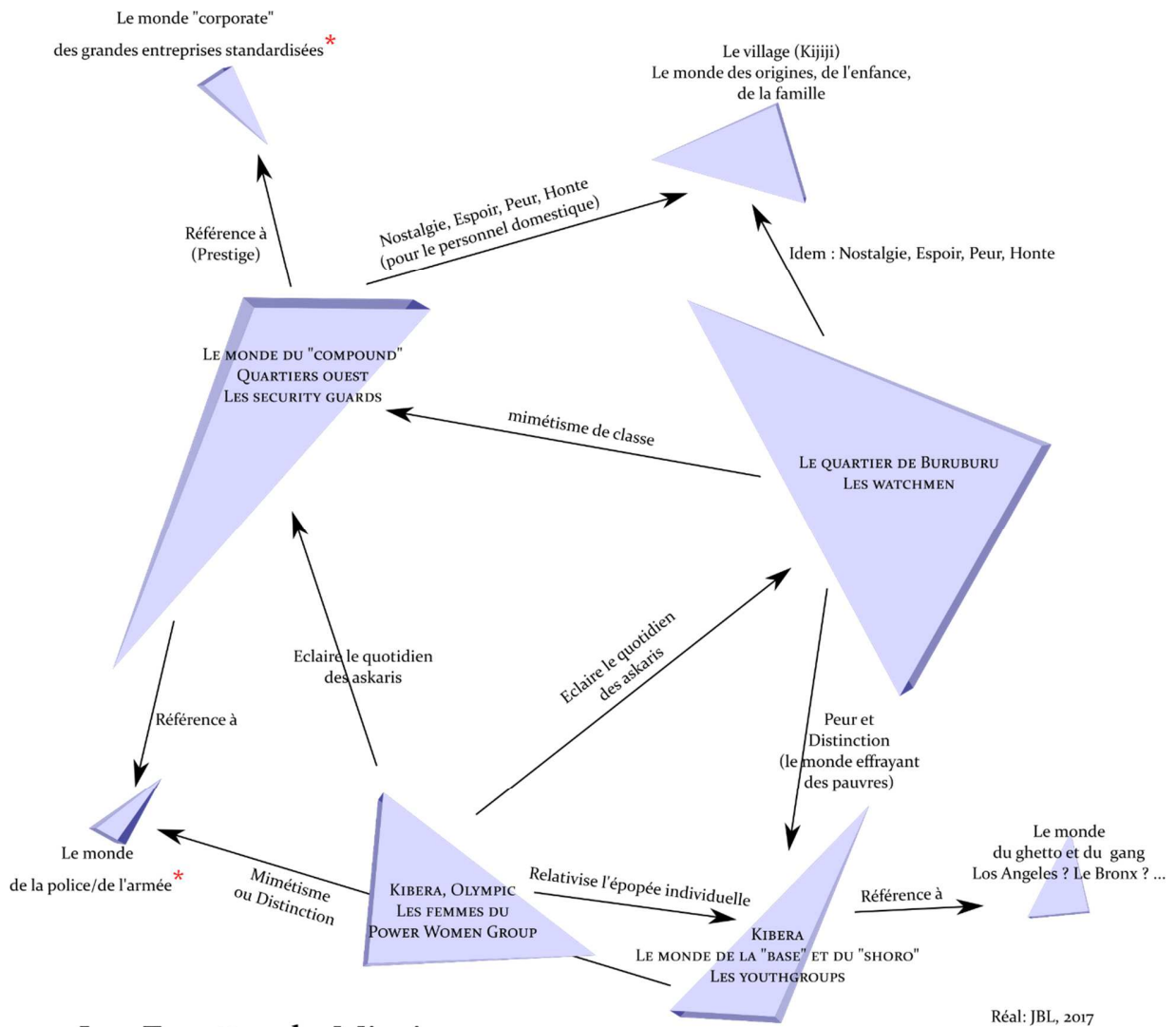


au sein de youthgroups m'ont par exemple laissé entrevoir la dimension collective, familiale de ce type de trajectoire – en termes financiers, en termes de temps, de soucis quotidiens –, le « gangster », quoi qu'il en dise, ne cheminant pas seul sur son chemin de croix. D'autre part, un aperçu des vicissitudes quotidiennes de ces femmes m'a permis de mieux comprendre les réalités pratiques de « l'habiter » à Kibera, et dans un bidonville en général : les jalousies de voisinage, l'entraide, le donnant-donnant, l'économie collective de l'urgence, les craintes liées à la sorcellerie, l'expérience régulière de la mort, l'anxiété face à l'arrivée de la saison des pluies, etc. Une première approche de ces réalités m'a servi à « mettre de la substance » derrière les mots que d'autres interlocuteurs me confiaient, par exemple, ceux des askaris, eux-mêmes résidents au sein des bidonvilles de Nairobi.

Aussi ne faut-il pas s'y tromper quant à la présence des femmes du Power Women Group au sein de mes mondes de terrain. Ce monde, aux côtés des trois autres, vise à être *éclairant*, plutôt que d'être lui-même *éclairé*. Au cours de ma réflexion, il apparaît sous formes d'éclats ponctuels qui me permettent de préciser, sous un autre angle, les conditions de vie des veilleurs.

### ***Coda : Les facettes du miroir***

Au terme de ce panorama, le schéma ci-dessous propose de récapituler les différents jeux de lumière entre les facettes du miroir (Figure 29). Présentant mes quatre mondes principaux de terrain, il se ménage des « lignes de fuite » : des ouvertures vers d'autres mondes, une infinité de mondes possibles. De ma perspective, l'exploration de ces mondes « lointains », sur lesquels je n'ai pas (ou peu) enquêté, – soit parce que je n'ai pas eu le temps, soit parce qu'ils m'étaient inaccessibles, soit parce que leur pertinence ne m'est pas venue à l'esprit – me semblerait aujourd'hui essentielle pour comprendre plus profondément les logiques de la vie des veilleurs.



## Les Facettes du Miroir

Légende :

LES FEMMES DU POWER WOMEN GROUP      Monde principal enquêté

Le monde de la police/de l'armée\*      Monde complémentaire : incursions ponctuelles

Le village (kijiji)      Monde "lointain" : non-enquêté

Figure 29 : Les Facettes du Miroir. Schéma récapitulatif des "mondes de terrain" à Nairobi.

## II. Du mimétisme comme méthode

Deux raisons ont rapidement orienté mon choix d'adopter une méthodologie qualitative. La première, la plus évidente, se donne en creux : sur mon terrain, les données chiffrées sont rares, souvent peu fiables (cf. chapitre I) et difficiles d'accès, notamment auprès d'un monde de la sécurité déployant une culture du secret autour de ses activités. La seconde raison touche davantage au cœur de mon projet de recherche : celui de *qualifier* – au sens littéral du terme – les formes de vie des veilleurs ; en d'autres termes, tenter de donner une consistance empirique à une intuition théorique : celle de l'existence d'une forme de vie dans l'abandon. En cela, je m'inscris dans ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan appelle un « constructionnisme réaliste » (2008, 10) : ce procédé qui consiste à construire intuitivement une réalité théorique – qui n'existe pas, ou pas encore dans le monde empirique –, puis à chercher à lui donner du corps, de la consistance au sein du réel observable. Aussi cette méthode procède-t-elle d'abord d'une « imagination anthropologique » (p. 22) : j'imagine avec rigueur qu'à Nairobi, les dispositifs de sécurité forment des vies abandonnées, des *vies en veille*. Seulement, cette imagination n'est pas tout : ce qui n'est encore qu'une armature nue doit peu à peu se revêtir avec souplesse de l'épaisseur des observations de terrain.

Le fait d'enquêter sur une collection de monde distincts a une conséquence : on n'entre pas dans ces mondes par la même porte, on n'y est pas perçus de la même façon, les autres n'y attendent pas la même chose de vous. Aussi, la nécessité de construire une méthodologie contextuelle, « bricolée » de part en part, m'est très tôt apparue comme une évidence.

Le « bricolage » méthodologique, que j'emprunte en partie à Claude Lévi-Strauss (1962), renvoie ici à deux postures complémentaires. La première consiste non pas à subordonner son projet à l'obtention de tel ou tel matériau, mais à organiser celui-ci *en fonction* de ce qui existe déjà, ou de ce qu'il est possible de faire. Le bricoleur œuvre toujours à partir de données préconstruites (non vérifiables), d'angles morts (non atteignables), de fragments (non fiables), autant d'objets auxquels il faut pourtant donner un sens. C'est à partir de ces « résidus et [ces] débris d'évènements » (Lévi-Strauss 1962, 32), ce matériau de seconde, voire de troisième main, que le bricoleur se pose une première question de principe : « qu'est-ce qu'il est possible de faire ? » C'est en réponse à cette première interrogation que se dessine peu à peu, comme une

quasi-nécessité, la seconde posture du bricoleur : au quotidien, être en mesure de proposer des procédés adaptatifs en fonction des contextes. Cette seconde posture renvoie à une attitude d'ajustement, d'adaptation, de « petites ruses » trouvées au jour-le-jour, permettant, d'une part de se rendre acceptable auprès de ses enquêtés, d'autre part de se rendre à soi-même le terrain intelligible. C'est un effort de rapiécage, du « faire avec », ou pour être exact, du « faire sans » : sur le terrain, il faut bien le dire, on n'a jamais la pièce adéquate (le bon contact, la carte de recherche, les piles de l'enregistreur, etc.) Par définition, cette attitude est nécessairement changeante. Si à présent, je tente de poser un regard rétrospectif sur mes enquêtes de terrain, je ne peux m'empêcher de leur trouver un fil directeur : mon attitude ethnographique a souvent consisté à imiter mes interlocuteurs. Seules les raisons ont différé : soit pour me faire une idée de leurs vies quotidiennes (ressentir le rythme d'une nuit de travail, la pénibilité de telle ou telle tâche, l'ennui de l'attente, etc.), soit parce qu'il me fallait moi-même, pour être crédible, croire et reproduire le discours que l'on m'avait tenu. En somme, j'ai souvent reproduit ce que j'ai observé, et répété ce qu'on m'a raconté. J'ai été tour à tour l'élève à qui l'on apprend, le maladroit dont on se moque, le crédule, parfois même, on le verra, le colporteur de rumeurs. Par cette posture, je n'ai jamais cherché à produire chez mes interlocuteurs l'illusion que je n'étais pas là (me fondre dans le paysage), mais à conforter le sentiment qu'ils restaient maîtres de la place qu'ils m'accordaient.

## A. Choisir son camp

### 1. Le « petit Blanc qui parle aux gardiens »

#### **Carnet de terrain n° 8 – La vie de *compound* à Viraj Villa, Kilimani – février 2015.**

En février 2015, je loue une chambre en colocation dans le *compound* Viraj Villa, à la frontière entre les quartiers de Kilimani et Kileleswha ( voir Figure 17 ci-dessus) Au sein du *compound*, personne ne semble s'étonner de ma présence : après tout, c'est typiquement dans ce genre de résidence qu'un Blanc de mon âge finit par atterrir sitôt qu'il cherche un logement à Nairobi. Je suis donc hébergé chez Ania et Elena, deux Kenyanes d'une trentaine d'années, qui louent régulièrement la troisième chambre de leur appartement – ce supplément de revenu leur permettant d'habiter les quartiers ouest, aux prix plus élevés. Au bout de quelques jours, je sympathise avec les deux gardiens de nuit, Joshua et John, à la porte du *compound*. Le soir, en rentrant, je reste quelques minutes à



discuter avec eux, je leur donne des cigarettes et des *mandazis* (beignets) que je viens d'acheter au marché. Il se passe très peu de temps avant qu'Ania me fasse une remarque, un soir, d'un air amusé : *"So, you talk with the askaris ?"* Elle rajoute que des voisins m'ont vu souvent en bas, passer du temps avec Joshua et John. Sa réaction, qu'elle formule plusieurs fois sous formes d'allusions diverses, est assez ambivalente : d'un côté, elle a l'air de trouver cela « bizarre », de l'autre, elle insiste sur le fait qu'« après tout, c'est une bonne chose », qu'elle aussi, celui lui arrive de s'arrêter à la porte, et de plaisanter avec eux (John est luo, comme elle), et de leur donner *"fifty bob"*<sup>64</sup> pour s'acheter du thé. Le « bizarre », en somme, n'est pas tant dans le geste que dans sa répétition : « pourquoi diable parle-t-il aux gardiens, tous les jours ? » Durant le mois qui s'écoule, je suis donc très vite identifié par mes hôtes et l'ensemble du voisinage comme « le petit Blanc qui parle aux gardiens »

Au terme du mois de février, je pars habiter deux mois et demi à Kibera. C'est à mon retour que la « bizarrerie » amusante va peu à peu se cristalliser, pour Ania du moins, sous une forme suspicieuse. Un épisode est à l'origine de ce renversement : un soir, je rentre vers huit heures, et je trouve John assis sur une chaise, se tenant le bras serré dans un bandage de fortune. Il a l'air fiévreux. Il me raconte que sur le chemin du retour (le matin même, vers 6 heures, donc), son *matatu* s'est fait attaquer par des braqueurs. Dans l'agitation, l'un des agresseurs a claqué la porte coulissante du mini-van sur son bras, d'où la blessure. Pendant la journée, il n'a pris que du panadol (du paracétamol), puis est revenu le soir même, pour tenir son poste. Sans réfléchir, je lui propose de monter à la maison se réchauffer et désinfecter sa blessure – invitation que j'ai tôt fait de nuancer : après tout, je ne suis pas chez moi, il me faut demander la permission à mes hôtes. En haut, la réponse d'Ania est catégorique : hors de question qu'un gardien pénètre dans l'appartement. Il va repérer tous les objets de valeur dans la maison, et il reviendra pour les voler. Embarrassé – à l'évidence, j'ai promis un peu vite –, je décide de cuisiner un repas chaud à John. Je commence à faire cuire une omelette, et Ania tourne, moqueuse, autour de moi. Manifestement, elle a quelque chose en tête. Au bout d'un moment, elle finit par me demander : *"J-B, are you gay ?"* Je me retourne, et je lui réponds : *"No, why are you asking me this ?"* Ania reprend, d'un ton résolu : *"Because you cook for a man."* Passé un moment (entretemps je suis descendu avec l'omelette), elle change de registre : *"Or maybe you want to steal from me ?"* Plusieurs jours après l'évènement, elle poursuit ce qui devient une plaisanterie entre nous : *"J-B the little robber..."*

Carnet de terrain 8 : La vie de *compound* à Viraj Villa, Kilimani. Février 2015.

---

<sup>64</sup> 50 shillings kenyans, soit 42 centimes d'euro : une somme que l'on donne en pourboire à un serveur, un gardien, ou un travailleur domestique.

Cette première anecdote de terrain permet de tirer quelques explications sur les nécessités qui m'ont conduit à adopter un positionnement particulier vis-à-vis des gardiens, tant les *security guards* des quartiers ouest, que les *watchmen* de Buruburu. Pour cela, partons de la réaction d'Ania, telle qu'elle apparaît lors de la scène de la cuisine. Pour Ania, le fait est relativement simple : mon comportement vis-à-vis des gardiens, que celui-ci soit volontaire ou non, est contraire aux usages. En bref, il y a là bel et bien le début d'un petit scandale<sup>65</sup> : en agissant de la sorte, je ne suis pas à ma place, je me comporte de façon contraire à l'ethos des résidents. Le registre explicatif du scandale, ensuite, importe peu : si scandale il y a, effectivement, il doit être sexuel (je veux coucher avec le gardien), ou financier (je suis de mèche avec le gardien pour voler les biens d'Ania). Ces registres sont trop rudimentaires pour qu'Ania elle-même en soit convaincue ; d'ailleurs, ils sont, pour l'un des deux au moins, suggérés sous le voile de la plaisanterie. L'essentiel est ailleurs : 1) Je ne joue pas la partition qu'il m'est implicitement demandé de jouer. 2) Elle n'est pas la seule à l'avoir remarqué (lors de sa première remarque, elle ne parle pas en son nom, mais se fait la porte-parole du voisinage : « Des voisins t'ont vu parler au gardien ») 3) Entre ce que le voisinage pense de moi et ce que le voisinage pense d'elle-même, il n'y a qu'un pas, dont elle craint qu'il puisse être franchi (le « scandaleux », après tout, habitant sous son propre toit).

Une des façons d'éclaircir cette situation serait de lire le positionnement d'Ania, celui des voisins, et celui qu'implicitement, on me demande de tenir, comme un « jeu en équipes », tel que Goffman le définit dans la *Mise en scène de la vie quotidienne* (1973, chap. 2). Goffman prend l'exemple, parmi d'autres, d'une jeune fille qui, au cours d'une soirée, « se montre manifestement peu farouche » (p. 85) à l'égard des garçons. Elle sera alors maintenue à l'écart par les autres filles, puisque son comportement tend à saper l'effort collectif consistant à se définir comme des « récompenses [...] difficiles à obtenir »<sup>66</sup> (p. 85). Dans ce cas, la jeune fille fait scandale bien au-delà d'elle-même, au sens où elle met en danger la représentation de toutes les autres. Pour Goffman, donc, une équipe désigne « tout ensemble de personnes coopérant à la mise en scène d'une routine particulière » (p. 81). Les équipes ne sont pas des ensembles explicites, organisés et identifiés : dans la vie quotidienne, elles sont constituées par des personnes dont *il va de soi*

---

<sup>65</sup> Scandale de basse-cour, mais scandale quand même : un comportement qui contrevient suffisamment aux usages pour qu'on en parle.

<sup>66</sup> L'exemple, il est vrai, commence à dater... Disons qu'il est aussi clair qu'il est rétrograde.

qu'elles ont un intérêt à participer à une dramaturgie commune. Ces équipes varient en fonction des situations : deux médecins se retrouvant par hasard dans un dîner vont occasionnellement « faire équipe » afin de représenter l'« image du médecin » vis-à-vis du reste des convives. De même, des jeunes filles à une fête font implicitement « équipe », au sens où la partition jouée par l'une d'entre elles engagera la crédibilité de toutes. Les équipiers sont ainsi interdépendants les uns des autres, chacun concourant à l'entretien (ou la faillite) de la représentation collective donnée. La réaction d'Ania envers mon comportement, et à travers elle, celle de tout le voisinage, semble être la conséquence d'un jeu en équipes. Ce qui dérange, en somme, ce n'est pas le fait que je parle moi-même – à titre individuel – aux gardiens, mais que, par mon comportement, je décrédibilise la dramaturgie collective selon laquelle l'« équipe des résidents » doit se tenir à distance du personnel domestique. Pour Ania, la situation est même doublement embarrassante : non seulement je la décrédibilise *avec* le voisinage auprès des gardiens, mais également *auprès* du voisinage – elle-même faisant partie d'une sous-équipe coupable : l'appartement dont est issu le fautif. Que me reproche-t-on, au juste ? Assurément, d'entretenir un registre de familiarité avec les gardiens qu'un résident n'est pas tenu d'entretenir. De même, de contrevenir aux règles d'usage qui prescrivent à chacun des places définies : les parties extérieures aux gardiens ; l'intérieur des appartements aux résidents. Je n'ai pas à faire pénétrer un gardien au sein d'un appartement, fût-il le mien. Plus grave encore, semble-t-il, est l'indiscrétion à laquelle je me livre : en parlant régulièrement aux gardiens, je « fais parler les murs », en d'autres termes, je suis susceptible d'apprendre toutes les petites histoires intimes du *compound* dont les gardiens ont été témoins. Paradoxalement, en sortant de l'équipe des « résidents », je pénètre par effraction dans son intimité. Un indice de ce soupçon m'a été donné par Elizabeth S., une résidente de Viraj Villa d'une cinquantaine d'années, qui a pour habitude de se tresser les cheveux dans la cage d'escalier. Régulièrement, nous discutons lors de mon passage. Un jour, elle évoque l'histoire d'un jeune homme de la résidence, résident dans l'immeuble d'en face, et qui manifestement présente des troubles psychiatriques. Elle m'apprend qu'il y a quelques mois, il a essayé de sauter du balcon de son immeuble, et que les askaris ont accouru pour placer des matelas au sol. Face à ma surprise, elle me demande : “*That friend of you, he didn't tell you ? This... nini*<sup>67</sup>, *that askari of you, he didn't*

---

<sup>67</sup> Interjection en swahili, signifiant « quoi », courant lorsque l'on cherche ses mots : « Ce quoi... cet askari...etc ».

*tell you ?*” Ainsi, « mon askari » m’aurait mis au courant d’un épisode datant d’il y a quelques mois, et qui a agité la vie du *compound*.

Aussi, j’ai dû très vite tirer les conséquences méthodologiques de mon « enrôlement », malgré moi, au sein d’une équipe. Lorsque l’on enquête au sein d’un espace clos, sous la surveillance de tous, auprès d’askaris dont l’acceptabilité se cristallise autour de la question intériorité-extériorité, il n’y a assurément pas de place pour le « ni-dedans, ni-dehors ». Soit j’y suis (du côté des gardiens, du personnel domestique, au risque de susciter la méfiance), soit je n’y suis pas (auquel cas, je n’ai aucune raison de leur parler plus que d’usage). Bien entendu, j’ai choisi la première alternative.

## 2. L’ « attente » comme « art-de-faire du terrain » (Buire 2012)

J’ai donc décidé d’abandonner l’observation quotidienne de ma position de résident pour cette fois enquêter de façon ponctuelle aux portes des différentes résidences. Agissant ainsi, l’objectif principal était d’éviter de se faire prendre au sein du jeu de relations propre à telle ou telle résidence. J’ai privilégié les heures « de travail » de la journée (10 heures – 18 heures), afin d’augmenter mes chances de ne pas croiser les résidents. Si je ne les ai pas spécialement évités, je n’ai pas cherché non plus à nouer des relations privilégiées avec eux, notamment dans les résidences où je me concentrais sur les askaris (*security guards* ou *watchmen*). Réciproquement, lorsque j’ai voulu les interviewer de façon ponctuelle, notamment à domicile, je n’ai pas cherché à enquêter les askaris de leurs propres résidences. L’enjeu de ce cloisonnement semble assez évident : pour un askari, me voir parler avec ses patrons induit nécessairement de la suspicion (est-il en train de leur raconter que je me plains d’eux ?) ; et inversement pour un résident me surprenant en train d’interviewer un askari (que cherche donc cet inconnu à savoir sur *mon* gardien ?).

Dans cet effort de louvoiement, la disposition des lieux a souvent été une ressource utile. Dans les *compounds* de Kilimani et Kileleshwa, souvent plus exigus, j’ai régulièrement mené des entretiens à l’intérieur des guérites des *security guards* ; ainsi, je pouvais facilement baisser la tête au passage d’une voiture. Dans les *compounds* de Buru, il est plus aisé de s’abriter des regards : derrière un massif de plantes, derrière le local des poubelles, ou même au détour d’une rue voisine, à la table d’une petite cantine : les *watchmen* – je l’ai dit plus haut – sont plus libres de leurs

déplacements que les *security guards* des quartiers Ouest. J’ai donc mené une série d’entretiens semi-directifs auprès de ces deux populations, dans des proportions détaillées dans le Tableau 3 ci-dessous (pour la liste exhaustive des entretiens, voir en annexe). Pour environ la moitié d’entre eux – en fonction de l’accord passé avec mes interlocuteurs – ces entretiens ont été enregistrés, puis intégralement retranscrits. Je les ai ensuite codés sur Sonal, un logiciel de traitement de l’information qualitative. Ce codage consiste à séquencer un entretien, et à attribuer des repères thématiques (*tags*) sur chacune des séquences. De mon point de vue, ce séquençage thématique a un avantage et un inconvénient. D’une part, celui-ci permet à l’évidence une navigation extrêmement efficace au sein du corpus d’entretien. En sélectionnant un thème, l’utilisateur dispose très rapidement de l’ensemble des séquences qui s’y rapportent. D’autre part, il ne faut pas perdre de vue que ce séquençage thématique est l’œuvre du codeur, et non une qualité intrinsèque des entretiens. Ainsi, les récurrences thématiques observées – par exemple, dans mon cas : “Violence”, “Problématiques familiales”, “Pauvreté” – peuvent vite constituer des filtres déformants pour l’observateur, celui-ci oubliant peu à peu qu’il les a lui-même construites.

<b>KILIMANI et KILELESHWA</b>	Population principale	<i>Security Guards</i>	29
	Entretiens complémentaires	Résidents	2
		Travailleurs domestiques	4
		<i>Managers</i> de PSC	5
		Officiers d’intervention	4
<b>BURUBURU</b>	Population principale	<i>Watchmen</i>	20
	Entretiens complémentaires	Résidents	4 (dont 1 <i>chairman</i> de <i>court committee</i> )
		Travailleurs domestiques	1
		Superviseurs à moto	1

Tableau 3 : Tableau récapitulatif des entretiens menés dans les quartiers ouest et à Buruburu.

Pour être sincère, je n'ai pas interrogé la validité de la méthode « par entretiens » avant de devoir m'y confronter en situation, auprès des askaris. Je ne savais même pas véritablement ce qu'était ou devait être un entretien, ou pire : je croyais trop bien le savoir. L'entretien fait partie de ces méthodes trop confortablement installées dans le consensus des sciences sociales, au point de ne plus faire l'objet – pour nombre d'enquêteurs, dont je fais partie – d'un questionnement légitime. De fait, cette méthode me paraissait être la bonne, dès lors que j'essayais de me situer sur un « terrain qualitatif ». J'ai donc conduit des entretiens auprès des askaris, sur le mode du « parcours de vie ». Ces entretiens m'ont permis de collecter des données factuelles sur les conditions de travail et de vie des askaris : leurs horaires de travail, leurs temps de trajets, leurs moyens de transport, leurs sociabilités quotidiennes, leurs relations avec les résidents, leur budget mensuel, les quartiers où ils habitaient, les lieux d'où ils venaient, etc. J'ai pu recouper ces informations avec des entretiens plus ponctuels, auprès d'acteurs intervenant régulièrement dans la vie des askaris : des résidents (dont des chefs de *court committee*), des managers de Private Security Companies, d'autres travailleurs domestiques (intendants, femmes de ménage, etc.), des responsables d'associations de l'industrie de la sécurité privée. En revanche, en dehors de ces informations factuelles, les entretiens se sont montrés beaucoup moins satisfaisants. L'une des raisons, semble-t-il, réside dans le fait que pour nombre de mes interlocuteurs, « se raconter » – dire « je », et le situer au regard d'une trajectoire personnelle – n'est pas apparu comme un exercice allant de soi. Je n'en dis pas davantage ici : les difficultés de la méthode par entretiens, et la solution que j'ai tenté de mettre en œuvre pour les lever – la méthodologie poétique – fait l'objet du chapitre suivant.

Plus intéressante, peut-être, que l'énoncé lui-même, la situation d'énonciation de ces entretiens m'a livré des informations précieuses. Malgré moi, je me suis retrouvé dans la même situation que celle de mes interlocuteurs au quotidien : en situation d'*attente*. C'est en ce sens que mon « observation participante » a été d'un type un peu particulier : participer à *ne rien faire*, ou presque. Concrètement, que signifie cette attente sur le terrain ? Elle se présente selon deux faces. D'une part, l'attente est une disposition qui consiste à se rendre disponible pour quelque chose qui n'arrive pas. Lors de mes rencontres avec les askaris, nombre d'entre eux ont commencé par décliner, différer, entrecouper nos entretiens, car *quelque chose était sur le point d'arriver* (un

résident va bientôt rentrer, mon chef va peut-être passer<sup>68</sup>). J'attends quelques dizaines de minutes, je promets de repasser, je reviens, et cette chose n'arrive pas, n'en finit pas de ne pas arriver, de telle sorte que je me suis souvent fait cette réflexion : « on aurait eu le temps de le faire dix fois... » D'autre part, quand enfin nous nous décidons à commencer l'entretien, la chose enfin se décide à arriver : le résident effectivement rentre, le chef inévitablement passe. Cela peut être aussi de petits dérangements : se lever pour aller ouvrir la porte, saluer un résident qui flâne, veiller à ce qu'un enfant ne franchisse pas le portail. De même, lorsque les résidents nous surprennent, la versatilité de leurs consignes vient perturber la situation : « un entretien, d'accord, mais surtout ne vous asseyez pas sur les pelouses, n'enregistrez pas, restez au-dehors, ou bien à l'intérieur de la résidence, n'amenez pas de nourriture » (une façon évidente de marquer un pouvoir). Aujourd'hui, lorsque je réécoute ces entretiens, je prends la mesure des « pauses » sur la bande enregistrée, et ainsi des micro-dérangements qui émaillent les conversations. Ainsi, la posture d'attente, que je suis en situation d'imiter malgré moi (si mon interlocuteur attend, il faut bien que j'en fasse de même), se définit par cette double petite tragédie : être disponible quand il ne se passe rien, et se trouver systématiquement dérangé sitôt que l'on entreprend quelque chose.

Il y a une certaine performativité de l'attente : peu à peu, en prenant conscience que je n'avais pas mes recherches en main (les askaris me font attendre, ils annulent nos rendez-vous, me « posent des lapins », se déconcentrent sans cesse pendant l'entretien), j'ai pris conscience que mes interlocuteurs n'avaient pas, eux-mêmes, leur vie quotidienne entre leurs mains. Aussi me suis-je accommodé de cette situation d'attente, développant mes interventions à la manière de ce que Chloé Buire appelle des « arts-de-faire du terrain » (2012). Reprenant l'outillage conceptuel de Michel de Certeau (1990), Buire rappelle la nécessité, pour le chercheur sur le terrain, de développer « l'art et la manière de « saisir » l'occasion » (Certeau 1990 cité dans Buire 2012, 612) : être en mesure, au sein d'un champ de forces micro-local, d'improviser une partition en harmonie avec ses interlocuteurs – savoir prendre la parole au bon moment, se taire au bon moment, prendre des initiatives, saisir les enjeux du cadre de l'interaction, son *tempo* particulier, etc. (l'auteure reprend très justement la métaphore du *free jazz*). Cet art de l'improvisation ne signifie pas une « spontanéité naturelle », une « immédiateté quasi magique dans les interactions de terrain » (Buire 2012, 613) ; au contraire, il requiert de *connaître ses gammes*, en l'occurrence,

---

<sup>68</sup> Les *security guards*, on le verra, sont régulièrement contrôlés par des *supervisors* à moto.

pour le chercheur, la maîtrise de « la grammaire de son champ de recherches » (p. 614), nourrie de la sédimentation progressive de lectures théoriques et d'expériences empiriques. En ce qui concerne les askaris, cet « art-de-faire du terrain » consiste semble-t-il à prendre la mesure des nombreux moments d'inactivité, pour improviser des discussions à propos de ces « à-côtés » de l'action : pourquoi l'entretien n'aura-t-il pas lieu ? pourquoi mon interlocuteur est-il sans cesse dérangé quand il entreprend quelque chose ? par qui ? par quoi ? à quel rythme ces dérangements interviennent-ils ? que peut-il avoir en tête, quand, manifestement, il n'écoute plus mes questions ? En fin de compte, ces « à-côtés » de l'entretien se sont vraisemblablement révélés plus riches que les entretiens eux-mêmes, l'incertitude de leur conduite me renseignant directement sur l'incertitude de la vie des veilleurs. Aussi, Nancy Scheper-Hugues n'a-t-elle pas tout à fait tort lorsqu'elle définit le métier d'anthropologue (et par extension, celui de tout enquêteur en sciences sociales) comme un art de l'attente : *“this is not surprising, for watchful waiting is what all anthropologists are best-trained to do.”* (1995, 414).

## B. Creuser... mais pas trop

J'ai décrit, dans les lignes ci-dessus, mon effort de louvoisement, et mon échec relatif à me positionner dans un entre-deux entre les askaris et les résidents ; cette prise de conscience me conduisant peu à peu à devoir « choisir mon camp ». Je n'ai pas rencontré les mêmes difficultés auprès des youthgroups de Kibera. Habités à la figure du « chercheur » sillonnant le bidonville, leurs membres ne se sont jamais inquiétés ni de l'ambiguïté de ma position, ni d'une quelconque appartenance susceptible de les compromettre. Un autre positionnement « entre les lignes », en revanche, s'est révélé crucial. Celui-ci a moins porté sur la crédibilité de mon rôle, que sur la manière dont je recevais les récits qui m'étaient livrés. En d'autres termes, il s'agissait moins cette fois d'être « cru » (de me rendre crédible dans un rôle), que de montrer que « je croyais », que j'étais capable de croire, afin de ne pas faire perdre la face à mes interlocuteurs. L'équilibre de ce positionnement peut se résumer ainsi : n'être ni trop crédule, ni trop vérificateur.



## 1. Une photo et un fiasco

Commençons par cette expérience de terrain, en avril 2015 à Kibera, alors que je ne suis dans le bidonville que depuis quelques semaines :

### **Carnet de terrain n° 9 – « Photographier les Talibans » – avril-mai 2015.**

En 2015, je conduis un premier terrain exploratoire à Kibera, d'une durée de deux mois et demi (de mars à mi-mai). J'ai fait le choix d'y habiter, hébergé chez une famille d'amis résidant dans le village de Makina, au nord-est de Kibera. Mon travail consiste alors à identifier différents youthgroups, notamment en explorant leurs liens supposés avec différents gangs, dont chacun se revendique avec plus ou moins de distance. Vers la fin avril, cette première tâche me conduit à m'intéresser au youthgroup Makongeni, du nom d'un lieu-dit à Makina où le groupe a établi sa base, sous le patronage du *chief* de Makina ward. Lors d'un entretien précédent, le chef d'un autre youthgroup – les Gogo Boyz – m'avertit que les Makongeni n'en ont pas tout à fait fini avec le monde du gang : plusieurs de ses membres, paraît-il, sont encore investis au sein des Talibans, un gang connu pour ses braquages de *matatus* sur Ngong Road au début des années 2000. La diversion est assez classique, et je la retrouverai plusieurs fois au cours de mes entretiens (nous, nous sommes propres, va voir ailleurs : eux là-bas en revanche...). Plusieurs jours plus tard, j'évoque cette information avec mon « fixe » à Makina : Fauz, un Nubien d'une trentaine d'années, vendeur de khat sur Makina Road. Fauz fait plus que me confirmer l'information (qu'il soit, lui-même, proche du chef des Gogo Boyz, voilà un biais essentiel dont je ne dispose pas encore) : il la certifie, et m'assure même qu'il a des contacts avec des membres des Talibans. Il faut bien l'avouer : je suis très excité par la possibilité d'un premier contact avec un gang – une réalité qui, jusque-là, ne m'est pas apparue avec plus de substance que celle des mots.

Aussi, je passe les quelques jours suivants à monter en épingle mes espérances. Une porte s'est entrouverte : Fauz est en contact avec les Talibans, il va pouvoir m'introduire auprès d'eux. Je le presse de questions – sera-t-il possible de visiter leurs planques ? de voir leurs armes ? de planifier des entretiens ? de prendre des photos ? –, questions auxquelles Fauz répond toujours par une sorte d'acquiescement évasif, sa stratégie consistant généralement à ne rien me refuser sur le moment. Un jour, il vient me trouver chez moi, et m'informe qu'après négociations (sonnantes et trébuchantes, bien entendu), il m'a obtenu la visite d'une planque de drogue, mais sans la présence des Talibans. Pour voir ces derniers « en vrai », il faudra attendre encore un peu (et payer un peu plus). Quelques jours plus tard, Fauz me conduit donc à travers le *shoro* de Makina, jusqu'au seuil d'une cahute où

deux adolescents d'une quinzaine d'années nous attendent. En réalité (je l'apprendrai sur le chemin du retour), la planque n'est pas une planque : c'est une cahute quelconque, où l'on a amené des échantillons de cocaïne et d'héroïne pour me les montrer. D'après Fauz, cette marchandise fait partie d'une stratégie de reconversion : les Talibans délaissent progressivement les braquages (*carjacking*) pour le *deal* de drogue jusque sur les rives du lac Naivasha, haut-lieu de villégiature et de fête des couches aisées, à 80 kilomètres de Nairobi. Au terme de la visite, j'ai le droit de prendre des photos, à condition de ne pas cadrer les visages, ou des signes distinctifs du lieu. En voici une ci-dessous, comme preuve cette première « prise » :



Figure 30 : 30 grammes de cocaïne et 2 doses d'héroïne, dans une « planque » de Makina. Source : JBL, mai 2015.

Mes attentes ne s'arrêtent pas là. Je veux « épilucher les couches de l'oignon » : voir les armes des Talibans, et si possible, rencontrer certains de ses membres. Ma pression sur Fauz se cristallise autour de la question des armes : s'il a été possible de photographier la marchandise, pourquoi pas les armes des Talibans ? Je veux notamment voir les fameuses pétoires artisanales, réalisées à partir de bouts de tube soudés entre eux, et bourrés de poudre extraite de munitions volées (ou achetées) à la police. Fauz temporise, me fait attendre quelques jours de plus. Il finit par me dire que « ça va se faire », mais dans des conditions particulières : non seulement les Talibans ne seront pas là, mais... moi non plus ! Il me propose de prendre la photographie à ma place, dans une planque, et de me la rapporter. Faute d'autres alternatives, j'accepte le *deal* : Fauz part donc un après-midi avec l'un de

mes appareil-photos. Il revient quelques heures plus tard, accompagné d'un homme que je n'ai jamais vu. Dans une ruelle, à l'écart, l'homme me parle en swahili, très rapidement, et me pointe du doigt. Fauz me traduit à peu près ceci : « Il y a beaucoup d'armes dans la planque (plus que ce qui était escompté), il faut donc payer le double : 4000 shillings pour les photos<sup>69</sup> ». Je refuse : l'accord était de 2000, et je commence à douter de l'intérêt de ces photos. Face à ma réaction, l'homme commence à hausser le ton, il s'énerve, me dit qu'on ne peut plus arrêter les choses en l'état. Il me frappe sur la poitrine avec le doigt. Fauz tente de calmer le jeu : il me rend mon appareil, calme mon interlocuteur, et nous concluons que la séance photo n'aura pas lieu. La piste « Taliban » se referme.

Carnet de terrain 9 : Photographier les Talibans. Avril-mai 2015.

## 2. La superficialité comme relation de confiance

Aujourd'hui, alors que l'excitation du terrain est redescendue, je porte un regard mitigé sur cet évènement : disons que ma fierté est inversement proportionnelle à celle, sur le coup, d'avoir obtenu « mon petit trophée ». D'une part, tous ces efforts pour obtenir des preuves matérielles de l'existence des Talibans demeurent très pauvres du point de vue de l'intérêt scientifique. Ma première visite d'une « planque de drogue » s'apparente à une mise en scène complète : la planque n'est pas la planque habituelle, les adolescents qui nous introduisent sont probablement des entremetteurs de circonstance, et après tout, rien ne prouve que cette drogue soit en lien, de près ou de loin, avec le gang des Talibans. Rien, dans ce signe tangible, n'est un élément de vérification : ni de l'existence du gang, ni de son lien supposé avec le youthgroup Makongeni. De même, les armes que je m'apprêtais à photographier auraient très bien pu être – et auraient vraisemblablement été – n'importe quelles armes, disposées avec précaution pour satisfaire la curiosité d'un *Mzungu* un peu trop naïf. D'autre part, il faut bien le dire, cette petite expédition m'a fait prendre des risques, et en a fait prendre à Fauz : celui de négocier et de rentrer en conflit avec des interlocuteurs nerveux (qu'ils soient effectivement des Talibans ou pas), celui, aussi, de « me griller » auprès d'un groupe, voire d'un quartier. Ce « *fiasco* » – appelons-le par son nom – m'a cependant fait prendre conscience d'une impasse méthodologique : celle qui consiste à aller *vérifier* les dires de mes interlocuteurs – trouver des preuves matérielles, du visible, du tangible.

---

<sup>69</sup> Un peu moins de 40 euros.

Cette méthode vérificatrice, qu'au départ j'ai pris pour la bonne, est une profonde méprise de ce qui constitue le « tenu pour vrai » à Kibera. L'enjeu, résolument, se situe ailleurs : du côté de la parole.

a) *Être gangster comme être sorcier*

Dans ma tentative de compréhension du positionnement des youthgroups vis-à-vis des gangs, j'ai été récemment éclairé par une lecture : celle de l'ouvrage de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie dans le Bocage français : *Les mots, la mort, les sorts* (1977). Dans le Bocage, qu'observe-t-on, que recueille-t-on lorsque l'on se penche sur la sorcellerie ? Des individus qui se disent « pris » dans les sorts (être ensorcelé), d'autres qui prétendent pouvoir les en défaire (désensorceler), d'autres qui affirment en être revenus, d'autres encore qui « annoncent » qu'untel ou untel « a le sang fort » (ils prêtent à une tierce personne des vertus de sorciers... ou de désensorceleurs). Bref, la sorcellerie, écrit en substance J. Favret-Saada, c'est d'abord une question de mots. J'y vois un parallèle fort avec la relation qu'entretiennent les youthgroups au « gang ». À Kibera, je recueille la parole de mes interlocuteurs : certains me disent qu'ils « ont connu » le gang, d'autres m'affirment qu'untel ou untel « y est encore », plus rares sont ceux qui m'avouent en faire eux-mêmes encore partie (comme les « ensorcelés » qui, selon Favret-Saada, commencent toujours par se murer dans le silence). En somme, de mon point de vue d'observateur, le « gang » ne peut avoir d'autre substance que celle des mots. On pourrait pousser plus loin encore cette résonance entre le « gang » à Kibera et la sorcellerie dans le Bocage. Le fait d'être un gangster, comme celui d'être un sorcier, correspond dans les deux cas à un dédoublement diurne-nocturne. L'individu concerné présente généralement un double visage : celui d'un individu honnête le jour, auquel s'adjoint, en miroir, celui d'un individu mystérieux et malfaisant la nuit ; la nuit remplissant ici son rôle métaphorique d'élément occulteur de sens. Ainsi, Javier Brotto, chef du Zulu Youthgroup me confie sa stupéfaction lorsqu'il apprend la mort en 2005 de cinq de ses coéquipiers, tués par la police lors d'un braquage de *matatu* qui a mal tourné (le youthgroup Zulu, on le verra, se structure historiquement autour d'une équipe de football) :

*“We were with them, we were training them, we finished [the training session] with them, like daytime, but night, you never know what somebody is doing. You don't know his soul. Man, I tell you. At night, his soul may be different. How can you know that ?”* (entretien du 18 mars 2015).

Le « bon équipier » du jour est le « gangster » de la nuit, la coupure diurne-nocturne permettant ici de formaliser l'inexplicable : qu'une seule et même personne puisse incarner ces deux visages à la fois. « Le gang » appartient à cette forme de vérité qui, comme la sorcellerie, n'éclate au grand jour que lorsque celle-ci n'est précisément plus accessible : ses détenteurs ayant emporté le secret dans leurs tombes. D'autres similitudes existent entre le gang et la sorcellerie : à Kibera, des rumeurs de « cambriolages parfaits » où des objets disparaissent sans que les serrures ne sautent, des gangsters qui se volatilisent la nuit sitôt qu'ils franchissent le mur du cimetière de Karanja, le lieu des morts où personne n'ose les suivre...

*A posteriori*, l'analyse de Favret-Saada m'a aidé à préciser ce que je recherchais lorsque je m'efforçais de recueillir la parole de mes interlocuteurs. Aussi, imitant son positionnement, j'ai peu à peu fait glisser mon questionnement – non plus seulement : « Qu'est-ce qu'ils me *cachent* lorsqu'ils parlent de gang ? » (et qu'il faudrait vérifier, authentifier, solidifier par l'apport d'une preuve), mais « Qu'est-ce qu'ils cherchent à *mettre en forme* à l'occasion de ce discours ? »<sup>70</sup> Ce glissement est crucial du point de vue de l'enquête : la parole collectée n'est plus *vérifiable*, au sens où son exactitude s'établirait à l'aune d'un fait (est-il, oui ou non, ce qu'il prétend être ?) ; elle est en revanche *interprétable*, au sens où le simple fait d'avoir été prononcée – risquée, pourrait-on dire – est un élément signifiant en soi, qui dit quelque chose de son auteur. Le *vérifiable* se fonde sur une « illusion réaliste » (il existe un réel de référence, qui serait vérifiable), tandis que l'*interprétable* se situerait plutôt du côté des « intelligibilités partageables » dont parle Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008, 9) : malgré le fait qu'on ne soit pas sûr (que les épisodes avancés existent, que mon interlocuteur est bien ce qu'il prétend être), *malgré tout*, une communication est possible entre lui et moi : « je te fais passer un message, dont la vérité se situe au-delà de l'incertitude des faits ». Que cherchent donc les jeunes des youthgroups à mettre en forme, lorsqu'ils se réfèrent au gang ? J'y reviendrai plus longuement au cours des chapitres suivants. Simplement, on le verra, la référence au gang permet de cristalliser dans le discours la conjugaison d'une place (je suis d'ici...), d'une histoire (...mais je reviens de loin), et d'un ethos (...donc je me comporte ainsi).

---

<sup>70</sup> Je paraphrase simplement J. Favret-Saada : « Aussi les folkloristes ne se demandent-ils jamais à propos des paysans : « Qu'est-ce qu'ils cherchent à mettre en forme à l'occasion d'une crise de sorcellerie ? » mais seulement « Qu'est-ce qu'ils nous cachent ? », se laissant prendre au leurre du « secret » [...] » (1977, 17)

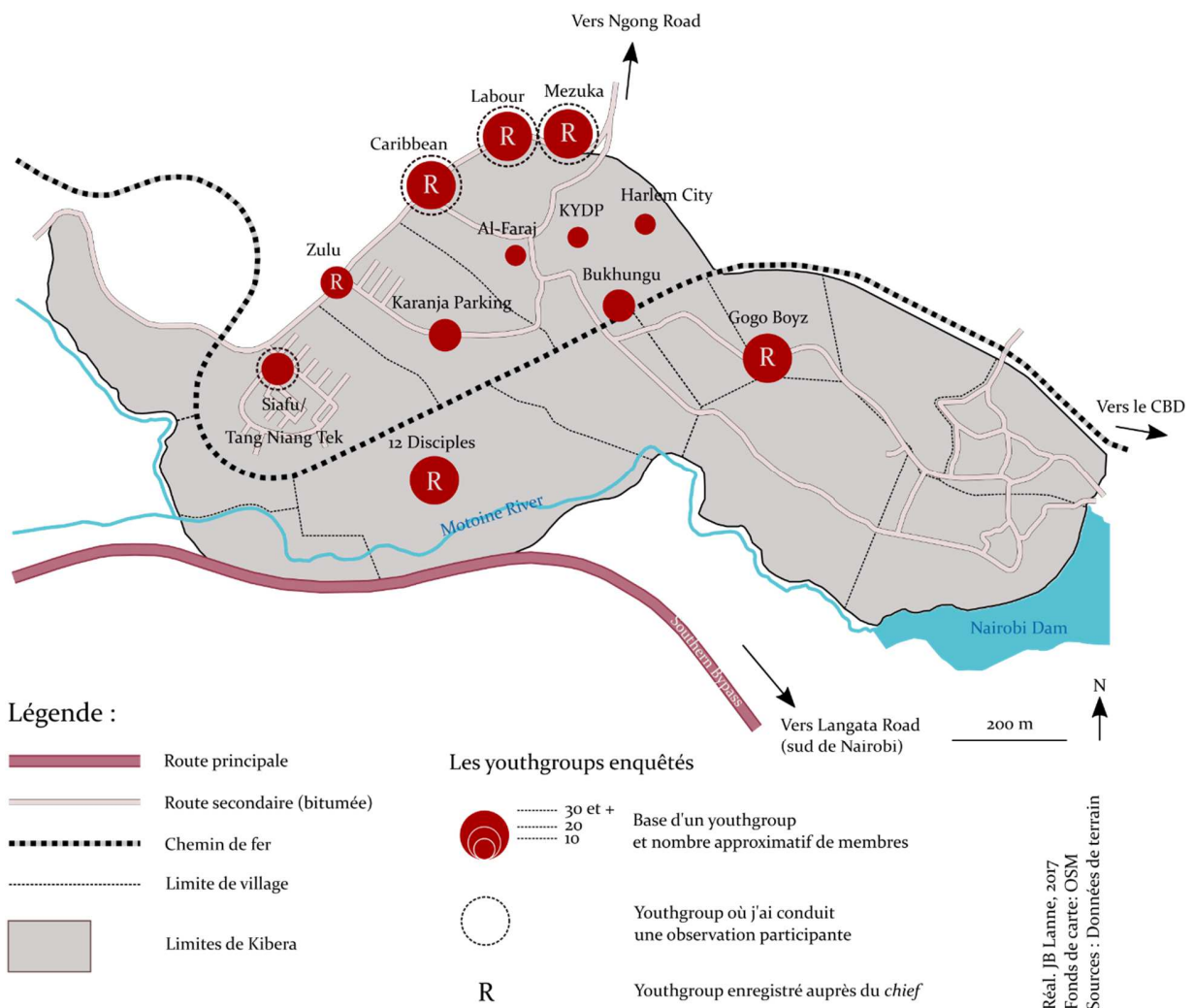
*b) Ni trop sceptique, ni trop crédule*

Cette formalisation de l'enjeu m'aide aujourd'hui à mieux comprendre pourquoi la méthode « par entretiens », qui a si peu fonctionné au sein de mes autres mondes, s'est révélée efficace auprès des youthgroups de Kibera. En pénétrant dans ce monde, je pénètre dans un collectif où la parole – la capacité à se raconter, mais aussi à raconter les autres – est au centre du jeu d'attribution des places. Aussi, passée la semaine de prise de contact avec un premier youthgroup – le Labour Youthgroup – je n'ai pas eu de difficulté à trouver mes enquêtés, ceux que je ne sollicitais pas directement venant généralement me trouver spontanément : « et la mienne ? tu ne veux pas écouter mon histoire ? ». L'effet « boule de neige » a fonctionné au-delà de mes espérances ; le prestige d'un chef de youthgroup (*chairman*) consistant généralement à me présenter à d'autres youthgroups, afin qu'à leur tour ils me livrent leurs récits... Ainsi je me suis peu à peu constitué un petit corpus de youthgroups, dont j'ai volontairement limité la taille, afin de ne pas m'éparpiller (voir Carte 8 et Tableau 4 ci-dessous). Pour quatre d'entre eux – Labour, Mezuka, Caribbean, Siafu/Tang Niang Tek – j'ai réalisé une observation participante, principalement aux alentours de leurs bases. De façon assidue, j'ai tenu à jour un carnet de terrain afin de noter de la façon la plus dense possible mes observations – y compris celles qui, sur le coup, me paraissaient peu dignes d'intérêt : conversations banales, plaisanteries, jeux collectifs, rumeurs, positions des corps, conflits entre les différents membres du groupe. L'usage de la photographie, en revanche, s'est avéré beaucoup plus compliqué, pour deux raisons. D'une part, celle-ci est généralement mal acceptée par la plupart de mes interlocuteurs, soit qu'ils n'aient effectivement pas envie d'être identifiés, soit qu'ils tiennent, conformément à leurs rôles de gangsters, à conserver une culture du secret autour de leurs activités. D'autre part, dans un espace urbain comme Kibera, la densité des regards est si forte qu'il est quasi-impossible de prendre une photographie « à la dérobée ».

En parallèle de mon carnet de terrain, j'ai donc réalisé un certain nombre d'entretiens biographiques, auprès des membres des youthgroups. Pour la plupart d'entre eux, ces entretiens se sont déroulés en retrait de la base du groupe, dans un endroit calme et à l'abri des oreilles indiscrètes (maisonnées, courées, terrains vagues, terrains de football). À de rares exceptions près, tous les entretiens ont été enregistrés et codés. Paradoxalement, l'un des avantages de l'enregistrement tient à la possibilité, toujours ouverte, de l'interrompre. À la fin de l'entretien, je mets en scène de façon ostentatoire la fin de l'enregistrement – je coupe effectivement

l'enregistreur –, afin de laisser à mon interlocuteur la possibilité de rajouter quelque chose. C'est généralement à ce moment précis, dans un second registre de parole, que mon interlocuteur prend le soin de me détailler des éléments cruciaux de son récit. Il faut parfois près d'une heure de banalités enregistrées pour saisir, en quelques minutes, de bouche à oreille, l'essentiel d'un entretien.

## Les youthgroups enquêtés à Kibera



Carte 8 : Les *youthgroups* enquêtés à Kibera.

NOM DU YOUTHGROUP	OBSERVATION PARTICIPANTE	NOMBRE D'ENTRETIENS
Labour	Oui	4
Mezuka	Oui	2
Caribbean	Oui	1
Al-Faraj	Non	1 (informel <sup>71</sup> )
Gogo Boyz	Non	2
Siafu/Tang Niang Tek	Oui	3 (informels)
Bukhungu	Non	1
Kenya Youth Development Program (KYDP)	Non	1
Harlem City	Non	1
12 Disciples	Non	2
Zulu	Non	1
Karanja Parking	Non	2

Tableau 4 : Liste des youthgroups enquêtés à Kibera.

Au cours des entretiens, j'ai essayé de me tenir à distance de deux positions. La première est celle du sceptique : celui qui ne croit pas, ou qui cherche à vérifier, soit en demandant confirmation auprès d'autres personnes, soit en cherchant à aller voir par lui-même (la piteuse expédition auprès des Talibans). En montrant à mon interlocuteur que je mets en doute son récit, je le menace dans son intégrité sociale et morale : je fragilise tout à la fois son histoire, la place qu'il occupe, et l'ethos qu'il me présente, conséquence directe de l'enjeu individuel soutenu par la narration. Aussi, en situation d'entretien, le lien de confiance ne s'établit pas *en profondeur*, mais par le maintien d'une superficialité : restons-en à ce qu'il me raconte. J'ai eu à plusieurs reprises confirmation de

---

<sup>71</sup> Informel signifie ici que j'ai eu l'occasion d'avoir une conversation filée, régulière, avec une personne, sans pour avoir défini au préalable une séance fixe d'entretien.



cet « ethos de l'auditeur » : pour s'intégrer au sein des youthgroups, il faut commencer par apprendre à écouter convenablement. Adullah Jumah, chef du Caribbean Youthgroup à Makina, évoque par exemple la superficialité de convenance qui régit les liens entre le youthgroup et la police locale :

*Once you don't... I think the only thing that breaks this relationship is when you attend to be investigating them deeply [les policiers]. You investigate them deeply. What has he been doing ? Where did he go ? It breaks the relationship. I know you, so, there is no need to learn more or much about you. Now that I know you, I will ask questions to other people who know you. Better than coming to you and breaking the relationship. (entretien du 10 mars 2015).*

Ainsi, la superficialité des relations est au fondement de la confiance. S'il a des soupçons, l'auditeur doit les garder pour lui, et faire *comme si* il croyait, du moins lorsqu'il est en face de son interlocuteur. En quelque sorte, ce positionnement peut s'apparenter à celui de type « Je sais bien... mais quand même », décrite par Octave Mannoni (1969). « Je sais bien que j'ai des doutes... mais quand même je choisis d'y croire » : soit au regard de la perte sociale que le choix inverse ne manquerait pas de provoquer (si je n'y crois pas, alors je rentre en conflit avec mon interlocuteur) (1), soit parce que je crois en une vérité de mon interlocuteur qui dépasserait celle des faits (2)<sup>72</sup> Ainsi, le chef Nassur, *Senior chief* de Makina ward, me confie à propos du Labour Youthgroup, auquel il vient d'attribuer un terrain pour établir leur base à l'entrée de Kibera.

*I know they are still doing bad things sometimes. That I know. But let me tell you : they are good boys. (Entretien du 12 février 2016)<sup>73</sup>*

Le positionnement de Mohammed Nassur peut se résumer ainsi : je ne suis pas dupe de leurs écarts de conduite (la vérité factuelle), mais je suis convaincu qu'ils ont bon fond (la vérité mystique).

---

<sup>72</sup> Décivant l'initiation Hopi, Octave Mannoni propose, une distinction entre la mystification (avec laquelle on trompe les enfants) et la vérité mystique (que paradoxalement on leur révèle par la tromperie). Les enfants Hopi, lorsqu'ils sont initiés, *savent bien* que les adultes qui les initient ne sont pas des dieux (ce sont leurs pères et leurs oncles affublés de masques, ils les reconnaissent), mais *quand même* les esprits sont là quand les pères et les oncles dansent. Ces derniers performant une vérité au-delà du stratagème de mystification. (voir Mannoni 1969, 16).

<sup>73</sup> À propos de cette duplicité des rapports sociaux à Kibera, et notamment le mensonge comme procédé visant à équilibrer une relation de donnant-donnant, voir mes travaux précédents : « Le pacte mensonger, un acte d'informalité politique à Kibera » (Lanne 2016).

Être ce « croyant » qui accorde à l'enquêté la vraisemblance de son récit comporte néanmoins un risque : tomber dans l'excès inverse, et apparaître comme crédule. Durant les entretiens, je me positionne en miroir de mon interlocuteur : en me présentant comme un auditeur solide (à qui « on ne la fait pas »), je lui renvoie l'assurance de son propre récit et le prestige d'avoir convaincu une oreille expérimentée. Dans un monde où les chercheurs sont nombreux, sillonnant tour à tour le bidonville, réussir à capter « son bon chercheur » – celui qui sait où trouver les personnes-clés – est assurément une marque d'importance (s'il sait de quoi il parle et qu'il vient me voir, c'est que je suis important). Aussi, durant les entretiens, je fais régulièrement l'objet de petites vérifications de la part de mes interlocuteurs, afin de déterminer si oui ou non je suis bien « ce bon chercheur » qui consacrera leur récit. En février 2015, par exemple, je réalise un entretien avec Jamia Abdullahim, une femme nommée par le *chief* Nassur en tant que *para-legal woman* du village de Karanja. Cette fonction, bien que non-officielle, lui confère une certaine autorité au sein du village. Au cours de l'entretien, Jamia en vient à évoquer tantôt un “boy”, tantôt un “kid” des environs qu'elle a aidé à remettre dans le droit chemin en le soutenant lors de la création de son youthgroup. À un moment précis du récit, elle me demande : “*You know that guy ? That Nyayo ?*” À Makina et Karanja, c'est peu dire que ce “Nyayo” est une célébrité : il est le fondateur de Mezuka, l'un des plus importants youthgroups des environs. Je lui réponds alors : “*You talk about Mister President ?*” Ma réponse a une double signification : non seulement je le connais, mais je sais aussi qu'il est connu sous son ancien nom de gang, Mister President (President of the thieves). Je me sens alors autorisé à reprendre à mon compte la rumeur dont il fait l'objet : “*I've been told he's still in the business*” (dans les affaires criminelles). Ce à quoi Jamia me répond, le sourire en coin : “*Somehow, somehow. He's not yet out of it totally.*” Dans ce cas, mon interlocutrice vérifie ma connaissance sommaire de la vie sociale du quartier – Nyayo est assurément un « incontournable » –, ce qui lui permet du même coup de se présenter à son avantage : c'est par son entremise que Nyayo est devenu ce qu'il est. De mon côté, je lui signifie qu'effectivement, je connais Nyayo/Mister President, et que c'est en connaissance de cause que je viens la voir. Dans le même temps, je lui signifie que je n'endosse pas le rôle du crédule : je sais qui est « vraiment » Nyayo, à savoir : *en quelque sorte (somehow)*, un peu encore Mister President. Au cours d'autres entretiens, ces moments de vérification n'ont pas toujours donné lieu à des dénouements heureux : suite, sans doute, à une série de vérifications manquées, certains de mes interlocuteurs ont choisi

d'écouter notre entretien, considérant que je n'étais pas « à la hauteur » du récit qu'ils entendaient me livrer.

C. “*I wake up, I come here, I come back home, I cook, I go to bed*” :  
« enregistrer » le quotidien du Power Women Group

Contrairement aux jeunes des youthgroups, les femmes du Power Women Group éprouvent de réelles difficultés à se raconter en ma présence. Pour enquêter au sein de ce dernier monde, j'ai choisi de me greffer à un groupe de partage préexistant : les moments de prière et de partage organisés soit le matin, soit le soir au sein du collectif. Bien entendu, la greffe d'une « oreille étrangère » au sein du groupe ne peut avoir lieu sans un certain nombre d'ajustements. En tant qu'homme blanc au sein d'un groupe de femmes noires, en situation de pauvreté, ma position au sein du groupe doit être négociée de façon réfléchie. De fait, il faut nommer les choses : je prends place au sein du groupe selon une position dominante : je suis l'invité, j'ai de l'argent, je ne partage pas leurs soucis, mais j'ai la capacité – si je le veux – de résoudre en partie les leurs. Peu à peu cependant, ce rapport de positions s'est contrebalancé en se déplaçant sur un autre terrain : celui de l'âge. Ces femmes ont l'âge d'être ma mère, pour certaines ma grand-mère. Aussi se permettent-elles de me questionner, de me conseiller, voire de désapprouver certains de mes choix de vie, à la manière d'une figure maternelle : « Mais pourquoi tu n'es pas marié ? Ce n'est pas une façon de faire, ça ! » ; « Ne prends surtout pas une femme plus jeune que toi ! » ; ou encore : « Tu fumes encore, comme l'année dernière ? »

D'une manière générale, les difficultés liées à ma présence se sont cristallisées autour de deux points : d'une part, le fait de devoir s'exprimer en anglais ou en swahili (le partage se déroulant habituellement en langue luo), d'autre part, celui d'avoir à m'expliquer certains éléments de contexte (telle ou telle histoire de la vie du groupe, tel drame passé), obligeant à des éclaircissements douloureux lorsque la conversation fonctionnait davantage par connivences et sous-entendus. Aussi, j'ai peu à peu appris à « faire sans » ces deux éléments d'ajustement, afin de ne pas perturber le cours de la conversation : lorsque celle-ci rebasculait spontanément en luo, je demandais discrètement à la *chairwoman* du groupe, Rosie, de me traduire à l'oreille ; ou bien

je revenais après-coup, quelques minutes après la séance et en aparté, sur telle ou telle allusion qui m'avait échappé.

Si ces moments de partage avaient lieu chaque jour, je n'assistais généralement qu'à une séance par semaine (voir en annexe, le résumé des séances) ; séance particulière au cours de laquelle chacune des membres prenait la parole tour à tour pour partager les évènements marquants de sa semaine. Lors des premières séances, je me suis régulièrement confronté à des réponses du type : "*Monday : I wake up, I come here, I come back home, I cook, I pray, I go to bed. Thursday : I wake up, I come here...*", etc. J'ai d'abord essayé de contourner ces monotonies factuelles en posant une question générale en début de séance : "*What made you happy during this past week ? What made you unhappy ?*", ou "*Can you describe one element of hope, and one element of sorrow during this past week ?*" sans insister pour revenir à ce fil rouge sitôt que le partage avait commencé. Face aux difficultés de la mise en récit, je me suis peu à peu rendu compte de l'importance du temps comme ressource. Je me suis inspiré de la méthode du « sismographe », développée par la géographe féministe Rachel Pain (2014), consistant à envisager l'entretien non pas comme un récit, mais comme une « veille » des émotions de mes interlocutrices. Le sismographe enregistre les minuscules variations de pression qui précèdent ou font suite à l'avènement d'un séisme ; de même, ces entretiens de veille permettent d'enregistrer les micro-évènements du quotidien qui précèdent ou font suite à un évènement important dans leurs trajectoires de vie. L'exemple de la séance ci-dessous le montre bien, notamment si l'on examine l'anecdote rapportée par Nancy, l'une des membres du groupe. Celle-ci pense à « battre son fils » avec un couteau, pour le punir de son mauvais comportement lors de la réception d'un visiteur. Cette querelle, qui a un sens si on la considère individuellement, change de signification sitôt qu'on l'insère au sein d'une récurrence : semaine après semaine, les soucis de Nancy se cristallisent systématiquement autour de son fils, qui va-et-vient entre les ruelles du *shoro* et le foyer familial – les moments ponctuels de violence s'éclairant au regard des soucis quotidiens que provoque ce fils absent. Ainsi, tandis que les jeunes des *youthgroups* structurent spontanément leurs récits autour de « grands faits marquants » (l'initiation dans un gang, la mort d'un ami, etc.), la vie quotidienne des femmes du PWG s'approche davantage par récurrences émotionnelles, gravitant généralement autour d'un évènement non-dit.

### **Carnet de terrain n° 10 Un exemple de séance de « veille », le jeudi 10 mars 2016.**

**Sont présentes** : Rosie, Ana, Mary, Nancy, Victoria. (Elina est absente, partie en Tanzanie ; Ann-Rose est absente, au travail)<sup>74</sup>

**Évènements marquants** : Scène du couteau avec Nancy. Programme "Sema Doctor". Grosse pluie la veille.

**Victoria** : On Wednesday, I was ivo ivo [comme-ci comme-ça]. On Thursday, I had a group with several women. We went for praying together, for one another. On Friday, we had Bible studies together. And on Sunday, we went to church. After church, we visited one of our churchmates who recently lost her brother, in Kianda. We were around 15, 20, to visit her. On Monday, I came here. On Tuesday, I joined my English class in Kiambu. Yesterday, I wasn't happy, because of the rain in my house. I keep on telling the landlord he has to repair it, it is his own responsibility, but he doesn't care. You know, every month I pay 3500 KES for the rent, he has to provide the service. When it's raining night time, it drips from the roof down to my pillow. So I can't sleep. The next day, I feel tired, tired, because I had to sit for the whole night. Our neighbours, they face the same problems. What can they do for me ? We wanted to organize us, for paying a fundi [un réparateur]. But it's not our responsibility to do that! What makes me happy ? Our visit to the women who lost her brother, because now I know my churchmates will do the same for me. What makes me sad ? The rain yesterday.

**Ana** : I'm happy because God open our ways and give me help. I can wake up in the morning and stand, while some people in the hospital they cannot even sleep because of pain. What makes me not happy ? Where we live, on certain days, there is no water. Last week, it was in the whole Olympic. I had to go to Katwekera to fetch water. It was very heavy to carry it from kijiji to nymbani [du centre du village jusqu'à la maison]. And even it was more expensive! I used a lot of money for it: 10 KES for 20 L (normally, it's only 5 KES/20 L). But I struggled for myself. Also, I'm still stressed about my house, and this railway project. We don't know the truth about it, sometimes they say we will remove us, sometimes they remain quiet. When it's raining, there is a hole just above my head. But the landlord doesn't want to repair. I'm stressed with this issue of railway project. Before I was in Soweto, and because of the road extension, we had to move. Now that we got another house, they are talking about the railway. Whenever I go, they follow me! We had an opportunity to move in these new houses in Soweto, but you know, my child is disabled. She cannot use the stairs. I'm very stressed by this situation. But I share it with the group. I have to put it out of myself. I'm also stressed for my boy. When my husband passed away, my brother in law didn't want to see me anymore. And he took all the land we had. So, I'm looking for a plan where I can buy a piece of land for my son. He's almost Form 4.

**Mary** : Some week back, one of my neighbour called me. My husband was seriously sick. He could not even speak on the phone. I took the bus in Machakos. But I realized I forgot my phone at home. I couldn't reach the

---

<sup>74</sup> Les prénoms ont été changés afin de préserver l'anonymat des membres du groupe, très connues dans le village d'Olympic.

village. What makes me not happy? When I was on my way to Machakos, drivers were harassing me. I wanted to take the Homa Bay route, but they advised me for the Busia route. I wanted to alight at Ahero, past Kisumu, but then, as I took the wrong way, I had to stop and sleep for one night. It was very cold. When I came back, my husband was still sick. Even me, now, I feel sick. But I put everything in the hands of God. I'm stressed by the house I'm living in. It stands on an escarpment. If it rains heavily, it can fall down anytime. When there is water in the house, a lot of snails are coming. I'm scared about it. I'm sick, everywhere: all joints, the chest, and I have homa [de la fièvre].

**Nancy :** My week was not good. On Sunday, I had problems with my kid and his friends. I got a visitor in my house. My son was normally in charge to serve my visitor as he was eating. But he puts more githeri in his own plate than in the one of my visitor... I felt ashamed. I became very nervous. You know, by that time, I just had a knife I wanted to give to be sharpened. As he was waiting for his friends, I was thinking of beating him with the knife. He and his friend David. But I came here and told the thing to the group. They all told me not to do such a thing. My son gives me a lot of pressure. On Monday, I was supposed to go for my therapy, but for any reasons, I had to pay for him [il s'est fait emprisonné à Kilimani Police]. So, I couldn't go. You see how they are? They have grown up and they keep giving me a lot of stress [les enfants en général]. Yesterday, because of the rain, I got a lot of stress. It was not easy for me to sleep. It was leaking everywhere in my house. But I'm praying God to open my ways and to make me come back to therapy. I'm still feeling pain. I'm not better in my own body.

**Rosie :** What makes me happy? On Sunday, I didn't have even single cent in my house. But I got a call for casual work, for beadwork. It was at 4 pm, in Adams Arcade. I worked from 4 pm to 6 pm, and they gave me 1000 KES. I was so happy on my way back! It's my cousin who give her my number. Yesterday, I got a phone call. We had a meeting in Guadalupe [une église catholique à Olympic]. They spoke about the program "Sema Doctor", which is about medication through the Internet. They asked us to speak about this to our girls [celles du village], because for them it's not easy to open up. If you are a girl and you have a problem, you can connect and get a doctor on Skype. They do it because of abortions. If you are in that case, they can give you a lot of encouragements [à garder l'enfant]. It's a program financed by the UK and the US. Some mothers, referent-mothers are being given mobile phones, in case you see any girls who don't want to open up. The next meeting is on Thursday. What makes me unhappy? My neighbour. I was not around and my son asked him for a pin. The neighbour came to get it back. And the pin was lost. I had to search everywhere in my house. My son knew I am a tailor. Why should he ask for my neighbour? I'm stressed by my business: for now, it's very down. Especially the Soda Department. Coca-Cola Company wants to remove the fridge as we don't sell enough sodas. We have a problem of stock. When Everlyne left [une ancienne membre du PWG], she only gave 1900 Ksh to Mary for the stock. It's not enough. One stock of soda is ten thousand. Yesterday, they came and Victoria tried to defend our case.

Carnet de terrain 10 : Un exemple de séance de « veille » auprès des Power Women. Mars 2016.

## Conclusion du chapitre

Ce chapitre a permis d'introduire la notion de « mondes en miroir » pour décrire mon approche du terrain à Nairobi. Ces mondes traduisent des *champs d'expériences quotidiennes partagées*, propres à des groupes d'individus et déployés à plusieurs échelles : l'enceinte feutrée d'une résidence, un quartier de bidonville ou une simple pièce dans laquelle se réunit quotidiennement un groupe de femmes. Ces mondes, je les approche « en miroir », en ce sens qu'ils fonctionnent comme des éclairages réciproques les uns vis-à-vis des autres. La part d'obscurité d'un monde – son sous-texte, ses présupposés implicites, ses « trous » du sens – s'éclaire par le détour de mon regard, *à l'oblique*, vers le monde d'à côté. J'ai identifié trois mondes distincts, me permettant de saisir une certaine diversité de la condition des veilleurs : le monde des *security guards* aux portes des résidences sécurisées de Kilimani et Kileleshwa, le monde des *watchmen* dans le quartier de Buruburu, enfin le monde des *youthgroups* dans le bidonville de Kibera. À ces trois mondes vient s'y ajouter un quatrième – le monde des femmes du Power Women Group –, qui n'a pas rigoureusement le même statut que les précédents. Dans mon effort de recherche, celui-ci vise à être davantage éclairant que lui-même éclairé, me permettant d'accéder à des réalités souvent occultées au sein de mes trois premiers mondes.

J'ai approché ces mondes de terrain principalement selon une méthode qualitative de type ethnographique. Celle-ci relève d'un « bricolage » (Lévi-Strauss 1962), autrement dit la nécessité de composer avec des mondes aux réalités, aux temporalités et aux habitudes narratives très différentes. Mon bricolage a souvent consisté en l'adoption d'une posture mimétique vis-à-vis de mes interlocuteurs : attendre aux seuils des portes avec les askaris, m'ancrer dans un réseau de récits avec les *youthgroups*, procéder selon une régularité hebdomadaire avec les femmes du Power Women Group. Cette méthode s'est bien sûr heurtée à plusieurs difficultés : la négociation de ma présence au sein de groupes antagonistes, l'équilibre entre le scepticisme et la crédulité, l'inhibition de mes interlocuteurs. L'une de ces difficultés revêt une dimension importante au sein de mon travail : l'échec relatif de la méthode « par récits de vie », notamment auprès des askaris. Cette difficulté m'a paru suffisamment significative de la condition des veilleurs pour l'investir de façon particulière. Elle donne lieu à une expérimentation méthodologique – la méthode de « création poétique » –, auquel se consacre le chapitre suivant.

## Chapitre IV. Une parole « mineure » ? Pistes pour une méthodologie de création poétique auprès des veilleurs

---

*En remontant mon col d'employé [...]*

*(qui abrite sans surprise le cou d'un poète)*

Fernando Pessoa, *Le Livre de l'intranquillité*.

La méthodologie « de création poétique », que j'ai tenté d'expérimenter avec les veilleurs de Nairobi, ne s'est pas imposée d'elle-même. Elle est apparue dans un second temps, comme un recours possible aux insuffisances de la méthode « par récits de vie ». Définie simplement, la « méthode biographique » ou « par récits de vie » renvoie à un type particulier d'entretien, au cours duquel il est demandé à quelqu'un de se remémorer, puis de restituer le récit linéaire de sa vie ou d'une partie de sa vie :

*Le dispositif est simple : il n'est pas fondé sur un jeu de questions/réponses à partir d'une grille d'entretien, mais sur l'énoncé d'une consigne initiale qui invite le narrateur à faire le récit de la totalité chronologique de sa vie ou d'une partie, selon l'objectif poursuivi par l'enquêteur. Le sociologue peut faire des relances, poser des questions, mais il doit veiller à ce que l'entretien suive la voie choisie par le narrateur. L'intérêt sociologique du récit de vie réside en effet dans cet ancrage subjectif : il s'agit de saisir les logiques d'action selon le sens même que l'acteur confère à sa trajectoire. (Pruvost 2010, 38-39)*

Cette méthode qualitative, qui recouvre une très grande diversité de dispositifs et d'outils d'analyse, a connu un fort succès d'abord en sociologie, puis progressivement au sein de l'ensemble des sciences sociales à partir des années 1970, favorisant la multiplicité des trajectoires individuelles dans le cadre d'une remise en question des grands récits théoriques tels que le marxisme ou le structuralisme. Cette « volonté [initiale] de faire de la sociologie autrement »



(Nossik 2011, 120) est peu à peu devenue, au fil des décennies, une garantie de faire des sciences sociales comme tout le monde. Sur mon terrain cependant, le récit de vie – que j’ai commencé à appliquer sans distance critique – s’est très vite révélé inadapté à la spécificité des vies des veilleurs. C’est auprès des askaris, tant ceux des quartiers ouest que ceux de Buruburu, que ses insuffisances m’ont semblé les plus manifestes. Aux cours des entretiens, nombre de mes interlocuteurs formulaient leurs réticences à peu près sous cette forme : “*There is nothing to say about me.*” Certains ne comprenaient pas l’intérêt de l’exercice, d’autres s’étonnaient qu’on puisse l’appliquer à leurs vies propres, d’autres encore ne trouvaient pas les mots pour formuler un embryon d’histoire. Cette sorte d’atonie narrative m’a d’abord pris au dépourvu, à la mesure de la confiance que j’accordais alors à la méthode biographique.

## I. “*Time doesn’t move when I’m alone.*”<sup>75</sup> Les insuffisances du récit de vie

De manière rétrospective, deux grands types de difficulté sont apparus chez mes interlocuteurs : la difficulté à se concevoir comme un sujet racontant (le problème du « Je ») et la difficulté à s’inscrire au sein d’un récit, c’est-à-dire une configuration d’évènements temporels qui fait sens (le problème du « Temps »). Ces deux « problèmes », à y regarder de près, ne sont que les versants complémentaires d’un seul et même questionnement : celui de l’identité par le récit – identité par rapport aux autres (mon histoire est-elle vraiment singulière ?), identité par rapport aux différentes séquences temporelles de la vie (suis-je toujours le même ?)

### A. Le problème du « Je »

Partons d’un exemple. Au cours de mes entretiens, lorsque l’occasion se présente, je pose ces deux questions à mon interlocuteur : “*Do you like the job ?*” et “*Do you like your uniform ?*”

---

<sup>75</sup> Expression tirée d’un poème de Josephat Mwanje, askari à Kilimani, que je présenterai un peu plus bas.

Toutes deux, au-delà de leur apparente banalité, exigent qu'un « je » s'engage pour répondre et que ce « je » exprime un sentiment.

- “Do you like the job ?”

*“I must enjoy it. [...]” (Paul Oliech, security guard à Westlands, 25 ans, 6 février 2017).*

*“Ok. As for me, I don't like it. The reason why I'm liking it, is the reason that it's the job that feeds my family. That's the reason why I can say I like it, because I don't have another job. In fact, the way you see me, I'm a little confused (il rit) I don't know if I like it or I don't like it.” (Nicholas Emtevi, watchman à Buruburu III, 25 ans, 11 mars 2016).*

*“The job... let's say this job is not the best. It's just because of poverty you are forced to do it. You know, most of us are not educated. So, we have to provide for ourselves. Most of us we have children. And with children you cannot cheat! They have to eat, they have to go to school! You cannot bargain on that.” (Rose-Mary, housemaid à Buruburu IV, 45 ans, 8 mars 2016)*

- “Do you like your uniform ?”

*“At my age, now, I can say I have no problem with the uniform. What I'm after is money. I have nothing to comment about the uniform.” (Arnold Abwire, security guard à Kilimani, environ 30 ans, 19 avril 2015)*

*“Yes, I do. Because it's the company uniform. Imagine I hate it, and it's the company uniform, what will I do? So I like it. [Question :] But in terms of fashion, the way it looks? You like it or not? [Answer:] No, in the company there is no fashion. [Q :] In what ? [A :] In a security company, there is no fashion. What you were given, you wear that. No option. (Francisca Otieno, security guard à Kilimani, 45 ans, 20 février 2016).*

Ces différentes réponses, pour peu qu'on s'affranchisse de leurs contenus particuliers, présentent une même caractéristique : elles peinent à dégager un « je » narratif. Le récit de vie exige généralement un « je » qui anime la conduite de l'intrigue : c'est le « je » qui se confronte aux soubresauts successifs de l'existence, opérant des choix, en subissant d'autres, et ainsi constituant le fil rouge de ce qui ne serait, sans lui, qu'une série absurde d'évènements. La singularité des réponses ci-dessus réside dans le fait qu'elles échouent précisément à « individuer » un « je » qui puisse s'extraire d'un ensemble de déterminants extérieurs. Les réponses de mes

interlocuteurs fonctionnent presque toujours sur le même mode, celui d'un « je, puisque... » : « Je, puisque ma famille » (Nicholas) ; « Je, puisque la pauvreté et puisque mes enfants » (Rose-Mary) ; « Je, puisque l'argent » (Arnold) ; « Je, puisque mon entreprise » (Francisca). Si l'on s'en tient au pur plan de la forme, le « je » narratif se trouve systématiquement sous l'emprise d'un déterminant : “*I... because of*” ; “*I'm after [money]...*” ; “*The reason why I'm doing it*” ; en d'autres termes, il n'est jamais, dans la suite d'évènements qui constitue le récit, à l'initiative de l'intrigue. Lorsque le « je » est formulé individuellement, comme dans la réponse de Paul, il est encore associé à un verbe de contrainte – “*I must enjoy it*” ; ce dernier, pour ainsi dire, ravissant au sujet sa faculté d'éprouver par lui-même. Sur le plan de la réalité sociale, il ne fait aucun doute que mes interlocuteurs sont des individus particulièrement contraints dans leurs choix de vie. Les déterminants qui s'exercent sur eux sont nombreux : leur entourage, par exemple – enfants, parents malades dont ils ont la charge –, ou leurs employeurs qui exigent d'eux qu'ils s'accordent à un certain nombre de normes. Des éléments structurels plus généraux infléchissent également leurs trajectoires individuelles (la pauvreté, la réalité du marché du travail, celle du logement, les distances en ville, le statut d'étranger). Il ne s'agit pas ici de remettre en cause cette réalité du « je » pris dans un agencement de contraintes extérieures, mais de chercher à interroger les conditions d'énonciation selon lesquelles celui-ci peut – ou non – s'extérioriser.

Pour un certain nombre de mes interlocuteurs, notamment les askaris, le simple fait de se raconter ne semble pas être un exercice allant de soi. Ce travail d'extériorisation présuppose des conditions simples, parmi lesquelles : penser qu'un auditeur puisse y trouver un intérêt (est-ce que mon histoire en vaut la peine ?), percevoir cet auditeur comme bienveillant, appréhender le cadre de l'énonciation comme suffisamment propice à la confiance. Se raconter est toujours une action qui engage, exigeant de maîtriser *a minima* les conditions de cet engagement. Au cours des entretiens, certains de mes interlocuteurs affirment ne jamais avoir l'occasion de se confier à leurs collègues ou à leurs voisins, usant sensiblement des mêmes formules d'usage pour justifier le repli : “*Everyone minds his own business*” ; “*I have my problems. They have their own.*” Plusieurs raisons peuvent expliquer cette réticence : le fait d'être nouveau en ville, l'absence de liens d'intimité avec son entourage, la barrière de la langue, la peur de la rumeur, l'isolement au travail. Une autre réalité doit être prise en compte : dans le cas plus général des travailleurs domestiques, le lieu de travail et de vie est d'abord le lieu intime de l'autre – celui des résidents – qui favorise l'inhibition de l'extériorisation. Rose-Mary, présentée un peu plus haut, est *housemaid* à Buruburu.

Elle loge chez ses employeurs, dans un *servant's quarters* accolé à la maisonnette. Elle me confie l'intériorisation de son humiliation, suite à des disputes répétées avec sa patronne :

*When you stay at somebody's place, I mean, when you stay with somebody, you just calm down, because it's her home, you know? You have to calm down. Because otherwise where will you go? You have nothing to eat, you have nowhere else to sleep. You live at somebody else's place, it's just like you are hosted by someone. You just calm down. By that time, when she was shouting, I felt humiliated. But I said nothing. (Entretien du 8 mars 2016)*

Rose-Mary est quotidiennement dans le lieu de l'autre – y compris en dehors de ses horaires de travail. Dans l'espace intime, familial, de la maisonnette, elle est celle « qui est à l'écoute », qui « prend soin de », qui recueille la parole de l'autre. Se risquer à inverser les rôles – s'extérioriser, raconter ses tracas, ses états d'âme – reviendrait à investir un espace d'intimité qu'on ne lui accorde pas : elle est *dans* la famille, pour autant qu'elle ne s'y affirme pas (intérieurement extérieure). Albert Memmi le rappelle très bien dans *L'Homme dominé* (1968) : si le travailleur domestique à la confiance du maître, c'est en échange de son propre silence (y compris à propos de lui-même). Il se retrouve du même coup comme prisonnier d'une intimité qui n'est pas la sienne. Cette logique n'est sans doute pas aussi forte dans le cas des askaris, qui ne pénètrent pas aussi profondément dans l'intimité des résidents. Elle est néanmoins présente, notamment à travers les valeurs stéréotypées de virilité et d'engagement qu'un gardien est tenu de présenter (tant chez les hommes que chez les femmes askaris). Dans un contexte où il s'agit d'être « celui qui défend », « celui qui sert », « celui qui rassure », comment extérioriser sa peur, sa fatigue, sa langueur, tout sentiment qui pourrait être tenu pour une faiblesse de caractère ?

## B. Le problème du Temps

Les contraintes qui pèsent sur l'individu et les conditions d'énonciation ne peuvent être tenues pour seules responsables de l'échec à formuler un « je » narratif. Une seconde caractéristique du récit de vie doit également être mise en cause. La difficulté qu'éprouvent mes interlocuteurs à se raconter, ne tient-elle pas aussi, en partie, à la façon autoritaire qu'a le récit de « domestiquer » le temps de la vie (Dubied 2000) ?

Le premier tour de force, si l'on peut dire, que le récit impose à son narrateur, est celui de la linéarité progressive de la vie. La critique de Pierre Bourdieu du « récit » ou de « l'histoire de vie » (1986) est sans doute celle qui interroge avec le plus de vigueur cette violence narrative que le récit entend exercer sur la vie. « Parler d'histoire de vie, écrit-il, c'est présupposer au moins, et ce n'est pas rien, que la vie est une histoire et que [...] une vie est inséparablement l'ensemble des événements d'une existence individuelle conçue comme une histoire et le récit de cette histoire. » (p. 69). En relevant cette association de *contrebande*<sup>76</sup> – la vie est une histoire – Bourdieu examine ce qu'on attend, par suite, d'un récit de vie : que celui-ci ait un début, une progression linéaire, unidirectionnelle (je marche vers mon destin) et une fin qui se donnerait à la fois comme un achèvement et un but moral. Dans le récit, la vie est toujours un chemin, un parcours, un *cursus*, ponctué d'étapes et de carrefours qui sont autant de choix du héros-voyageur. En forçant la vie à rentrer dans le sillon linéaire du chemin, on présuppose alors que celle-ci « constitue un tout, un ensemble cohérent et orienté, qui peut et doit être appréhendé comme expression unitaire d'une « intention » subjective et objective, d'un projet [...] » (p. 69). En d'autres termes, le récit exige de son narrateur qu'il envisage sa propre vie comme animée d'un mouvement de progression linéaire, dont la cohérence même lui confère toute sa saveur dramaturgique (à peine relevé de quelques péripéties... dont le propre est de toujours revenir dans le droit chemin). Bourdieu s'appuie très certainement ici sur les travaux de Ricoeur (1983) : le récit s'apparente à une opération de *configuration* du temps de la vie qui, à une somme d'expériences discontinues et discordantes (l'une ne fait pas appel à l'autre), substitue un agencement donnant l'illusion d'une concordance. En un sens, le récit « domestique » le temps de la vie : ce qui peut apparaître comme une suite absurde et insaisissable d'évènements se voit attribué, comme dans les tragédies antiques, une *concordance*. Celle-ci comprend une structuration début-milieu-fin, un principe de causalité, et une « étendue » (un temps « sélectionné » permettant à l'auditeur d'embrasser le récit d'une seule vue).

*L'art de composer consiste à faire paraître concordante cette discordance [de la vie] : le « l'un à cause de l'autre » l'emporte alors sur le « l'un après l'autre » [...]. C'est dans la vie que le discordant ruine la concordance, non dans l'art tragique. (Ricoeur 1983, 72)*

---

<sup>76</sup> Le mot est de P. Bourdieu (p. 69). Il entend par là qu'une idée commune – la vie est assimilable à une histoire – s'est faite une place au sein du discours savant, sans même avoir été l'objet d'un examen critique.

Ainsi, chacun a en tête les ficelles bien connues du récit ordinaire, relevées par Bourdieu : le « déjà » (déjà à cinq ans, il était bon au foot), le « dès l'enfance... » (dès l'enfance, il avait déjà ce goût pour la lecture...), le « toujours » (j'ai toujours aimé cuisiner, dit le chef célèbre), le « alors » (alors, j'ai décidé de partir de chez moi), qui petit à petit organisent la concordance nécessaire à la mise en récit : *a posteriori*, tout semble naturellement converger vers la fin.

C'est ici qu'intervient une première difficulté. Prenons un exemple : les mises en récit que font les askaris eux-mêmes de leur « entrée dans le job ». Ils ont alors recours à des expressions du type : “*I would never have imagined to do that job.*” ; “*That's not what I had in mind*” (Ben, *security guard* à Kilimani)<sup>77</sup>. Dans le récit de Nelson Attandi, *security guard* dans une résidence de Kilimani : “*Ok. My father used to tell me : if you don't go to school, you will end like those askaris. That's what I am now*”<sup>78</sup>. Dans celui de Sylvaner Lichuma, 25 ans, *security guard* au supermarché Tusky de Buruburu : “*There was a little problem. Let's say the job was not the job. I still don't know why I'm doing it.*” (il est venu en ville en croyant accepter un travail de manutentionnaire, que son cousin, au téléphone, lui a « vendu » comme le « job idéal »)<sup>79</sup>. Ces différentes mises en récit échouent à faire apparaître une concordance : un acheminement cohérent des faits vers un dénouement, et *a fortiori* un dénouement heureux. Dans nombre de cas, le passé se désolidarise douloureusement du présent : soit sur un mode honteux (« mon père n'aurait pas voulu que je sois ce que je suis aujourd'hui »), soit sur un mode absurde (« jamais je n'aurais pensé être askari » ou même : « je ne sais même pas pourquoi je fais encore ce travail »). Une des façons d'expliquer cet échec, semble-t-il, serait d'examiner la forme de vie spécifique des askaris : une vie dans l'attente. Dans le récit de la plupart des askaris, le malaise ne vient pas du fait qu'il n'y ait pas de fin, mais que celle-ci pourrait prendre n'importe quelle forme. Pour Ricoeur, une action ou un évènement particulier du récit n'acquiert sa signification qu'au regard d'une *complétude* : l'ensemble fini des actions que l'auditeur (le lecteur) peut embrasser comme un tout cohérent :

*Comprenons par là qu'aucune action n'est un commencement que dans une histoire qu'elle inaugure ; qu'aucune action n'est non plus un milieu que si elle provoque dans l'histoire racontée un changement de fortune, un « nœud » à dénouer, une « péripétie » surprenante,*

---

<sup>77</sup> Entretien du 20 février 2016.

<sup>78</sup> Entretien du 11 février 2016.

<sup>79</sup> Entretien du 28 mars 2016.

*une suite d'incidents « pitoyables » ou « effrayants » ; qu'aucune action, enfin, prise en elle-même, n'est une fin, sinon en tant que dans l'histoire racontée elle conclut un cours d'action, dénoue un nœud, compense la péripétie par la reconnaissance, scelle le destin du héros par un événement ultime qui clarifie l'action. (Ricoeur 1986, 14-15 cité dans Dubied 2000)*

Dans le récit, chaque évènement qui le compose s'éclaire à la lumière d'un fin, donnée *a minima* sur le mode du raisonnement plausible. Une péripétie, par exemple un obstacle rencontré par le héros, ne sert qu'à faire revenir celui-ci dans le sillon tracé par son destin (l'auditeur se demande : « mais comment va-t-il s'en sortir ? »... puisque la logique même du récit exige qu'il s'en sorte). La perspective d'une fin est si formellement essentielle au récit qu'en toute rigueur, son contenu importe peu – elle est toujours *déjà-là* pour l'auditeur, qui exige de concevoir son existence avant qu'effectivement celle-ci ne se produise. C'est pourquoi, sans doute, elle est presque toujours aussi pauvre dans les contes traditionnels, qui bien souvent la réduisent à un simple convenance formelle (« ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants »).

Dans la plupart des récits des askaris, cependant, la perspective d'une fin est incertaine. C'est là précisément la définition d'une vie dans l'attente : le dénouement pourrait – ou bien ne pourrait pas – arriver (puissance de/puissance de ne pas). Mes interlocuteurs formulent des projets de vie : rentrer au village, construire une maison pour leur fils (œuvre cruciale dans la construction de la masculinité kenyane), se marier, payer des études à leurs enfants, ouvrir un commerce en ville, reprendre des études. Seulement, dans leur vie quotidienne, aucun signe de progression narrative ne leur permettrait de penser qu'une légère avancée vers ce projet puisse effectivement avoir lieu (sans toutefois fermer la porte). Leurs économies ne grossissent pas. Leurs salaires n'évoluent pas. On ne leur donne pas davantage de responsabilités. Au quotidien, leur faible sociabilité ne leur laisse que très peu d'opportunité de changement (l'une des premières phrases qu'ils m'adressent est généralement du type : “*Search for me another job !*”). Pire : d'autres récits, eux, progressent, mais sans eux – par exemple, celui des enfants qui grandissent au village, éduqués par un membre de la famille. Face à l'incertitude d'un dénouement, le récit ne peut se mettre en place : le narrateur ne dispose pas de cette complétude narrative lui permettant, par un mouvement de reconfiguration *a posteriori*, d'attribuer une signification à tel ou tel évènement de l'existence (je suis passé par telle ou telle épreuve, mais cela m'a permis d'en arriver là). Autrement dit, sans l'horizon d'un futur, les temps du récit se confondent : le présent n'en a jamais fini d'être le passé et le passé,

n'ayant jamais été différent du présent, ne peut être définitivement révolu. Ainsi, selon les mots de Johnson Mosse, 50 ans, *security guard* à Kileleswha : “*Sometimes, I wake up and I think: what [kind of] new thing will I do today ? Everything I’ve done yesterday already. Everyday is the same same day*”<sup>80</sup>. Les événements de la vie ne progressent pas, mais s’enchaînent de façon cyclique, désordonnée, absurde. En conclusion d’un long poème, que je présenterai un peu plus tard, Félix Job Sifa, présenté en introduction, me dicte :

*Je pense à notre avenir*

*Est-ce que ça va être de continuer comme ça ?*

*Est-ce que ça va être de faire ce travail de 5000 francs ?*<sup>81</sup>

*Je travaille pour manger seulement*

*Je mange pour vivre*

*Vivre pour (il se tait longuement)*

*Je peux te dire quoi maintenant ?*

*Je vis par la grâce de Dieu.*

La douleur du temps cyclique est manifeste dans le poème de Félix. Sans certitude sur l’avenir, la vie quotidienne n’est qu’un enchaînement répétitif dénué de sens : travailler pour manger, manger pour vivre, vivre pour... Le silence qui ponctue ce souffle peut signifier l’inanité de la poursuite du récit (et de la vie elle-même) : « Je peux te dire quoi maintenant ? », à quoi bon continuer ? Sans indice apparent d’un sens de l’existence, il faut s’en remettre à l’espérance d’une volonté transcendante : la grâce de Dieu. Ainsi, les vies en attente des askaris ne se fondent pas aisément dans le temps du récit. Celui-ci, configuré selon un mode de progression linéaire, force le narrateur à interpréter sa vie comme un cheminement tout entier tendu vers un dénouement. Dans le cas d’individus aux prises avec l’incertitude, cette expérience est logiquement douloureuse. Les askaris, se débattant dans une forme narrative qui les « poussent à avancer », sont nécessairement renvoyés à l’immobilité ressentie de leur existence.

---

<sup>80</sup> Entretien du 25 février 2016.

<sup>81</sup> Originaire de Goma en République Démocratique du Congo, Félix s’adresse à moi en français congolais. Il fait ici référence à la somme de 5000 shillings kenyans (environ 50 euros), son salaire mensuel, qu’il exprime probablement par inattention en francs congolais.



En définitive, les deux obstacles que j'ai identifiés comme le « problème du Je » et le « problème du Temps » traduisent à l'évidence chez les askaris une certaine difficulté à se raconter. Une forme de suspicion apparaît alors : cette difficulté peut-elle être intuitivement comprise comme le symptôme d'une aliénation de la vie elle-même ? Dans un long texte de critique, Achille Mbembe (2003) souligne cette équivalence du « vivre » et du « raconter »

*Dans mon esprit, la vie n'existe pas en soi. Elle renvoie non à quelque propriété générique que ce soit, mais à un mode d'être-au-monde, c'est-à-dire une façon de l'habiter et d'y séjourner, bref à une manière d'affrontement et de familiarité avec le monde et l'ensemble de ses possibilités. Vivre et jouir de la vie est, strictement parlant, la même chose que s'imaginer, se dire et se raconter. (p. 791).*

Ainsi, le plaisir de vivre atteint le sujet par l'entremise du « raconter ». À l'inverse, certains askaris ont-ils le sentiment de vivre des vies si « désindividué », au point d'en perdre peu à peu la conception de soi comme sujet racontant ? Une réponse par l'affirmative serait désespérante. Pour autant, ce n'est pas ce que j'ai cru percevoir lors de mes premiers entretiens. Dans la plupart des cas, les difficultés narratives de mes interlocuteurs semblaient provenir non d'une sorte d'atonie de la vie en soi, mais de la forme spécifique du récit que spontanément nous nous imposons à nous-mêmes. À cette forme qui, nécessairement, cherchait à mettre de l'ordre, « poussant sous le tapis » les incohérences narratives, devait se substituer une forme plus souple, plus ambiguë, libre de manifester les vacances, les silences, les fragilités, tous ces « j'aurais pu » ou « j'aurais dû » qui constituent une vie en veille. Alors quoi ? Que faire ? Il nous a fallu trouver un chemin de traverse, et c'est ce que nous avons cherché, par tâtonnements, en commençant à écrire de la poésie.

## II. La poésie comme « expression mineure » ?

La méthode de « création poétique » n'est pas l'unique moyen de parvenir à une forme plus libre d'expression. Le dessin, la photographie, le théâtre, la danse, le jeu, constituent des pistes intéressantes, qui commencent à être explorées en sciences sociales<sup>82</sup>. Seulement, parmi ces pistes envisagées, seule la poésie m'était véritablement familière, me permettant ainsi de participer activement au travail de co-création. Si je l'ai d'abord suggérée, je n'ai jamais cherché à en clore le sens, à ceci près que je souhaitais une trace écrite (ou dessinée). Il nous a donc fallu du temps, avec chacun de mes interlocuteurs, pour nous mettre d'accord sur ce que devait, ou pouvait, signifier « écrire de la poésie ». De façon générale, s'il fallait résumer l'ensemble de nos tentatives, il serait possible de dire que notre expérimentation poétique s'est construite contre ce qui nous faisait directement obstacle – le récit – et qu'en conséquence elle est peu à peu apparue, au-delà de ses variantes, comme une forme *non nécessairement narrative* de la langue. En d'autres termes, notre poésie a émergé comme une tentative de « dire sans raconter », s'affranchissant d'un certain nombre de règles de la narration conventionnelle : l'unicité du sujet, sa présence en un seul lieu à la fois, la structuration de l'intrigue selon des temps et des lieux distincts, etc. Que peut-on bien attendre, en définitive, d'un matériau qui ne respecte pas ces règles élémentaires ? Comment le transformer en *connaissance*, à même d'être intégré au sein d'un discours scientifique ? La notion d'« expression mineure », directement inspirée de celle de « littérature mineure » développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1975), semble ouvrir des pistes pour contourner cette première difficulté. La faillite, semble-t-il, consisterait à traiter l'expression poétique comme un matériau « majeur » au sein du discours scientifique, c'est-à-dire comme un matériau répondant effectivement à l'ensemble des critères qui habituellement *valident* la crédibilité scientifique : représentativité, objectivité, cohérence, vraisemblance, etc. Considérer la poésie sur un mode « mineur », en revanche, consiste à assumer « ce qu'elle n'est pas » et en conséquence, l'insérer au sein du discours scientifique sous forme d'un *contre-chant* qui viendrait, de l'intérieur, fragiliser

---

<sup>82</sup> Voir par exemple les travaux novateurs de Lise Landrin (en cours au laboratoire PACTE, Université Grenoble Alpes), qui développent une méthodologie théâtrale inspirée du théâtre de l'opprimé auprès des femmes népalaises, afin de décrypter la négociation de leurs identités genrées.

le grand récit cohérent, policé, reconfiguré, confortablement installé dans son jeu de convenances académiques ; ce récit scientifique auquel, à tous, on nous demande de croire.

### A. Ce que la poésie n'est pas

Pour mes interlocuteurs, écrire de la poésie revêt assurément un caractère intimidant. Si « se raconter » sous la forme d'un récit de vie présente quelques difficultés, que dire d'une forme supposée être l'expression la plus pure, la plus exigeante, le « grand art » de la parole littéraire ? L'idée même que la forme poétique puisse se substituer au récit semble en soi problématique. Pour lever cet obstacle, un premier échange s'est avéré nécessaire : s'accorder sur une notion commune de ce que pouvait être « notre poésie ». Le principal enjeu consistait alors à désamorcer d'emblée ce à quoi elle n'était pas tenue, notamment au regard de mes présupposés et ceux de mes enquêtés. Aussi avons-nous cherché, comme démarche préliminaire, « ce que la poésie n'est pas », en d'autres termes, ce qu'elle n'est pas obligé d'être pour être poésie. Au cours de ce moment, qui a pris différentes formes en fonction des entretiens (jeu de questions/réponses, listes écrites, négociations...), une tendance est apparue : la nécessité de se libérer de la représentation « sacrée » du poème et en même temps, celle de ne pas banaliser le moment de la création.

#### 1. Écrire de la poésie en situation postcoloniale

Chercher à préciser « ce que la poésie n'est pas » – ce qu'elle n'est pas tenue d'être – nécessite paradoxalement d'examiner au préalable quelle place elle occupe effectivement dans les représentations collectives. Dans le contexte kenyan, cet examen ne peut avoir lieu sans prendre en compte le rôle des histoires coloniales, puis postcoloniales, qui ont contribué à forger une définition ambivalente des poètes et de la poésie.

Les premières traces connues d'une activité poétique au Kenya remontent au XVI<sup>ème</sup> siècle, sur la Côte, dans les zones dialectales du nord du kiswahili, comprises entre le sud de la Somalie actuelle et Mombasa, et centrées sur l'archipel de Lamu (M. Roy 2013). Ces zones alors florissantes, parsemées de cités-États, voient naître des compositions en vers telles que *Swifa* y *Mwana Yanga/Kumsifu Yanga*, datée de 1532 et attribuée à un poète de Lamu, ou encore

*Hamziyya*, datée de 1652. Ce foyer devient au XIX<sup>ème</sup> siècle, quelques décennies avant la colonisation britannique, le bassin historique de l'élaboration du socle classique de la poésie swahilie, avec des auteurs renommés comme Muyaka bin Haji (1776-1840) ou la poétesse Mwana Kupona bt Mshamu (1790-1860) (Mulokozi et Sengo 1995). Détail intéressant pour la suite, ce swahili dialectal du nord, source majeure de l'activité poétique, se retrouve ensuite marginalisé au sein de la langue swahilie. Il a été notamment tenu à l'écart de la standardisation du swahili dans les années 1930-1940, celle-ci privilégiant essentiellement comme socle linguistique le *kiunguja* (dialecte de Zanzibar) (Ricard 2009). Ce sentiment de mise en minorité – celui d'une langue dépossédée d'elle-même –, affleure encore dans la poésie swahilie contemporaine. Mathieu Roy traduit par exemple le très beau poème du poète contemporain Mahmoud Ahmed Abdulkadir, originaire de Lamu, sur la côte kenyane (traduction de 2005, voir Roy 2013, 46). Dans ce poème, intitulé *Kiswahili !!*, la langue elle-même, personnifiée, se désole d'avoir été abandonnée aux mains des autres Africains et des étrangers :

*Mais vous m'avez négligée, vous vous  
êtes retirés de la forge  
D'autres se sont présentés, pour me  
définir des règles  
Créer du vocabulaire, tandis que vous  
abandonniez.*

Ce lent processus de dépossession, persistant depuis la période précoloniale, ne fera que s'accroître lors de la période coloniale. Clare Madge et Gabriel Eshun (2012), parmi les premiers géographes à avoir tenté de mettre en œuvre une méthodologie poétique, soulignent la double signification de la poésie en situation coloniale : d'une part, un objet culturel venu de l'extérieur, importé puis utilisé par le colonisateur comme moyen de sélection et d'assimilation des indigènes ; d'autre part, un acte de résistance anticoloniale. Cette ambivalence de la poésie, à la fois comme pratique et comme produit, se vérifie particulièrement dans le contexte kenyan.

En tant que leg colonial, la poésie – et la littérature en général – ont souvent été perçues comme un puissant outil d'inculcation d'un imaginaire occidental, contribuant, selon les mots de l'écrivain et poète kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o, à « coloniser l'esprit » des indigènes (1987) :

*In primary school I now read simplified Dickens and Stevenson alongside Rider Haggard. Jim Hawkins, Oliver Twist, Tom Brown – not Hare, Leopard and Lion—were now my daily companions in the world of imagination . . . At Makerere<sup>83</sup> I read English: from Chaucer to T. S. Eliot with a touch of Graham Greene. Thus language and literature were taking us further and further from ourselves to other selves, from our world to other worlds. (Wa Thiong'o 1987, 12 cité dans Eshun et Madge 2012, 4)*

Ainsi, la langue du colonisateur déterritorialise l'indigène, « du soi-même vers d'autres soi ». Ses héros, ses paysages rêvés, ses doutes, ses idéaux, ses révoltes, l'ensemble de son activité spirituelle, sont intimement aliénés par l'imaginaire dans lequel il se coule. Comment, en effet, se révolter dans la langue de l'autre ? La langue anglaise, pour l'indigène, est à elle-même son propre anesthésiant. Le poète malawite Félix Mnthali, dans son poème *The Stranglehold of English Literature* (1982), souligne cette « cruelle plaisanterie » de la langue coloniale :

*Eng. Lit., my sister,  
Was more than a cruel joke —  
it was the heart  
of alien conquest.  
How could questions be asked  
at Makerere and Ibadan,  
Dakar and Fort Hare —  
with Jane Austen  
at the centre?  
How could they be answered?*

*(cité dans Moore et Beier 1984, 139)*

La poésie en situation coloniale s'est néanmoins développée comme langue de résistance, retournant contre l'opresseur son propre outil de domination. L'ensemble de la région est-africaine, et en particulier le Kenya, fait preuve d'une grande tradition poétique de résistance, exprimant tour à tour le désarroi face à la violence coloniale (*Aberdare Ranges*, de Jonathan Kariara, mettant en scène la solitude d'une famille lors de l'insurrection Mau Mau, cité dans

---

<sup>83</sup> Makerere University : située à Kampala, en Ouganda, Makerere University est l'une des plus vieilles et des plus prestigieuses universités coloniales en Afrique de l'Est. De nombreuses personnalités est-africaines de premier plan y ont étudié.

Killam 1984), la colère de l'indigène (*What's sore*, de Joseph Kariuki, conjurant le mépris colonial, 1967, cité dans Cook et Rubadiri 1996), la désillusion de la nation postcoloniale (Githae Mugo et son *The long Illness of ex-Chief Kiti*, 1976), ou le désespoir des pauvres face aux élites politiciennes :

*And you MP<sup>84</sup> with a shining bald and triple chin  
Will mourn your fate in a supplementary question at Question  
Time.*

(*"The Pauper"*, Richard Ntiru, cité dans Killam 1984, 220)

Parmi ces auteurs, certains sont considérés comme des monuments de la construction du récit national (Ngugi wa Thiong'o au Kenya, par exemple), d'autres s'inscrivent davantage dans une logique de circulation transnationale, comme Okot P. Bitek<sup>85</sup>, poète ougandais auteur du diptyque poétique *Song of Lawino* (1966) et *Song of Ocol* (1970) – magnifique scène d'amour exprimant les vitupérations d'une femme contre son mari occidentalisé –, appris et récité par des générations de Kenyans en classes de primaire.

Cette tradition poétique ambivalente a bien sûr des conséquences sur l'idée que les askaris se font de la poésie. Lorsque je leur demande ce que peut signifier, pour eux, la poésie et l'activité poétique, deux références reviennent régulièrement : la fierté nationale, à travers l'évocation des grands écrivains kenyans, et les récitations de poésie à l'école. Dans les deux cas, ces références revêtent un caractère intimidant. Pour certains askaris, la poésie est associée aux mythes communautaires ou nationaux, qui façonnent les exploits de figures légendaires ; parmi elles, par exemple, le guerrier luo Luanda Magere, combattant mythique dont la chair est faite de roche résistante aux pointes des lances et des flèches ; ou encore Tom Mboya, héros de l'indépendance kenyane, dont l'assassinat a été chanté par un poème célèbre, appris en classe et oublié par mes interlocuteurs<sup>86</sup>. Cette première association – la poésie est une langue héroïque pour chanter les héros – est en soi problématique pour notre expérimentation. Clare Madge (2014), se livrant à un

---

<sup>84</sup> Member of Parliament.

<sup>85</sup> Un homme stupéfiant ayant eu plusieurs vies : footballeur professionnel dans l'équipe nationale d'Ouganda, directeur du théâtre de Kampala et poète national.

<sup>86</sup> À plusieurs reprises, mes interlocuteurs ont évoqué un poème sur Tom Mboya, appris et récité en classe, sans se rappeler lequel précisément. Sans certitude, cela pourrait être "The Boat", de Jonathan Kariara.

examen critique de la poésie occidentale, pointe ce triple héroïsme de la poésie : héroïsme des figures chantées, héroïsme des lieux et des paysages, héroïsme du poète lui-même (ce “*high literary genius*”, qui sait sublimer la langue ordinaire, p. 3). Dès lors, comment se sentir légitime à écrire de la poésie lorsque l’on se considère comme « un petit » ? Comment écrire à propos de ses propres lieux du quotidien, des lieux ordinaires, antihéroïques par excellence ? La seconde association spontanée – la poésie est une activité scolaire – est tout aussi problématique. La poésie est perçue par les askaris comme l’aboutissement d’un apprentissage scolaire de la langue, identifié comme un segment parmi d’autres de l’apprentissage du raffinement : la poésie est nécessairement « la grande poésie », celle des gens éduqués, qui « ont des manières ». Cette « grande poésie » nécessite de maîtriser un ensemble de règles, une métrique particulière, une certaine richesse de vocabulaire, autant de capacités dont ils se sentent dépourvus. Pour se qualifier eux-mêmes ou qualifier leurs proches<sup>87</sup>, certains de mes interlocuteurs font directement référence à leur caractère supposément « primitif » : “*I’m a primitive person*” ou “*I come from a primitive background*”. Cette « primitivité » – un terme très probablement hérité de la langue coloniale – renvoie à plusieurs traits de la dépréciation de soi : une certaine rudesse des manières, un manque d’éducation, une absence de sophistication de la langue, la faible capacité de raisonnement et d’abstraction. La poésie, telle que les askaris se la représentent, se situe aux antipodes de ces valeurs négatives : elle se définit précisément comme une façon maniérée (et donc raffinée) d’utiliser la langue, parlant en premier lieu à la raison et à la connaissance et non directement à la sensibilité. Aussi, comment un individu qui n’a « pas de manières » pourrait-il être en mesure, lui-même, de *manier* la langue – littéralement, de lui donner des manières ? Comment un individu n’ayant pas fait, ou pas fini ses études, pourrait-il s’essayer à la forme la plus aboutie de la langue scolaire ? En somme, qu’elle soit comprise comme une activité héroïque ou l’aboutissement d’un certain raffinement scolaire, la poésie renvoie sensiblement à la même forme d’inhibition.

---

<sup>87</sup> Dans certains cas, l’opération revient au même : qualifier ses proches étant souvent une façon détournée de se qualifier soi-même.

## 2. Désacraliser la poésie... et resacraliser le poème

### a) *Désacraliser la poésie : les petites bizarreries*

Le caractère intimidant de la poésie m'a fait prendre conscience de la nécessité d'un travail minutieux de mise en confiance en amont du travail de création. Aussi ai-je choisi de restreindre cette expérimentation à un petit nombre d'askaris. La sélection s'est opérée selon l'intérêt de mes interlocuteurs pour le projet et leur volonté d'engagement à moyen terme : de fait, je souhaitais réaliser un travail en plusieurs étapes, nécessitant des entrevues régulières. Au cours de mes entretiens, j'ai sollicité une quinzaine d'askaris par la « méthode des petites bizarreries », que j'explique quelques lignes plus bas. Environ la moitié ont décidé de ne pas poursuivre, pour différentes raisons : certains ont manifesté leur désintérêt dès la première séance, d'autres sont restés méfiants vis-à-vis de mes intentions (cherche-t-il à me faire avouer des choses ? à me voler mes écrits ?), d'autres encore ont immédiatement cherché à ancrer notre travail dans un rapport commercial que je ne pouvais soutenir (je te vends mes poèmes). Pour l'un d'entre eux, notre compréhension mutuelle était insuffisante : il ne parlait pas un mot d'anglais et je ne comprenais pas son swahili. En définitive, sur quinze askaris sollicités, seuls sept d'entre eux ont finalement accepté de prolonger l'expérience sur plusieurs séances : quatre provenant de Buruburu et trois provenant des quartiers Ouest.

Chacun d'entre eux a réalisé un, deux, ou trois poèmes, jamais plus. Le travail d'écriture à proprement parler est toujours venu dans un second temps, en complément d'un ou plusieurs entretiens préalables. Au cours de ces premiers entretiens – « pour faire connaissance » –, j'ai pris l'habitude de noter dans un carnet chacune des formulations de mon interlocuteur qui me semblaient « bizarres », tournées de façon non-conventionnelle ou intéressantes en ceci qu'elles semblaient ouvrir le sens à une multiplicité d'interprétations. Ainsi, parmi les quelques-unes que j'ai relevées :



*Time doesn't move when I'm alone.*

*When I'm sitting here outside, my ears are inside the house.*

*Josephat Mwanje, Entretien du 15 février 2016  
(évoquant ses nuits passés à son poste, à  
Kilimani)*

*J'allais dans un endroit sans mon imagination.*

*Félix Job Sifa, Entretien du 2 mai 2016 (à propos  
de sa fuite de RDC vers l'Ouganda, en 2012)*

*Trees are like people : Thugs.*

*George Haraka, Entretien du 13 mai 2016 (à  
propos de sa peur des silhouettes des arbres, la  
nuit.)*

Au terme de l'entretien ou lors de la séance suivante, je rappelle à mon interlocuteur ses propres expressions (« tu te souviens, tu as dit ça... »), dans l'attente d'une réaction de sa part. Dans certains cas, celui-ci s'attache à préciser le sens de son expression, évacuant toutes formes d'ambiguïté. Dans d'autres, il me concède au contraire le « bizarre » de sa propre formulation, évoquant plusieurs sens possibles. Au cours d'un entretien avec Josephat Mwanje, askari à Kilimani, je lui rappelle l'une de ses formules : *"I don't sleep serious."* (quand il est à son poste). Il faut resituer ici le contexte : en tant que gardien de nuit d'une résidence de *standing*, employé par une entreprise privée de sécurité, Josephat doit impérativement rester éveillé lors de ses horaires de travail (6 heures du soir - 6 heures du matin). Ensemble, nous discutons des sens possibles de sa formulation : signifie-t-elle « Je ne dors pas vraiment, je ne dors pas *sereinement* », ou bien « Je ne dors pas quand je suis sérieux : je ne dors pas quand je suis de garde », ou bien encore, sur un mode facétieux : « Je ne suis pas sérieux quand je dors. » Au terme de l'échange, nous choisissons de ne pas trancher. Ce que Josephat a *réellement* voulu dire ou ne pas dire lors de l'entretien importe peu. La théorie littéraire l'a bien rappelé : bien qu'il veuille nous le faire

croire, le « je » de l'auteur ne se révèle pas dans le poème – la Voix poétique est une parole autonome, qui lui échappe. Ainsi, pour le critique Yves Vadé :

*Malgré l'effet produit sur le lecteur, cette voix n'est pas celle de l'« auteur », signataire du poème. Celui-ci fait nécessairement l'expérience de la stérilité, des intermittences du flux poétique. C'est donc que la voix de l'intime obéit à quelque chose de plus intime encore, de plus profond, de plus caché [ ...] Le sujet lyrique romantique est à la fois ce moi et non-moi : sujet clivé d'une énonciation qui échappe en grande partie au vouloir personnel. (1996, 17)*

Pour la critique littéraire allemande Käte Hamburger, la question – moins tranchée – semble relever de l'aporie : dire « ce Je est Josephat » ou « ce Je n'est pas Josephat<sup>88</sup> » procède donc « du même biographisme illégitime » :

*Il n'y a pas de critère, ni logique ni esthétique, ni interne ni externe, qui nous autoriserait à dire si le sujet d'énonciation du poème peut être ou non identifié avec le poète. Nous n'avons pas la possibilité, et donc le droit, ni de soutenir que le poète présente ce qu'énonce le poème – que ce soit ou non sous la forme d'un Je – comme étant sa propre expérience, ni d'affirmer le contraire. (1986, 240)*

Aussi, restons-en à cette incertitude. La seule chose que nous pouvons affirmer, désormais, c'est que nous tenons là une sorte de « bizarrerie partagée », à partir de laquelle déplier une multiplicité de sens possibles, sur un thème qui, lors de l'entretien, était d'abord apparu comme relativement insignifiant (la façon dont Josephat, effectivement, dort pendant ses gardes)

C'est à partir de ces « bizarreries partagées » que se construit la seconde phase de la méthodologie : le temps de l'écriture poétique. Je propose alors à mes interlocuteurs de déplier l'une de leurs formules sous la forme d'un poème, afin d'en libérer le sens. Il ne s'agit pas, comme lors de l'entretien, de répondre à une question au sens établi, mais de tenter cette fois de retranscrire une série d'associations mentales à partir d'un matériau ambigu (« qu'est-ce qui te vient à l'esprit lorsque je te rappelle cette formule ? ») À ce stade, il nous faut de nouveau déjouer le caractère intimidant de la poésie. L'enjeu consiste à s'affranchir de l'idée selon laquelle la poésie est une sorte de chant de l'âme, plus pure, plus authentique que n'importe quel moyen d'expression. En

---

<sup>88</sup> Elle écrit plus exactement : « ce Je est Goethe » ou « ce Je n'est pas Goethe ».

admettant que la poésie n'est pas cette "*transparent window onto world of differences*" (Eshun et Madge 2012, 22), nous nous libérons de deux illusions : d'une part, que la poésie est en mesure de livrer, sans déformation, la vérité du monde intérieur d'un individu (perspective assurément intimidante pour mon interlocuteur), d'autre part, qu'elle constitue une sorte de langage universel au-delà de nos différences culturelles. Au contraire, nous nous accordons sur l'idée que la poésie est un matériau construit, travaillé, retravaillé à partir de nos expériences différentes, – un matériau de seconde, de troisième main –, existant et se révélant par retouches successives. Le travail de création poétique est ainsi un travail collectif assumé, expérimenté le plus souvent à deux voix. Il est fait de rectifications, d'ajouts et de retraites, de versions successives, de ratures que nous avons choisies, pour certains poèmes, de laisser « telles quelles ». L'enjeu consiste alors non pas à présenter un produit fini, un objet clos du point de vue du sens, mais *un état* du poème, une parole en train de se construire. Pour Jérôme Thélot (1997), l'activité poétique est toujours *précaire* – au sens où elle est associée à un manque : c'est une voix incomplète, fragile, *en prière*<sup>89</sup> dans la mesure où elle est permise par une puissance supérieure – l'Inspiration ? –, donc susceptible d'être retirée, laissée telle quelle, abandonnée. Dès lors, elle entretient des liens nécessairement douloureux à toute idée d'achèvement : « Disons que l'une des questions sans cesse relancée par ce fait de la prière dans la poésie moderne est celle de la *fin* – finalité et cessation – de celle-ci [...]. », écrit-il (p. 10). Puis, quelques lignes plus loin : « Aujourd'hui, la poésie est susceptible d'être perdue, instable et incertaine de son avenir [...], inquiète de soi et peu fiable pour la collectivité alentour : elle est menacée de finir, mais elle est adulte d'être ainsi menacée [...] » (p. 11).

Ainsi, nous avons régulièrement conservé au sein de l'écriture des expressions directement associées au travail en train de se faire (« je ne trouve pas le mot », « c'est dur à exprimer », « ça me fatigue »...). Le choix de cette forme *en train de se faire* est directement liée à notre ambition. Il ne s'agit pas, à l'inverse d'autres méthodologies poétiques (voir Encadré 3 ci-dessous) de travailler à partir d'un matériau fini, mais d'organiser les conditions d'une libération de la parole – dire, faire dire des choses qui, sans cela, n'aurait probablement jamais été dites.

*By that time, I feel like it's the end of my life.*

---

<sup>89</sup> Étymologiquement, *précaire* signifie « obtenu par la prière » (Thélot 1997)

*I'm finished with all those robbers.*

~~*those crocodiles*~~

~~*those heroes?*~~

~~*those hippos?*~~

*(I can't even find words*

*I can't even find words for those who have no shadows)*

*(extrait du poème "Time doesn't move when I'm alone", de Josephat Mwanje, évoquant la peur des voleurs, surgissant au milieu de la nuit. Au cours du travail d'écriture, Josephat n'arrive pas à trouver une image pour figurer l'arrivée des voleurs. Il en essaie plusieurs, qu'il finit par raturer. Pour ma part, je souhaite conserver l'association "heroes/hippos/shadows", que je trouve amusante. Je lui propose de laisser ces mots « raturés » dans son poème et il accepte.)*

Cette ambition nécessite d'être un peu irrévérencieux : avec la langue, d'abord, mais aussi avec les faits. Nous avons conçu notre poésie comme une sorte de désobéissance – "*a linguistic disobedience*", écrit le poète australien John Kinsella (2004). Dit plus simplement, nous sommes partis, assez naïvement, d'un seul principe poétique : tout est permis et par conséquent, tout est possible. Aussi nous est-il permis, entre autres, de faire coïncider le passé, le présent et le futur, d'ancrer le sujet dans plusieurs lieux à la fois, de le confondre avec une multitude (je suis plusieurs), de changer l'humain en animal, l'animal en végétal et le végétal en humain ("*Trees are like people : Thugs*"). Cette capacité de la poésie à refuser les binarités – réel/ non réel, vivant/non-vivant, unicité/multiplicité, matériel/spirituel, animal/humain – exige un certain effort de l'imagination : "*I have no idea of me as an animal !*" s'exclame Fredrick Ochieng, 38 ans, askari à Buruburu. Peu à peu cependant, elle permet au sujet de s'expérimenter en situation de décision : être en mesure d'établir de nouvelles lois, pour réordonner son espace proche et le monde : "*poets are the unacknowledged legislators of the world*" (Shelley 2004 [1921]). Pouvoir de l'imagination, pouvoir de décision circonscrit aux limites de la langue, certes, mais pouvoir tout de même : l'expérience de création poétique se donne fondamentalement comme une reconquête de sa liberté de décision. Pour le géographe-poète Tim Cresswell, « être poète » est un état qui se décide – "*I recently decided to become a poet*", écrit-il (2014, 142) ; par cet acte, le sujet-poète se place de lui-même en position de surplomb, à la différence manifeste du narrateur du récit de vie, par

définition soumis à une « épreuve de crédibilité » (Kobelinsky 2007 cité dans Mekdjian 2016, 152).

### **Géographie et Poésie : panorama d'un champ encore confidentiel**

D'un point de vue académique, l'intérêt de la géographie pour la poésie – à la fois comme objet et comme procédé d'écriture – s'inscrit au sein d'un champ encore relativement confidentiel. Au sein de la géographie anglophone en particulier, il procède d'une tendance plus large, que certains auteurs ont qualifié de "Creative (Re)Turn" (Marston et de Leeuw 2013 ; DeLyser et Hawkins 2014) : une invitation à questionner les formes – visuelles, textuelles, plastiques – par lesquelles nous produisons du savoir géographique, et par là-même, nous assignons du sens aux espaces dans lesquels nous vivons. Le Creative Turn s'attache à réhabiliter le géographe comme écrivain (ou poète, ou artiste) ; parallèlement, il cherche à ouvrir le monde académique à d'autres approches sensibles de l'espace, notamment celles développées par les poètes ou les artistes-performeurs.

La géographe britannique Clare Madge (2014) distingue plusieurs approches permettant de penser les liens entre géographie et poésie :

1. Les géographies s'intéressant à la pratique poétique comme moyen pédagogique pour évoquer l'espace (Cahnmann 2003 ; Sekeres et Gregg 2008 ; Rawling 2010) ;

2. Les géographies s'intéressant aux productions poétiques – souvent d'auteurs classiques – comme matériaux textuels, à partir desquels il devient possible d'examiner des représentations intimes de l'espace, issues de différentes époques. Parmi ces travaux, on peut évoquer par exemple celui de Keith Hopper (2008) explorant l'Irlande onirique de Yeats à partir du poème "The Lake Isle of Innisfree" ; ou celui de Jim Cocola (2011) détaillant l'imbrication complexe des lieux au sein du poème "Alturas de Machu Picchu" de Pablo Neruda ;

3. Des réflexions portant sur la possibilité d'être à la fois géographe et poète, et de passer de façon fluide de l'une à l'autre de ces écritures (Boyd 2013 ; Cresswell 2014) ;

4. Les géographies, enfin, de portée plus critique, qui tentent de penser le langage poétique comme contre-langage permettant de s'affranchir de l'ensemble des déterminismes académiques, coloniaux, ethnocentriques ou rationnels. Ces contre-langages poétiques permettent notamment de faciliter la production de savoirs participatifs avec les populations sur le terrain (Eshun et Madge 2012). Ils permettent aussi de cesser d'alimenter une illusion de rationalité pour décrire des événements historiques qui, selon certains auteurs, se donnent comme fondamentalement absurdes et irrationnels. Ainsi, les écrits poétiques de Sarah de Leeuw (2017) travaillent à éveiller, au Canada, une nouvelle conscience de la violence coloniale envers les peuples autochtones. Ainsi recherche-t-elle une écriture *volontairement désordonnée*, selon ses propres termes : "*a writing that ceases seeking to make sense, that reaches for representational modes that*

*are not rational, logical, or predictable, that stops trying to order the experience of colonial violence that was and is disordered (and can never be ordered).” (p. 10).*

Ces géographies, en particulier la dernière, alimentent de nouvelles questions portant sur la validité scientifique de ces écritures, leurs évaluations et leurs éventuelles publications au sein de revues académiques. En 2011, par exemple, la revue de géographie critique ACME choisit de publier pour la première fois une contribution poétique, “The Bus Hub”, de Kafui Attoh (voir Butz, Attoh, et Hones 2011), en l’accompagnant d’une réflexion sur les formes éditoriales de ces écritures alternatives.

Encadré 3 : Géographie et poésie : panorama d’un champ encore confidentiel

*b) Resacraliser le moment...*

Parallèlement à ce processus de « désacralisation » de la poésie, il semble important de « resacraliser » le moment de création poétique en le séparant du temps du quotidien. Aussi, les différentes séances d’écriture à deux ont généralement fait l’objet d’un léger processus de ritualisation. De mon côté, je m’engage à apporter « de quoi passer un bon moment » : des *mandazis* (petits beignets), du lait ou des sodas. De leurs côtés, les askaris préparent l’emplacement de la séance : dans un lieu légèrement en retrait des regards, toujours au même endroit – sur la pelouse d’une résidence, à l’ombre d’un buisson ou d’un mur, derrière le local piscine – ils disposent deux chaises en plastique ou deux pierres plates l’une en face de l’autre (voir par exemple Figure 31).



Figure 31 : Michael Jomo en train d’écrire “A Poem about my Work Place”. Nous nous sommes installés dans un recoin du jardin, derrière sa guérite, à l’abri des regards. Michael est entouré de fleurs, à partir desquelles il déploie ses souvenirs sur un mode poétique. Source : JBL, mai 2016.

Cette très légère ritualisation du moment a deux significations : d'une part, elle permet de dissocier le moment de travail à deux d'une simple conversation ordinaire, d'autre part, elle ancre la création dans un processus de répétition, dû notamment à mes allers et retours successifs. Faire de ce moment « un moment qui revient », trois, quatre, cinq fois, de façon certaine, presque à l'identique, constitue une dimension fondamentale du dispositif. Cette dimension répétitive fait d'abord directement écho à la nature de notre travail poétique : un travail ponctué de retouches successives, d'ajouts, de retraites, de ratures, qui exige nécessairement « qu'on y revienne ». Elle vise ensuite à réintroduire une certaine part de certitude dans l'incertitude quotidienne des askaris. Cette « certitude » du moment – tout se passera exactement comme la dernière fois – autorise paradoxalement une incertitude de la création. Empiriquement, et sans surprise, les askaris se sont progressivement montrés beaucoup plus audacieux dans la création au fur et à mesure de l'avancée des séances. Enfin, l'assurance d'une répétition est d'autant plus importante qu'il existe une dissymétrie de fait entre mes interlocuteurs et moi. D'ordinaire, c'est moi qui décide de leur rendre visite, c'est moi qui vais les voir et c'est moi qui choisis de partir. Si je pars, je sais où je les retrouverai la prochaine fois – à l'endroit même où je les ai laissés, aux portes de leurs résidences. Les askaris, quant à eux, ne décident pas de nos entrevues : qu'ils souhaitent que je passe ou que je ne passe pas, ils doivent s'en remettre à l'incertitude de ma venue. Lors de la phrase de création poétique au contraire, le simple fait d'être liés à un travail commun – l'avancement du poème, qui exige des entrevues fixes – comporte une dimension d'engagement permettant de rétablir, même sous forme de fiction, une forme d'équilibre.

c) ...et faire « œuvre »

En conclusion du chapitre II, je m'étais arrêté sur l'une des caractéristiques de la forme de vie des veilleurs : *être en activité, mais pas en action*. En tant que veilleurs, les askaris sont pris dans cette forme de vie particulière : leur travail quotidien ne consiste pas fondamentalement à *faire*, mais à *être prêt* (à toute éventualité). Ils sont *tendus vers l'action*. En ce sens, ils sont souvent en proie à un sentiment d'inutilité, souvent renforcé par le mépris de certains résidents (“*You are useless !*” est l'un des reproches les plus courants adressés aux askaris lorsque ceux-ci tardent ou refusent d'ouvrir la porte du *compound*). Dans un de ses ouvrages, *L'Usage des corps* (2015), Giorgio Agamben opère une distinction intéressante entre ce qu'il identifie comme un objet d'*usage* (*praktikon*) et un objet de *production* (*poetika organa*) (chap. I « L'homme sans œuvre »).

Un objet de *production* permet de produire toujours quelque chose de plus que son usage : un rabot, par la main de l'artisan, permet de créer une table (il s'inscrit dans une logique de *poïesis*). Un objet d'*usage*, lui, est fondamentalement improductif : il ne sert qu'à être pratiqué, à la manière d'un vêtement, qui ne trouve d'accomplissement que dans le fait d'être porté (logique de *praxis*). Cette distinction usage/production, Agamben l'applique au travail, considérant qu'il existe – dans l'Antiquité comme dans le monde contemporain – des formes de travail humain qui privent son exécutant d'une *œuvre* propre – la production extériorisée de son travail. C'est notamment le cas pour ceux dont on utilise le corps, non pas pour *faire*, mais pour *être* :

*L'activité de [cet individu] est, par définition, privée d'une œuvre propre et ne peut donc être évaluée sur la base de son ergon (œuvre), comme c'est le cas pour l'artisan. C'est justement parce que son ergon est l'usage du corps qu'[il] est essentiellement argos, privé d'œuvre. (Agamben 2015, 43)*

Le travail des askaris relève en partie de cette activité d'usage. Dans la mesure où leur présence est liée non pas à un *faire*, mais à un *être* (être cette figure qui rassure, être cette figure qui marque le prestige du lieu), ils se trouvent privés d'une réalisation extérieure, matérielle ou du moins tangible, de leur travail. D'eux, on pourrait dire qu'ils sont littéralement *dés-œuvrés* : privés d'une œuvre propre et néanmoins en activité. Cette absence d'œuvre résonne avec le désœuvrement propre aux autres « mondes » de la vie des askaris (voir chapitre précédent) : par exemple, le sous-investissement de leur logement dans les quartiers de bidonville – puisque celui-ci n'est vécu que comme temporaire – et bien sûr, l'absence d'œuvre principale, la plus douloureuse : l'absence d'œuvre au village. Pour les hommes askaris, être absent du village en gagnant à peine de quoi subsister en ville signifie ne pas acheter un *shamba* (un lopin de terre), ne pas le cultiver, ne pas se constituer un petit cheptel de bétail, ne pas ouvrir un petit commerce, ne pas construire une maison pour sa famille, ne pas construire une maison à part pour son fils aîné, autant de réalisations qui, dans le contexte des sociétés rurales kenyanes, constituent l'œuvre archétypale de la masculinité. Pour certaines femmes askaris, ne pas élever ses enfants, confiés à une tante ou une grand-mère, n'est pas simplement douloureux sur un plan affectif, mais constitue une absence d'œuvre maternelle, perçue comme le propre de la réalisation féminine.



Ainsi, Fredrick Ochieng, askari à Buruburu Phase II, exprime dans un poème sa « vie en attente », qui n'est pas seulement celle de la monotonie quotidienne, mais celle d'une œuvre en suspens – une trace à inscrire, un jardin à cultiver, un petit restaurant à bâtir :

*I'm waiting for money  
I'm waiting to be blessed for something  
I'm waiting for visitors to come  
I'm waiting for my flowers to grow  
I'm waiting for a job where I can drive  
(but for now, please notice:  
flowers grow in the garden of my mind  
~~flowers or vegetables?~~  
And I drive a car of my imagination)*

*I'm waiting for this poem to be finished  
And you assist me with kitu kidogo<sup>90</sup>*

*I'm waiting for getting a house like this one,  
Having a car, and my own business,  
A self-employment, selling things in a red  
Shop, have a hotel at home, in a  
Shopping centre of Busia Town.*

*“What I'm waiting for”, Fredrick 'Freddy' Ochieng, 40 ans.*

Face à cette absence d'œuvre, la poésie semble dérisoire. Certes. Néanmoins, si l'on s'accorde sur l'idée « qu'elle ne peut pas grand-chose », elle peut très certainement « un peu quand même » (« je sais bien que... mais quand même... »). Cet espoir explique l'importance de la dernière phase de la méthode poétique : la réalisation matérielle de l'œuvre. Après s'être accordé sur une version satisfaisante du poème, il s'agit d'en faire un objet, un produit fini, susceptible de laisser une trace de notre collaboration. Cette phase de réalisation – que j'ai longtemps sous-estimée – est apparue comme cruciale aux yeux de mes interlocuteurs, ceux-ci s'inquiétant souvent

---

<sup>90</sup> Kitu kidogo : en swahili, « un petit quelque chose », c'est-à-dire un peu d'argent.

de la forme matérielle du poème avant même que celui-ci ne soit écrit. Ainsi, à la fin de nos séances de travail, je demande à Josephat s’il est satisfait du poème que je viens de faire imprimer : *“I like it because it’s a printed thing. Looks good. You get me ? It looks somehow the thing was made correctly. In a correct good way.”* Dans le cas de Josephat, le prestige du caractère imprimé résonne, semble-t-il, avec l’estime qu’il me confie avoir pour l’univers de l’informatique. Originaire de Kakamega, une ville de l’ouest du Kenya, Josephat arrive à 23 ans à Nairobi, avec le projet en tête de faire des études d’informatique, notamment du graphisme sur ordinateur: *“I’m going for computer literacy after finishing [school][...] and go for graphic design. I want to know how to do graphics, because it’s one of my knowledge I have in my head”*<sup>91</sup>. Durant ses premiers mois à Nairobi, Josephat est hébergé chez une connaissance de la famille – un certain *“Kikuyu man”*, selon ses mots –, en échange de travaux domestiques. Malgré ses espoirs, les choses ne se passent pas comme prévu : l’ami de la famille rechigne à lui payer des études et Josephat se décide finalement à partir de chez lui. Peu à peu, face au coût de la vie dans la capitale, il met en suspens son projet d’étude et s’engage comme *security guard* pour Super Security Ltd, une entreprise privée de sécurité de taille moyenne à Nairobi. Plusieurs fois au cours de notre entretien, il tient à m’assurer d’une chose : si jamais il avait pu achever ses études, il aurait certainement été capable de travailler dans l’informatique.

*I was [would be]<sup>92</sup> very happy, because I'm going to be another person, a different person, a person with knowledge. You see? When I apply for a job in a certain company or an office, or a supermarket, I can work with them, because sometimes they may require a person who can control or operate their computer, such a machine like a backup, I can work with it! I would be very happy! Like a machine like printing, like doing what, so I came to find out that I can work with them, after completing my certificate of computer literacy and doing some graphics design studies. Are you getting me?<sup>93</sup>*

Pour Josephat, la mise en page finale de son poème (*“Time doesn’t move when I’m alone”*, retranscrit en intégralité un peu plus bas) constitue probablement la partie du travail dont il est le

---

<sup>91</sup> Entretien du 15 février 2016.

<sup>92</sup> Si l’on replace cette citation dans son contexte général, on comprend alors que Josephat parle au conditionnel : « si j’avais rencontré quelqu’un qui avait financé mes études, j’aurais été très heureux, j’aurais été une personne différente...etc. »

<sup>93</sup> Même entretien.

plus fier. Pour la seconde version, nous nous donnons rendez-vous dans un cyber-café afin de vérifier la mise en page finale. Malgré les moyens limités de la machine, Josephat se montre particulièrement exigeant sur la qualité du rendu. D'autres exemples tendent à montrer que la *trace* du poème – son existence matérielle – revêt une importance particulière pour mes interlocuteurs... qui n'est pas toujours explicite. George Haraka par exemple, regarde avec circonspection, le bras tendu et du bout des doigts, la version imprimée que je viens de lui présenter. À première vue, il a l'air déçu. Son visage a l'air de me signifier : « Tout ça pour ça ? On a travaillé pendant plusieurs séances pour ce bout de papier ? » Puis, il finit par me dire, résolu : “*Ok. I will send it to my wife. Imagine ! She has no idea I am a poet.*” Je l'interprète ainsi : George paraît moyennement convaincu de la qualité de notre travail, – et de l'utilité de la poésie en général –, mais après tout, il se pourrait bien que cela soit quelque chose de prestigieux (dit-on). Aussi, pourquoi ne pas en être fier ? Michael Jomo, 40 ans, originaire de Mombasa, prend plus directement en considération l'objet-poème en lui-même. Lorsque je lui apporte la première version imprimée, il me signifie qu'il manque quelque chose : le papier doit être plastifié afin d'« officialiser » le poème, comme pour les documents étatiques (carte d'identité, certificat d'enregistrement d'un commerce, etc.) Il tient particulièrement à ce détail, qui vient clore définitivement notre travail. Détail qui n'est pas simplement symbolique : Michael a le projet d'accrocher son poème chez lui, dans le bidonville de Kiambui – aussi a-t-il raison d'être précautionneux : un poème qui dure est un poème qui résiste aux gouttes.

Du point de vue du sens, la stabilisation finale du poème semble moins procéder d'une décision ferme que d'un état de saturation. Peu à peu, les retouches se font plus rares – ajouts et retraits de mots, travail sur le rythme – et nos conversations dévient invariablement vers la finalisation formelle de l'œuvre. Pour ma part, j'ai tendance à insister sur les retouches à apporter à tel ou tel passage, qui ne me semble pas satisfaisant. Au bout de quelques séances, mes interlocuteurs finissent toujours par s'en désintéresser. Je me souviens, par exemple, d'avoir suggéré à Josephat de retravailler la fin de son poème, évoquant les moustiques à l'aube (“*Anopheles come during morning hours*”)<sup>94</sup>. Il n'en fait rien : ses préoccupations sont désormais tournées vers le rendu formel du poème. Félix Job Sifa, quant à lui, me dicte son poème d'une traite, sous une forme quasi-définitive. Par la suite, nous en discutons longuement, mais il ne

---

<sup>94</sup> Voir les poèmes de Josephat et de Félix Job Sifa en dernière partie de ce chapitre.

semble pas prêt à le retoucher (ou seulement à la marge). Il est « sorti de ma bouche », me dit-il ; dès lors, il faut s'empresser de solidifier, matérialiser cette parole en suspens. Le point de saturation, en somme, s'apparente moins à un sentiment d'achèvement qu'à un état d'empressement : au plus vite, produire quelque chose, au plus vite, laisser une trace de notre travail.

La façon dont les askaris s'approprient la poésie, en définitive, m'échappe en partie. Chacun d'entre eux lui accorde une valeur qui toujours la change en quelque chose d'autre, un *devenir-autre* : preuve tangible d'un savoir-faire informatique, objet de prestige à transmettre à ses proches, mémoire « sortie de la bouche » et couchée sur le papier, document plastifié « officiel » qui habite et fait habiter le chez-soi... On pourrait imaginer mille autres définitions de la poésie, qui ne sont pas la mienne. Seulement, au-delà de la diversité des significations, subsiste quelque chose comme la reconquête d'un « je », un « je » qui produit et qui se découvre, en train de produire, une certaine fierté, une certaine créativité, une certaine singularité – même s'il s'en étonne.

## B. Un engagement « mineur » ?

Une question reste en suspens : au sein de mon dispositif de recherche, que faire de ce matériel poétique ? Un poème – ce qu'il exprime, comment il l'exprime – est-ce de la connaissance, *a fortiori* de la connaissance fiable ? Peut-on, doit-on l'interpréter ? Et quel crédit accorder à une parole qui ne s'embarrasse ni de la vraisemblance des faits, ni de la continuité des temps ? La notion de « littérature mineure », développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari à propos de l'écriture de Franz Kafka (1975), retravaillée par la géographe Cindi Katz sous l'expression de "*minor theory*" (1996), permet d'ouvrir quelques pistes épistémologiques à propos du statut de la poésie – objet assurément « mineur » dans le champ de la recherche en sciences sociales. Ainsi, la poésie est doublement mineure : mineure puisqu'elle s'intéresse aux choses infimes du quotidien ; mineure, aussi, puisqu'elle force son auteur – plus que n'importe quelle autre forme d'expression – à s'exprimer dans une langue qu'il ne maîtrise pas. Cette double minorité a nécessairement des conséquences sur la façon dont on peut travailler et réutiliser cette forme singulière de la parole au sein d'un travail de recherche.

## 1. Des Kafka au Kenya ? Quelques pistes pour une théorie du « mineur »

Dans un de leurs ouvrages communs, *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975), Gilles Deleuze et Félix Guattari introduisent le concept de « littérature mineure ». Pour saisir le propre d'une littérature mineure, ils partent de l'exemple de Franz Kafka – un juif de Prague écrivant en allemand. Et finalement, se demandent Deleuze et Guattari, qu'est-ce qui, très concrètement, barre à un petit juif de Prague l'accès à l'écriture ? Une triple impossibilité, répondent-ils : « impossibilité de ne pas écrire, impossibilité d'écrire en allemand, impossibilité d'écrire autrement. » (p. 29). Impossibilité de ne pas écrire : car la conscience d'une minorité, celle des Juifs de Prague, passe nécessairement par la littérature (ou du moins, une forme d'expression qui puisse être entendue collectivement). Impossibilité d'écrire en allemand : car la langue allemande parlée à Prague est celle de l'élite coupée des masses, une langue déterritorialisée, administrative, ou comme l'écrit Kafka, « un langage de papier » (cité dans Sibertin-Blanc 2003, 5). Impossible d'écrire autrement : car les Juifs de Prague ont le « sentiment d'une distance irréductible avec la territorialité tchèque » (p.29) – leurs origines tchèques sont suffisamment lointaines pour être reléguées sur un plan mythique, qui ne suffit plus à les définir. Une triple impossibilité, donc. Ainsi, Kafka écrit en allemand – a-t-il d'autres choix ? –, mais en développant, à l'intérieur même de cette langue, l'impossibilité de la langue allemande : « une forme hybride, aux intonations biscornues, truffée d'erreurs syntaxiques et de confusions sémantiques » (Sibertin-Blanc 2003, 5).

La littérature de Kafka peut être qualifiée de « mineure » dans la mesure où elle procède d'un usage mineur d'une langue majeure (l'allemand) : « une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure » (Deleuze et Guattari 1975, 29). La langue kafkaïenne travaille à subvertir l'allemand de l'intérieur : elle « fait son trou » (p. 33) dans la langue en malmenant sa syntaxe, en desséchant son vocabulaire, en prenant un mot pour un autre, en y incorporant des idiomes yiddish, bref, en la transformant peu à peu en une sorte de *dialecte à soi*, qui est – et en même temps qui n'est pas – de l'allemand. Kafka tente d'écrire dans une langue majeure, et en même temps, cette langue qu'il écrit transpire sa minorité par tous ses pores (l'image est de Cindi Katz, 1996). Et pourtant : la langue mineure kafkaïenne n'est-elle pas devenue majeure ? N'est-elle pas désormais reconnue comme l'une des plus belles et des plus importantes expressions de la langue allemande ? Qui, aujourd'hui, dirait de l'étranger Beckett qu'il n'écrit pas un français correct ? Qui, aujourd'hui, ne rêverait pas

d'écrire le même anglais que l'irlandais Joyce ? Qui, aujourd'hui, prétendrait à propos des gribouillis de Basquiat qu'ils n'ont pas leur place au musée ? Et qui, au Kenya, contesterait à Ngugi wa Thiong'o – monument national de la littérature – le droit de revenir à une écriture dans sa langue natale, le kikuyu, après des années d'écriture en langue anglaise ? Le majeur et le mineur sont liés par ce double mouvement de l'un à l'autre. 1) Vouloir devenir majeur signifie transpirer le mineur par tous ses pores (Kafka s'épuise à écrire un allemand correct) ; pourtant le mineur s'infiltré par tous les interstices de sa langue (vocabulaire, syntaxe, idiomatismes, tonalités). 2) Inversement, le majeur respire de désir pour le mineur par tous ses pores : être « majeur » signifie cet état de confortable insatisfaction qui pousse à rechercher le nouveau, l'inconnu, le non-établi, le mouvant, le révolutionnaire. Ngugi wa Thiong'o, après être devenu « majeur » en langue anglaise, respire de désir pour le mineur, la langue kikuyu, la langue de son peuple.

C'est compris dans ce double mouvement – du mineur vers le majeur et du majeur vers le mineur – que le concept de « littérature mineure » semble être le plus intéressant. La langue mineure n'est pas seulement une langue qui imite – une langue de singerie, si l'on peut dire – (et dans un sens, elle l'est en partie), c'est aussi une langue de l'avant-garde, une langue qui force la langue majeure à se transformer et à accepter ses propres usages :

*Constituting the minor is not about naming but about consciously working in a vocabulary in which one is not at home – where one has become 'deterritorialized' – but where one works that deterritorialization to its limits, forcing it to express something different. [...] Minor « utilizations » of language, they suggest, can « carry you away » or « send the major language racing ». The minor is so much a part of the major that its deployment completely reworks the major from within. One cannot « translate » it onto the major, so to speak, « without destroying it » (Katz 1996, 490-91)*

A priori, Kafka et sa littérature mineure semblent bien loin de Nairobi. Pourtant, en y regardant de plus près, il m'a semblé que la situation des askaris, – des hommes et des femmes provenant en majorité d'un milieu rural, ayant grandi dans des langues maternelles qui sont les dialectes du Kenya et essayant d'écrire des poèmes en anglais, c'est-à-dire la langue de l'élite et de la capitale – que cette situation-là, en définitive, n'était pas si différente de celle du petit juif de Prague, s'efforçant d'écrire comme un étranger dans sa propre langue, « cet allemand appris de [sa] mère non-allemande » (Lettre à Max Brod, « début octobre 1917 », Kafka 2011).

## 2. Pour une poésie « mineure » en sciences sociales

Deux dimensions me permettent de définir la méthode de création poétique comme une forme d'expression mineure : l'attention aux choses infimes du quotidien et le problème spécifique de la langue. Pour chacune de ces deux dimensions, la prise en compte de ce caractère minoritaire nécessite de poser un certain nombre de limites quant à l'exploitation du matériel poétique.

### a) *L'attention aux choses infimes du quotidien*

Dans le récit de vie – contre lequel ou *dans* lequel la méthode de création poétique se construit –, l'illusion qui consiste à poser de façon implicite la durée d'une vie comme étendue de l'intrigue a au moins une conséquence : seuls les faits « majeurs » semblent dignes d'y être évoqués. Fondamentalement, le récit de vie est un mode majeur d'expression : il passe au tamis du silence l'ensemble des faits mineurs, petites bizarreries, épisodes insignifiants, banalités quotidiennes, incidents anodins, jugés sans intérêts à l'échelle d'une vie. L'intrigue y est rythmée par une succession concordante de « grands évènements » : naître, aller à l'école, changer de lieu de vie, se marier, tomber malade, avoir des enfants, trouver un travail, etc. Cette succession majeure tend à rapetisser l'ensemble des « je » particuliers qui, spontanément, peinent à reconstituer une suite d'évènements, ou bien qui ait du sens, ou bien qui soit satisfaisante. Ma méthode de création poétique, elle, procède autrement : non pas qu'elle refuse « le grand évènement », seulement elle ne commence pas par lui : elle permet éventuellement son irruption par l'intermédiaire d'une attention première portée à la petite chose, au plus concret, au plus commun, au plus banal – au moins engageant, pourrait-on dire. À l'image de Marguerite Duras, elle permet simultanément de laisser entendre une voix d'une singularité extrême et de dire : « Je suis la banalité. Le triomphe de la banalité. » (1993, 37). La création poétique, en s'arrêtant d'abord sur la forme d'un arbre ou celle d'un pot de fleurs, procède d'une sorte de pudeur de l'expression qui, dans un second temps, permet un détour possible vers des éléments majeurs de l'existence (cet arbre menaçant me fait dire qu'en fait, oui, j'ai peur la nuit ; ce pot de fleurs me rappelle ma femme aujourd'hui disparue). Le mineur en-devenir majeur, en somme.

Cette forme d'expression pose néanmoins problème : si elle facilite la parole de mon interlocuteur, comment l'intégrer, ensuite, au sein d'un discours scientifique ? Comment ne se

retrouverait-elle pas immédiatement frappée du sceau de l'anecdote ? Que faire d'une multitude de petits ressentis, descriptions courtes, émotions singulières, associés à des objets banals ou des micro-lieux ? C'est ici que le problème s'élargit considérablement : il ne concerne plus spécifiquement l'expression de mon interlocuteur, mais la façon dont, moi-même, en tant qu'écrivain-chercheur, je suis prêt à articuler sa forme mineure d'expression à mon mode majeur d'écriture – l'écriture académique, occidentale, confortablement installée au sommet de la crédibilité scientifique. En d'autres termes, il faudrait accepter que mon écriture majeure puisse être retravaillée, contaminée, contre-chantée par des éléments mineurs. Le géographe britannique Hayden Lorimer (2003) s'est particulièrement intéressé à l'articulation d'éléments mineurs – ce qu'il appelle des “*small stories*” – au sein d'un savoir scientifique majeur. Les *small stories* de Lorimer sont tour à tour des photographies, des petites anecdotes, des réminiscences fugaces, des écrits banals (lettres, feuilles d'agendas) produits par ses enquêtés, qui ne constituent jamais un acmé de leurs biographies individuelles. “*Particularity and mundanity are, I contend, the qualities that matter most*”, écrit-il (p. 200). Pour Lorimer, ces productions sont dignes d'être érigées au rang de savoir géographique, celui d'un savoir majeur en sciences sociales... à condition qu'on n'essaie pas de les traiter sur un mode majeur. En d'autres termes : ces *small stories* ne doivent pas être fondues dans le moule du discours scientifique, jouant successivement le rôle d'exemples, de passages descriptifs ou d'arguments au service d'une démonstration générale (les mécanismes bien huilés du discours scientifique majeur). Si nous souhaitons réellement accorder une place à ces productions mineures, nous devons accepter qu'elles travaillent notre discours majeur de l'intérieur – creusant leur trou, formant une sorte de contre-chant à nos mélodies bien connues : le souci de Cohérence, la montée en Généralisation, l'Unicité du sujet, la primauté donnée à l'Argumentation, l'Exemplification, etc... (nos petits dieux académiques) :

*[Small stories are not working as] exemplars of broader processes, but rather in complementing, supplementing, and in some sense troubling 'grand, scholarly stories' with their particular, specific articulations. (Emilie Cameron 2012, 577, commentant Lorimer)*

Et un peu plus loin :

*« It is, in other words, to affect the reader in a different way than conventional forms of argumentation, description, or analysis aim to do, and in that sense generalization is a distinctly inappropriate form of engagement with these stories. (p. 584)*



Ces mots semblent assez clairs. Pour intégrer des éléments mineurs au sein d'un discours de recherche, il ne faut pas chercher à les traduire sur un mode majeur. Se livrer, par exemple, à une herméneutique des poèmes des askaris n'aurait probablement aucun sens. Quelles informations contient celui-ci ? Quelle condition collective illustre celui-là ? Voilà qui reviendrait non seulement à désenchanter la parole poétique, mais également à décrédibiliser la parole scientifique, puisque celle-ci s'obstinerait à tenir pour vraisemblables des productions qui n'ont jamais eu pour projet de l'être effectivement. Cindi Katz, citée un peu plus haut, rappelle l'impossibilité de toute traduction du poétique-mineur au scientifique-majeur : *“One cannot ‘translate’ [the minor] onto the major, so to speak ‘without destroying it’”* (1996, 91).

Aussi ne reste-t-il qu'une alternative : laisser le mineur « faire son trou » dans le discours scientifique, c'est-à-dire, le travailler de l'intérieur, l'altérer, le moduler, le fragiliser même. Tandis que je m'efforce de produire un discours cohérent, clair, général, argumenté, documenté, je fais le choix d'intégrer – au milieu de mon effort – une littérature mineure qui vient opposer à mon propos une certaine ambiguïté, une certaine opacité, une certaine incohérence, une multiplicité de voix. Cette fragilisation interne du discours n'est pas un aveu de faiblesse, mais rend compte avec force de l'incohérence du réel. Aussi Clifford Geertz a-t-il raison de souligner l'escroquerie qui consiste, bien souvent, à vouloir faire croire le contraire :

*Mais il n'y a rien de plus cohérent que l'illusion d'un paranoïaque ou l'histoire d'un escroc. La force de nos interprétations ne peut reposer, comme cela est souvent le cas aujourd'hui, sur la rigueur de leur implication réciproque ou sur l'assurance de leur argumentation. Rien, je pense, n'a plus fait pour discréditer l'analyse culturelle que d'impeccables schémas d'ordre formel dont personne ne peut vraiment croire à l'existence réelle. (1998, 12)*

Au sein de mon écriture, je travaille ainsi à faire en sorte qu'une part de mineur menace toujours le majeur.

#### *b) Une langue trois fois impossible*

Le problème spécifique de la langue de création poétique constitue la seconde dimension du mineur. Un peu plus haut, j'ai rappelé la triple impossibilité de la langue de Kafka : « impossibilité de ne pas écrire, impossible d'écrire en allemand, impossible d'écrire autrement » (cité dans Deleuze et Guattari 1975, 29). La méthode de création poétique se heurte à une impasse similaire :

à notre tour, nous sommes, mon interlocuteur et moi-même, confrontés à une triple impossibilité de la langue – impossibilité d’écrire dans sa langue, impossibilité d’écrire dans la mienne, impossibilité d’écrire autrement que dans une langue qui n’est ni la sienne ni la mienne (l’anglais ou parfois même le swahili<sup>95</sup>). Cette triple impossibilité provient d’une rencontre entre deux minorités, qui ne se situent pas sur le même plan : celle de mon interlocuteur – un travailleur pauvre, peu éduqué, qui ne maîtrise pas l’anglais de la capitale – et la mienne, en tant qu’étranger dans ce pays. C’est donc dans une tiers-langue que nous créons nos poèmes : un anglais ou un swahili qui n’est pas de l’anglais (ou du swahili) majeur, une langue incomplète, pauvre, une langue « à trous », où sans cesse nous manquent les mots, le rythme et la syntaxe.

Cette langue démunie, cependant, est au fondement du principe créateur de notre méthode, comme elle l’a été pour Kafka : « tous ces traits de pauvreté d’une langue se retrouvent chez Kafka, mais pris dans un usage créateur... au service d’une nouvelle sobriété, d’une nouvelle expressivité, d’une nouvelle flexibilité, d’une nouvelle intensité. » (Deleuze et Guattari 1975, 42). La langue de Beckett, encore une fois, procède du même retournement créatif : « c’était ma chance d’être plus pauvre », écrit-il après avoir choisi de passer de l’anglais au français (cité dans Shâhgoli 2007). C’est donc – cela doit être –, à nous aussi, « notre chance d’être plus pauvres ». Au cours de nos séances, la pauvreté de notre langue d’échange a souvent été un moteur de la création. Notre travail, à deux langues et à quatre mains, se nourrit de nos incompréhensions mutuelles, des quiproquos, des images différentes que nous saisissons chacun à l’évocation de tel ou tel mot. C’est précisément parce qu’entre nous *rien ne va de soi*, qu’aucun sens, aucune allusion, aucune formule n’est entendue de façon commune, que la poésie devient possible. J’ai évoqué, un peu plus haut, les « petites bizarreries » au fondement de notre travail. Celles-ci, bien souvent, dérivent de cette pauvreté de notre langue commune : en passant d’une bouche mineure à une oreille mineure, le sens s’est brouillé ; à nous, ensuite, de le démêler, de le déplier, de le recoder, de l’ouvrir à une richesse insoupçonnée. Par suite, notre travail d’écriture consiste le plus souvent à déplier les multiples possibilités de sens, nées de nos difficultés de compréhension.

---

<sup>95</sup> Au Kenya, le swahili, langue nationale, enseignée à l’école, n’est pas parlée par tous avec la même aisance.

Ainsi, cette résistance de l'expression dans une langue étrangère n'est jamais occultée. Georges Haraka, dans son poème "*During night*", a choisi de laisser apparents ces « trous » de vocabulaire, au principe de sa création :

*From my shelter I can see trees  
They move like people.  
Because of their – you know...  
Waving, waving.  
Birds are whistling or crying ?  
I don't know the word.  
I don't know.  
Let me say : Birds are "birding".*

Les poèmes se composent de trous et de pleins, de « manques » qui appellent des « trouvailles ». Parmi celles-ci, certaines peuvent faire l'objet d'une discussion en marge du travail d'écriture, simplement pour voir où le mot nous mène. Dans son poème "*What they think about me*", Oscar Dennis, *security guard* à Westlands, exprime son ressenti à propos du regard de ses employeurs, résidents d'un *compound* aisé :

*They think that I don't need to be paid well.  
They think that I belong to poverty and not to got rich*

Oscar me présente son poème, écrit il y a quelques jours, et je m'arrête sur l'expression "*I belong to poverty*". Je lui demande alors ce que cette formulation peut bien vouloir signifier, notamment par rapport à d'autres formulations ("*I am poor*", "*I am a poor person*"). Nous prenons alors le temps de la discussion : est-ce que ce "*belong to*" signifie que la pauvreté est un monde auquel on appartient ou pas ; est-ce que la pauvreté est simplement l'état passager d'une personne ; est-ce que la pauvreté possède les individus (au sens littéral du terme, comme un personne posséderait un bien : *I belong to Poverty*, elle me retient dans les mailles de son filet) ; est-ce que, enfin, être pauvre signifie appartenir à un destin particulier – j'appartiens à cette communauté de destin qu'est la pauvreté ?

Le poème « Qu'est-ce que je peux te dire ? » de Félix Job Sifa, réfugié de RDC et *watchman* à Buruburu, est un poème à part dans la mesure où il a été écrit en français congolais (voir la

présentation de Félix dans la dernière section de ce chapitre). Dans le passage ci-dessous, Félix exprime ses premières impressions à propos de Nairobi :

*C'est comme une rivière qui se remplit de gens  
Certains nagent, d'autres se noient  
Quelqu'un qui nage, c'est quelqu'un qui a des moyens  
C'est quelqu'un qui a une voiture.  
Celui qui se noie, c'est celui qui piétine.*

Au cours de notre séance de travail, je lui dis que je ne suis pas sûr de comprendre le mot « piétiner ». Il s'étonne : selon lui, « piétiner », cela signifie tout simplement « aller à pied ». Je lui répond alors qu'en France, « piétiner » équivaut plutôt à « faire du surplace » ou à « frapper le sol avec ses pieds ». À partir de ces sens différents et de l'image développée par Félix (« celui qui se noie [en ville], c'est celui qui piétine »), nous nous engageons dans une discussion sur la possibilité, pour les réfugiés, de « s'en sortir » en ville. Pour Félix, il faut « s'agiter », toujours rester en mouvement (se faire des contacts ? chercher un travail ? un logement ?). « Si tu restes sans rien faire, alors tu te noies », me dit-il en substance. Je lui demande alors si on pourrait imaginer « quelqu'un qui pourrait couler, mais en s'agitant ? quelqu'un qui, malgré le mouvement, ferait du surplace ? ». Le problème, ajoute-t-il, c'est quand on n'a nulle part où aller. Alors, on « piétine » en faisant du surplace : on marche pour marcher. Enfin, je lui demande : « mais alors, certains marchent avec un but ? certains savent quand même où ils vont ? ». « Non », me répond-il. Puis il conclut, énigmatique : « Si tu avais quelque part où aller, tu aurais une voiture ! ».

Kafka écrit dans son *Journal* : « Le mot, je ne le vois pas du tout, je l'invente » (1954, 17). La méthode de création poétique procède de la même façon : le mot est toujours déjà-là, avant même de signifier quoi que ce soit. Dans le poème, les mots viennent d'abord, asséchés de leurs significations ; ce n'est qu'ensuite qu'il devient possible de leur conférer une multiplicité de sens. Il ne s'agit pas d'interpréter le poème (qu'a-t-il voulu dire ?), mais de le faire parler et de nous faire parler (que va-t-il nous permettre de dire ? jusqu'où va-t-il nous mener ?). Ce caractère déjà-là de l'écriture poétique est un puissant catalyseur de la parole, permettant de glisser progressivement d'un mode mineur, insignifiant (pourquoi utilises-tu tel ou tel mot ?), à un mode majeur questionnant les ressorts les plus intimes de l'existence (qu'est-ce que cela signifie, pour

toi, « être pauvre » ?). En ce sens, le poème est une « machine d'expression » (Deleuze et Guattari 1975, 34), entraînant ses auteurs, par rouages successifs, à dire, à déplier, à exprimer.

### III. Poèmes-liste, poèmes-place, poèmes-pommade. Un panorama des écritures poétiques des veilleurs

Cette dernière partie me permet d'introduire quelques-uns des poèmes réalisés avec les veilleurs de Nairobi. Ils sont cette fois présentés en intégralité, d'un seul tenant, seulement accompagnés d'une courte présentation de leur auteur principal. J'ai choisi de les classer en trois catégories, certes un peu artificielles, correspondant chacune à des points de départ du poème : les poèmes *dépliant* une expression (les poèmes-liste), les poèmes partant d'un environnement quotidien (les poèmes-place) ; les poèmes choisissant d'exprimer un évènement traumatisant de la vie (les poèmes-pommade). Enfin, je présente une tentative d'ouverture de la méthode de création poétique à un autre de mes mondes de terrain : celui des femmes du Power Women Group, qui chacune ont réalisé un poème au cours d'un atelier collectif.

#### A. Les poèmes-liste

J'ai choisi de regrouper sous le nom de « poèmes-liste » les poèmes qui prennent pour point de départ une expression générale, souvent peu précise, à laquelle mes interlocuteurs ont plusieurs fois recours pendant l'entretien. Je leur propose alors de lister sous forme poétique toutes les significations possibles qui leur viennent à l'esprit à propos de cette expression. Le poème "*What I'm waiting for*", de Fredrick Ochieng, cité un peu plus haut, est un exemple de ce procédé. Ce poème est déplié à partir de l'expression "*I just wait*" que Fredrick utilise très souvent au cours de notre premier entretien, pour clore des unités narratives situées sur des plans très différents (mon patron va bientôt rentrer... *I just wait* ; le Residents Committee me paie en retard... *I just wait* ; j'ai le projet de rentrer chez moi à Busia monter une petite cantine... *I just wait*). L'enjeu des poèmes-liste n'est pas de préciser le sens de telle ou telle expression, mais au contraire, de partir

de la richesse potentielle d'un point d'imprécision pour « faire procéder une parole » (Volvey 2014, 101).

GEORGES HARAKA

Georges Haraka, 29 ans, est *watchman* dans un court de Buruburu Phase III. Lorsque je le rencontre, en mai 2016, il occupe ce poste depuis à peine deux mois. Georges vient de Homa Bay county, un comté de l'ouest du Kenya, l'une des régions à majorité Luo acquises à l'opposition et marginalisées par le pouvoir. Il a laissé chez lui sa femme et deux petites filles, qui vivent dans la maison de son père. Il espère les faire venir prochainement à Nairobi, sitôt que ses économies le permettront. Pour le moment, Georges vit à Kiambui Slum, un petit bidonville de l'est de Nairobi, relativement proche de Buruburu (40 minutes de marche). Il se montre très vite intéressé par le projet d'écrire de la poésie, notamment, et peut-être surtout, parce que cela implique que je revienne lui tenir compagnie. Nous écrivons trois poèmes ensemble, dont celui-ci :

#### MOSQUITOES, MY OLD FRIENDS

*During night, coldness is coming  
Coldness is coming anywhere  
But coldness comes never alone  
It always comes with mosquitoes  
They are old friends.  
They attack my hands and my face  
My body is sweet to them  
What is in this body, which can be so sweet ?  
What do they took from me :  
My Happiness  
My Moral (moral is english or kiswahili ?)  
My beautiful Face  
Ladies passing by are seeing me as somebody sick  
All my Feelings  
My patience*

*My Presence*

*They remind me duty. I wake up*

*And I stay like a stone.*

*Mosquitoes don't bite stones, sindyio<sup>96</sup> ?*

## OSCAR DENNIS

Oscar Dennis a 29 ans et occupe un poste de *security guard* depuis trois ans dans une résidence de haut standing, à la frontière entre les quartiers de Kileleshwa et Westlands. Lors d'un premier entretien, le 6 février 2017, il se présente comme Luhya, provenant de la région de Kakamega, à l'ouest du Kenya. Il me confie aimer son travail, mais craint d'être déplacé dans une résidence loin de Kangemi – le quartier de bidonville où il réside. En effet, en effectuant les trajets à pied, Oscar économise l'argent du transport (entre 20 et 30 shillings par jour), ce qui lui permet d'acheter du crédit téléphonique pour appeler sa femme restée au village. Au cours de l'entretien, Oscar évoque plusieurs fois les représentations des résidents à son égard, qu'il désigne par l'expression "*what they think about me*". Lorsque je lui parle de la méthode de création poétique pour la première fois, je lui propose d'écrire un poème pour « déplier » cette expression, qu'il a du mal à préciser au cours de notre conversation. Oscar accepte, mais à condition de le faire seul, chez lui. Une semaine plus tard, il me présente ce court poème, composé sur un cahier d'écolier.

### WHAT THEY THINK ABOUT ME

*They think I am illiterate and knows nothing*

*They think that I don't need to be paid well*

*They think that I belong to poverty and not to got rich*

*They think that I don't have right to own anything good.*

*They think that I don't need to be trusted and think that I can steal from them.*

---

<sup>96</sup> Sindyio ? : « n'est-ce pas ? », en swahili.

## B. Les poèmes-place

Les « poèmes-place » procèdent un peu différemment. Ceux-ci prennent pour point de départ des éléments immédiats de l'environnement, en d'autres termes, des « petites bizarreries » de l'expérience sensible : la forme d'un arbre, un massif de fleurs, des ombres sur un mur, un bruit quelconque, etc. Le mouvement général du travail d'écriture consiste à partir du plus concret, du plus tangible, pour ouvrir vers l'évocation d'autres couches du réel : des émotions (ce que je ressens en étant à cette place), des souvenirs (la place où j'ai été), des mondes alternatifs (la place où j'aimerais me trouver en ce moment), des projets (la place que je suis en train de construire). Les poèmes-place, tout en partant d'un certain état de fait, font preuve d'une capacité transformative de l'environnement immédiat : ils concourent à conjurer le réel tangible en performant des mondes alternatifs – “[they work as] productive, participatory, ontological interventions that might call into being alternative worlds” (Gibson-Graham 2008, 580)

### JOSEPHAT MWANJE OWERE

Je rencontre Josephat Mwanje Owere pour la première fois par hasard, en février 2016, à la porte d'une résidence du quartier de Kilimani. Il me met alors en garde contre la clôture électrique de la résidence, tombée pendant la nuit sur le trottoir, et sur laquelle je m'apprête à marcher. “*If you walk on it, you gonna die immediately*” me prévient-il d'un ton calme, l'air pince-sans-rire. Nous engageons alors la conversation, puis il m'invite à boire le thé dans sa guérite. Josephat a 25 ans, vient de la région de Kakamega, dans l'ouest du Kenya, et occupe un poste de *security guard* pour l'entreprise Super Security depuis environ deux ans. Au terme de cette première rencontre, nous convenons d'un rendez-vous pour un entretien, quelques jours plus tard. Josephat se montre très expansif lors de notre deuxième entrevue et j'ai du mal à suivre son débit de parole. Il me raconte notamment son arrivée à Nairobi avec l'espoir d'y poursuivre des études d'informatique, ses premiers mois en ville, les premières désillusions, son embauche à Super Security, ses détours par le supermarché Nakumatt de Ngong Road, sur le chemin du travail, pour regarder les ordinateurs sur les rayonnages. Au cours du récit, je remarque que, malgré son enthousiasme, son œil devient plus sombre par moments – d'une langueur qu'aussitôt il essaie de dissimuler sous des



élans de volubilité : *“I’m happy ! I’m happy, I live happy, but... in the other side, I have very many problems in my head. Are you getting me ? In the other side, there is hardness.”*<sup>97</sup>

Suite à ce premier entretien, je discute avec Josephat des « petites bizarreries » qui résonnent, à mon sens, dans son récit. Par exemple : *“Time doesn’t move when I’m alone”* (quand il est seul à son poste la nuit), ou *“I don’t sleep serious”*, ou encore *“I just keep my ears outside”*. Nous remarquons ensemble qu’elles font toutes référence, de près ou de loin, à l’univers de la nuit : à la solitude, au sommeil, à la peur, à l’incertitude, à l’ennui des heures de veille. Josephat se montre très enthousiaste à l’idée d’écrire un poème gravitant autour de cette idée de « veille nocturne », de place immobile et indistincte dans la nuit, où les formes, l’intérieur et l’extérieur du corps, l’espace et le temps, se confondent. Au cours des séances d’écriture – quatre au total –, Josephat s’investit particulièrement dans le travail de mise en forme du poème, élaborant avec précision la disposition des mots sur la page. En voici la dernière version :

#### TIME DOESN’T MOVE WHEN I’M ALONE

*My hard time at night (as a guard)*

*You know, I’m not a soldier, I’m a guard.*

*Those times of Hardness and Happiness.*

*No, there is no Happiness.*

*During this time, there is no Happiness.*

*Mosquitoes attack my body, resulting into some diseases.*

*I’m watching around.*

*There is nothing around, even an animal.*

*I find myself in a dream of being lonely.*

*Fearing! Fearing!*

*Having a lot of fearance.*

*Watching after people’s sleep.*

---

<sup>97</sup> Entretien du 15 février 2016

*But who is gonna watch over my sleep?*

*During the night, the compound looks new and embarrassing.*

*Sometimes, when I hear of any sounds*

*Coming around*

*I stand.*

*And my heart starts beating just*

*Like the charcoal burns in the fire.*

*By that time, I feel like it's the end of my life.*

*I'm finished with all those robbers.*

~~*those crocodiles*~~

~~*those heroes?*~~

~~*those hippos?*~~

*(I can't even find words*

*I can't even find words for those who have no shadows)*

*When I wait for morning to come*

*I may think of not coming again.*

*My fear is all in my body parts.*

*I fear even to look around.*

*Every objects look stranger to me.*

*That image there of a tree*

*It's full of darkness!*

*Let me say like an animal.*

*Let me talk of a tough animal.*

*Like a dog.*

*You may say: why do I fear dogs?*

*But at night, when you are alone*

*Anything you look at looks strange*

*Are you getting me?*

*This tree looks like an animal with a very long tail, and earrings.  
Four legs are standing at its back.  
Behind the tree, the head of the dog.  
Sometimes, it makes me go and confirm whether it's a dog  
or not.*

*Ghosts are passing behind the cars.  
Because of the movement of the moon!*

*Are you getting me?  
You have done some geographicals...*

*Let's come to sounds.  
When I'm sitting here outside, my ears are inside the house.  
Because that's where my bosses sleep.  
My ears are always inside the house.*

*I listen to vehicles sounds, windows,  
Doors, and even  
Households properties luggage,  
I can hear.*

*Anywhere I sit,  
I feel to look around what's moving around me.  
Cats sometimes they move around, and fight.*

*Sometimes I sleep. Around 5 am.  
But I just keep my ears outside.  
My mind is alert.  
I don't sleep serious.*

*Anopheles come during morning hours.*

## MICHAEL JOMO

Michael Jomo a 40 ans est originaire de Mombasa. Cela fait presque dix ans qu'il occupe un poste de watchman à la porte d'une résidence de Buruburu Phase II, malgré une infection aux yeux, qui le rend très malvoyant. Lors de notre première rencontre, le 16 mai 2016, il me confie qu'il n'a plus aucune nouvelle de sa famille, restée sur la côte. Nous avons d'abord du mal à communiquer et pour cause : il parle peu l'anglais et je parle peu le swahili. Un de ses amis askaris, avec qui j'ai déjà commencé à écrire de la poésie, lui conseille d'en faire de même (parce qu'à chaque fois j'amène des *mandazis* et du lait, lui dit-il). Michael insiste à son tour pour écrire un poème, mais à quel sujet ? Je lui propose de commencer par quelque chose de très concret : ce qui l'entoure, le jardin, les fleurs du petit massif, auprès duquel nous sommes assis. Michael commence à parler des fleurs en swahili. Son ami, encore présent à ce moment, écoute d'une oreille distraite et me traduit l'idée générale. Parmi les mots de Michael – petite bizarrerie –, je parviens à saisir une expression par moi-même : “*naskia huruma*” : « j'éprouve de la compassion » (pour les fleurs). Le « bizarre », dans ce cas, ne provient pas de la formulation, mais du fait même que je la saisisse, malgré ma compréhension *mineure* du swahili. Je lui propose alors de partir de cet *accident*, qui vient de créer entre nous un lien ténu d'intelligibilité : pourquoi ne pas écrire sur le fait d'être touché, d'*avoir de la compassion* pour les plantes, les fleurs qui nous entourent ? Michael se penche alors sur son carnet et écrit d'une traite, en quelques minutes, le poème que voici ci-dessous en version originale. (voir Figure 32 et Figure 33ci-dessous) :

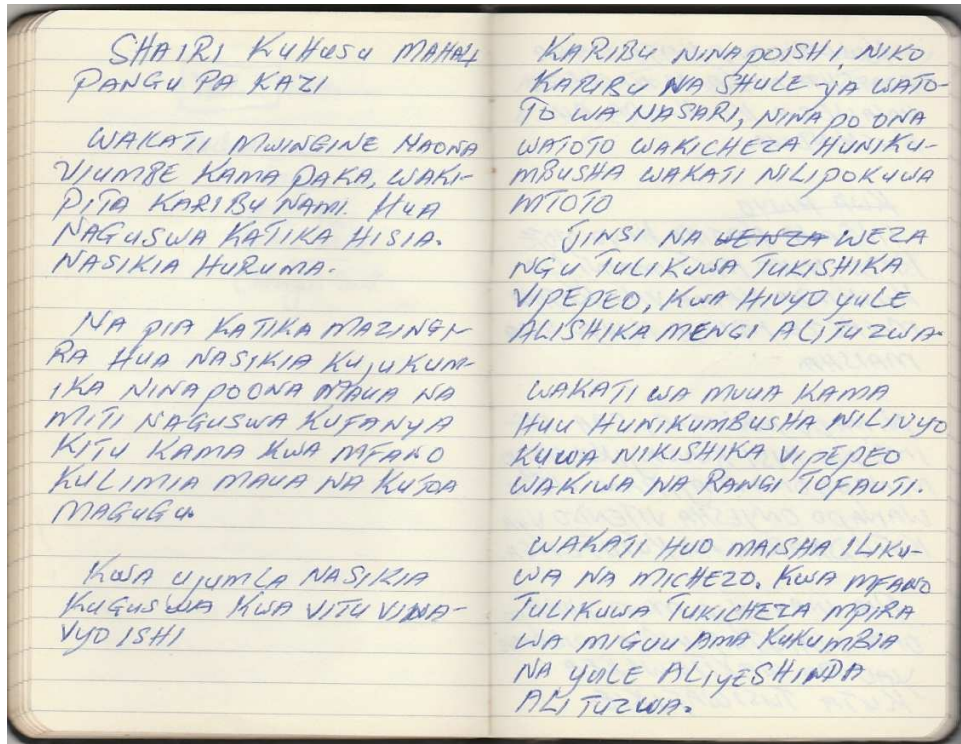


Figure 32 : A Poem about my Work Place, Michael Jomo, Planche I. Source : JBL, mai 2016.

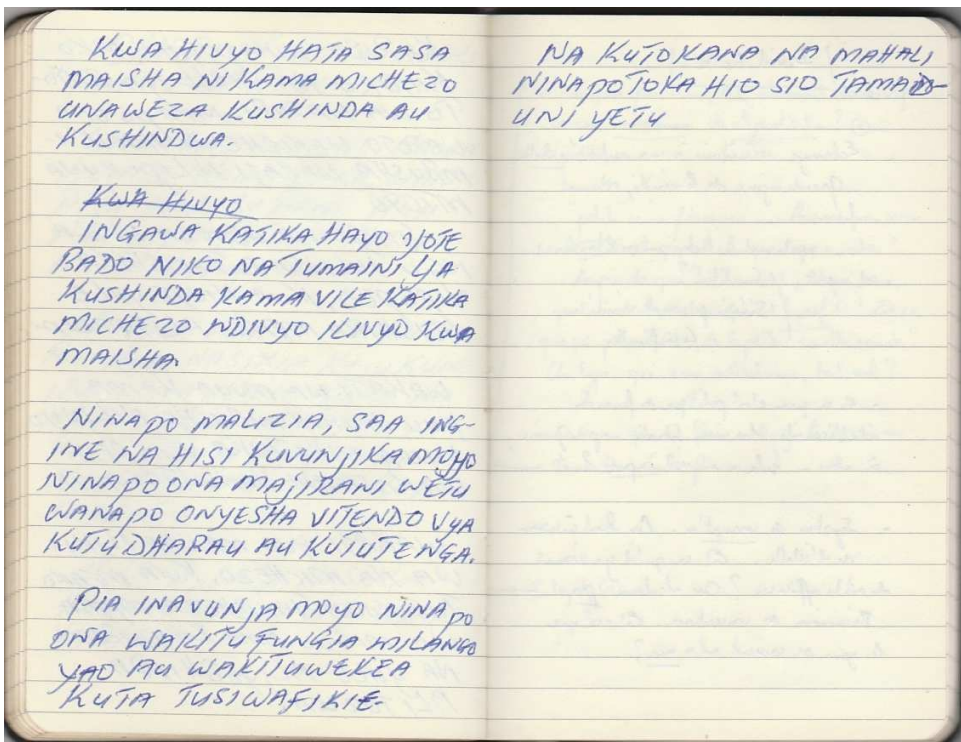


Figure 33 : A Poem about my Work Place, Michael Jomo, Planche II. Source : JBL, mai 2016

## A POEM ABOUT MY WORK PLACE

*Sometimes I see creatures like cats passing near me. I get touched. I have mercy.  
And also within the environment, I feel like obligated to take responsibility. When I see  
flowers and trees, I am inclined to do something for example tending to the flowers and  
removing the weeds.  
In general, I am touched by living things.  
Near my home, there is a nursery school ; when I see the children playing down there, it  
reminds me of my childhood.  
How I and my friends used to catch butterflies and the person who caught the most  
butterflies was awarded.  
Rainy seasons like these remind me of how I used to catch butterflies of all colours.  
During those times, life was all about games. For example, we used to play football or run  
and the person that won was awarded.  
Therefore even now life is like a game and you can win or lose.  
Nevertheless I still have hope that I will win in life like in the games.  
As I conclude, sometimes it breaks my heart when I see our neighbours treating us with  
disrespect and side-lining us.  
It also breaks my heart when I see them locking their doors or building walls to separate us  
from them. Because this is not the custom where I come from.*

*Traduit du swahili par Peris Kariuki, de l'IFRA Nairobi.*

### C. Les poèmes-pommade

Ce terme de « poème-pommade » est de Félix Job Sifa, présenté en introduction. Il renvoie à un poème qui passe et repasse de façon douloureuse sur une blessure (comme on applique une pommade sur la peau) et, en même temps, qui permet de guérir. Les poèmes-pommade sont souvent des poèmes plus narratifs que les précédents. Ils partent d'un épisode traumatique, souvent gardé sous silence pour des raisons diverses (« qui cela peut intéresser ? » « j'ai honte de ce qui m'est arrivé »), pour le déplier sur un mode *épique* : « c'est un évènement douloureux, c'est un évènement honteux, c'est un évènement difficile, certes, mais c'est une aventure de ma vie ».

L'épique, dans ce cas-là, est moins celui des faits racontés que celui de la reconquête, par le poète, de son histoire singulière.

#### FELIX JOB SIFA

Félix Job Sifa, présenté en introduction, est originaire de la région de Goma, province du Nord-Kivu, en République Démocratique du Congo. Il a étudié deux ans à l'Institut Supérieur de Statistiques et de Nouvelles Technologies de Goma, afin de devenir expert en analyses statistiques. À l'automne 2012, face à la menace imminente du mouvement rebelle M23 dans la région, il fuit Goma en voiture avec deux autres étudiants de sa promotion. Pris par le temps, il est contraint de laisser derrière lui ses parents et sa fiancée, restés dans son village. En Ouganda, Félix est d'abord recueilli par un centre du HCR à Kampala, où il reste quelques mois. C'est à Kampala que d'autres réfugiés congolais lui parlent de Nairobi, où il y du travail, paraît-il. Après avoir été mis en contact avec des Congolais de Nairobi, Félix décide de partir au Kenya. À Nairobi, Félix met du temps à trouver un travail : il enchaîne les emplois journaliers (manutention, chantiers) avant d'être embauché comme watchman, sur recommandation de ses amis, dans une résidence de Buruburu. « Ce n'est pas un vrai travail, dit-il, c'est un travail seulement pour se nourrir. » Lorsque je le rencontre, à la porte d'une résidence de Buruburu Phase III, il est logé depuis un an à Kayole, un quartier populaire d'Eastlands, où il partage une chambrée avec deux autres watchmen congolais. Le roulement des gardes (*day shift/night shift*) leur permet de se partager deux lits pour trois.

Félix paraît extrêmement timide et réservé. Il me parle en français congolais (sa langue maternelle est le swahili) d'une voix si fluette que je dois m'approcher tout près de lui pour l'entendre. Au cours d'un premier entretien, il évoque sa fuite de RDC de façon fragmentaire, notamment en utilisant, par deux fois, l'expression « J'allais dans un endroit sans mon imagination ». Je lui propose alors d'écrire un poème sur son voyage et son arrivée à Nairobi, à partir de cette expression. Félix accepte, mais ne veut pas écrire. Le lendemain, il me dicte son poème, presque sans interruption. À la relecture, il me demande de supprimer certains passages, qui ne figurent pas dans la version ci-dessous. Par suite, nous discutons longuement à propos de ces formules bancales, expressions bizarres qu'il vient d'utiliser dans son poème – directement surgies de ce français congolais, mineur pour lui comme pour moi, et qui pourtant nous relie.

**JE PEUX TE DIRE QUOI, MAINTENANT ?**

*Comment je peux te dire ?*

*J'ai fui la guerre*

*Avec les armées, tu peux penser que tu*

*Vas mourir.*

*C'est comme un feu brûlant*

*Un feu qui peut brûler les maisons*

*C'est comme un lion très méchant*

*C'est comme un crocodile.*

*Ce que là-bas j'ai laissé*

*Mes parents*

*Notre matériel*

*J'ai laissé tout*

*J'ai laissé les vaches, notre chat*

*Des habits*

*Mes études*

*Notre pays*

*J'ai laissé ma fiancée*

*Un amour c'est une chose qu'on ne peut pas toucher*

*Un amour c'est une chose qu'on ne peut pas emmener*

*J'ai laissé des souvenirs*

*Je peux te dire quoi ?*

*J'ai laissé ma présence à l'étude*

*J'ai laissé ma présence sur le terrain de foot.*

*En voiture, je me suis senti douloureux*

*J'ai fui sans matériel*

*Sans mes parents, sans mon pays*

*J'avais une émotion, comme quelqu'un qui*

*Veut pleurer.*

*Et j'ai pleuré.*

*J'avais des nuages dans les yeux.*



*Je ne savais pas où j'allais.*

*Le paysage, je ne le comprenais pas.  
Les Ougandais, je ne les comprenais pas.  
Il y avait des vaches, des champs, des  
Montagnes comme chez moi  
Mais ça, je ne le comprenais pas.*

*J'allais dans un endroit sans mon imagination  
Si tu fuis la guerre,  
Tu n'imagines pas la vie que tu vas rencontrer  
Tu vas, seulement  
Si tu dois mourir, tu mourras  
Tu n'imagines pas là où tu vas.*

*Je suis arrivé à Nairobi  
J'avais seulement la douleur des  
Souvenirs de chez nous  
J'ai eu peur de la ville  
Cela ressemblait à un troupeau de fourmis  
Cela ressemblait à une forêt d'arbres  
(C'est difficile, la poésie...)  
La ville, c'est comme une rivière qui se remplit de gens  
Certains nagent, d'autres se noient  
Quelqu'un qui nage, c'est quelqu'un qui a des moyens  
C'est quelqu'un qui a une voiture.  
Celui qui se noie, c'est celui qui piétine.*

*Maintenant, quand je suis ici  
Je pense à un autre pays  
Je pense à mon frère et à ma sœur  
A ma fiancée  
Que j'ai laissés  
Je pense à notre avenir*

*Est-ce que ça va être de continuer comme ça ?*  
*Est-ce que ça va être de faire ce travail de 5000 francs ?*  
*Je travaille pour manger seulement*  
*Je mange pour vivre*  
*Vivre pour*

*Je peux te dire quoi maintenant ?*

*Je vis par la grâce de Dieu*

#### GEORGES HAKA

J'ai déjà présenté Georges Haraka, rencontré en mai 2016, askari à la porte d'une résidence de Buruburu. Fin avril de la même année, trois semaines seulement avant notre rencontre, Georges a été victime d'une agression par des hommes armés, venus cambrioler de nuit une maison de la résidence. Dans un poème très précis, au cours de deux séances, Georges détaille le déroulé de l'agression. Il n'est jamais allé porter plainte à la police, car il se sent honteux de son attitude face à ses agresseurs.

#### NIGHT I WILL NEVER FORGET IN MY LIFE

*It was on 28th April*  
*At 3 a.m.*  
*I've been grabbed by thugs.*  
*They were like giraffes in the dark.*  
*They were so tall*  
*They just look bigger to me*  
*Their clothes were dark*  
*Even of them had a mask.*

*Dark and tall.*  
*Dark and tall animals.*

*I felt humiliated during that time.*

*I felt lonely.*

*I felt anger.*

*But the first emotion was fear.*

*When they just came at the gate*

*And they pointed the gun at me*

*I felt my heartbeats*

*I even could hear it.*

*I felt my legs trembling*

*I had never seen a gun in my life.*

*They shouted for me to open the gate.*

*Going there was difficult*

*Because of the fearful.*

*I refused. But I had to do it.*

*They were playing with my mind.*

*Humiliation was there.*

*They ask me to check into the vehicle*

*They pretended one of the residents was inside*

*When I approached they grabbed me.*

*They put my head down*

*I couldn't see anything.*

*Even where we were going*

*They dropped me at Nyayo Stadium*

*In the surroundings of Nyayo Stadium*

*I didn't know the place*

*I was scared.*

*They dropped me at a dark place.*

*I just look at the surroundings.*

*I was trembling so much.*

Les poèmes-liste, les poèmes-place et les poèmes-pommade ne rendent compte que de façon sommaire de la multitude des points de départ de l'expression poétique. Il serait tout à fait possible d'envisager de partir d'un dessin, ou d'une photographie, par exemple, le principe premier restant le même : mettre en branle la machine d'expression, quelle que soit sa forme. L'expérimentation ci-dessous, au sein du Power Women Group, témoigne par exemple d'un procédé initial relativement différent.

#### D. Vers un autre monde : un atelier de création poétique avec les femmes du PWG

Cette méthode de création poétique, enfin, me permettrait-elle de lever certaines difficultés rencontrées au sein de mes autres mondes de terrain ? À Kibera, j'ai d'abord pensé l'expérimenter auprès des *youthgroups*, puis je me suis rapidement ravisé, principalement pour deux raisons. D'une part, celle-ci m'a semblé difficile à mettre en place dans un monde ouvert – celui des ruelles *shoro shoro* –, sans cesse exposé aux sollicitations extérieures. D'autre part, la méthode par « récits de vie » a particulièrement bien fonctionné auprès des jeunes des *youthgroups*. Lors des entretiens, ceux-ci non seulement prennent du plaisir à se raconter, mais semblent accorder un sens manifeste à l'exercice : raconter une histoire, une carrière de gangster, un parcours de rédemption, constitue un acte fondateur des identités individuelles et collectives. Dans ce contexte, passer par la poésie m'a semblé moins utile : pourquoi, en définitive, vouloir à tout prix changer un mode de parole auquel mes interlocuteurs accordent du crédit ?

Auprès des femmes du Power Women Group, en revanche, la méthode de création poétique m'a semblé ouvrir des pistes plus intéressantes. Dans le chapitre précédent, j'ai évoqué les monotonies cycliques des récits des femmes du PWG : “*Monday, I wake up, I come here, I come back home, I cook, I pray, I go to bed. Thursday : I wake up, I come here...*” Si, au cours des séances, ces récits se densifient peu à peu, l'inhibition demeure bien réelle. Dans ce cas précis, le temps linéaire du récit s'accorde mal avec le temps ressenti des femmes, qui se donne et se vit sur un mode cyclique. Au cours d'une séance ponctuelle, en février 2017, j'ai ainsi expérimenté un atelier de création poétique avec les femmes du PWG, autour du thème “*How I feel*”. En choisissant ce thème, assez général pour être « tiré » dans plusieurs directions, j'avais pour idée de travailler la parole en la forçant à s'extraire de la simple surface des faits (aujourd'hui, j'ai fait ceci ou cela),

pour progressivement l'amener vers l'expression d'une *émotion*. L'émotion ne doit pas être comprise ici comme un état intérieur du sujet relevant du seul champ de la psychologie, mais comme un état affectif doté d'une « dimension potentiellement sociale », extériorisable notamment dans le langage, et permettant l'articulation de l'individu à un collectif (Guinard et Tratnjek 2016). En cela, elle se distingue de l'*affect* qui, s'il peut être somatisé, – exprimé par l'intermédiaire du corps –, n'est pas nécessairement conscientisé (Thrift 2008)<sup>98</sup>. La géographe anglophone Rachel Pain (2014) souligne une caractéristique importante de l'émotion, qui m'intéresse particulièrement ici : sa faculté à s'exprimer non pas selon une logique chronologique (ce qui ferait d'elle une simple réaction affective à un *stimulus* donné), mais selon un mode « séismologique ». Elle entend par là les logiques de surgissement – enfouissement propres aux émotions : une émotion, par exemple, peut se manifester par l'entremise de signes discrets, puis être mise en veille, profondément refoulée par le sujet, poindre à nouveau à l'occasion d'une sollicitation, éclater de façon expressive, puis à nouveau être enfouie. Dans le contexte d'un atelier de création poétique, cette temporalité non-linéaire de l'émotion s'avère utile, notamment afin de briser la cyclicité des récits quotidiens. En invitant les femmes du PWG à exprimer leurs émotions de manière poétique – « comment je me sens ? » –, je permets à mes interlocutrices de faire surgir des émotions non pas seulement immédiates, mais surgissant de temps plus lointains.

Cette séance de création poétique se déroule de façon particulière : chacune des femmes compose un poème de façon individuelle, cependant, les oreilles du groupe ne sont jamais loin... Au cours d'un après-midi, tandis que le groupe reste à échanger autour du *jiko*, les femmes me rejoignent une par une dans un coin de la pièce où nous avons installé une petite table (voir Figure 34 ci-dessous, le moment de préparation du poème avec Mary). Parmi les femmes du PWG, seules deux d'entre elles parlent et écrivent l'anglais : Rose-Mary et Elisabeth. Aussi, l'une d'entre elles se tient toujours à côté de moi pour nous aider à passer du swahili à l'anglais, ou du luo à l'anglais. C'est donc le plus souvent une composition à trois. Je commence par proposer quelques pistes sur les différentes émotions que l'on pourrait évoquer dans le poème : la joie, la tristesse, la honte, la colère, l'amusement, l'espoir... La plupart des femmes choisissent de passer par le dessin pour exprimer leurs différents états émotionnels, puis, progressivement, elles disposent des mots sur la

---

<sup>98</sup> Pour une bonne introduction à propos de l'intérêt renouvelé pour les émotions en géographie, voir Guinard et Tratnjek 2016. Je leur emprunte notamment la distinction entre « émotion » et « affect ».

page. Certains donneront lieu à des phrases ou des anecdotes qui s'intégreront au poème, d'autres pas. Évolution intéressante du dispositif, qui m'échappe tout à fait : peu à peu, Rose-Mary ou Elisabeth deviennent les interlocutrices principales, puisqu'elles seules sont en mesure de traduire au plus juste. Dans certains cas, je me retrouve évacué du travail de composition : je me lève, je rejoins le reste du groupe, ou je vais faire un tour dehors. Une des photographies ci-dessous (Figure 35), présente Mary et Rose-Mary en train de travailler sur un poème, en mon absence (la photographie est prise par Elena). Maria, sur la photographie suivante (Figure 36) préfère même être seule pour écrire, à peine aidée d'Elizabeth, qui lui souffle des mots par intermittence (Maria conçoit l'exercice *aussi* comme un exercice d'anglais). De manière générale, je suis beaucoup moins intervenu dans le travail de création auprès des femmes du PWG, que je ne l'avais fait auprès des askaris. Cela se ressent dans la composition finale des poèmes, qui semblent moins « travaillés » par ma propre représentation de la poésie. Les poèmes des femmes du Power Women Group sont plus réalistes que ceux des askaris : ancrés dans la surface des faits, ils permettent cependant d'articuler ces faits selon une logique émotionnelle, et non simplement selon une logique du temps cyclique. Ainsi, à partir d'une simple orientation de départ – *How I feel* – se trouvent imbriquées des temporalités très différentes : les soucis du quotidien (comment vais-je faire pour acheter ceci ou cela ?), les événements mensuels (la joie de retrouver ses enfants pour les vacances, le stress au moment d'aller faire ses examens médicaux), et les grands événements structurants de la vie – dont certains sont traumatiques (l'annonce de la maladie). La liberté offerte par le cadre poétique, conjuguée à la séismologie des émotions, offre ici une latitude que le récit ne permet pas.



Figure 34 : Le moment de préparation du poème. Je suis assis à une table avec Mary, dans un coin de l'unique salle de la bâtisse bleue du PWG. Ensemble, nous réfléchissons aux différentes émotions que Mary aimerait déplier dans son poème. Elle insiste tout de suite sur le « stress », résultant de ses choix quotidiens (où dépenser l'argent en priorité ? Pour ses médicaments ? Pour le transport des enfants ?). Source : Elena, 12 février 2017.



Figure 35 : Mary et Rose-Mary travaillent ensemble sur le poème de Mary. Pour le moment, tout est désorganisé sur la page. Ensemble, elles mettront en forme une seconde version. Source : Elena, 12 février 2017.

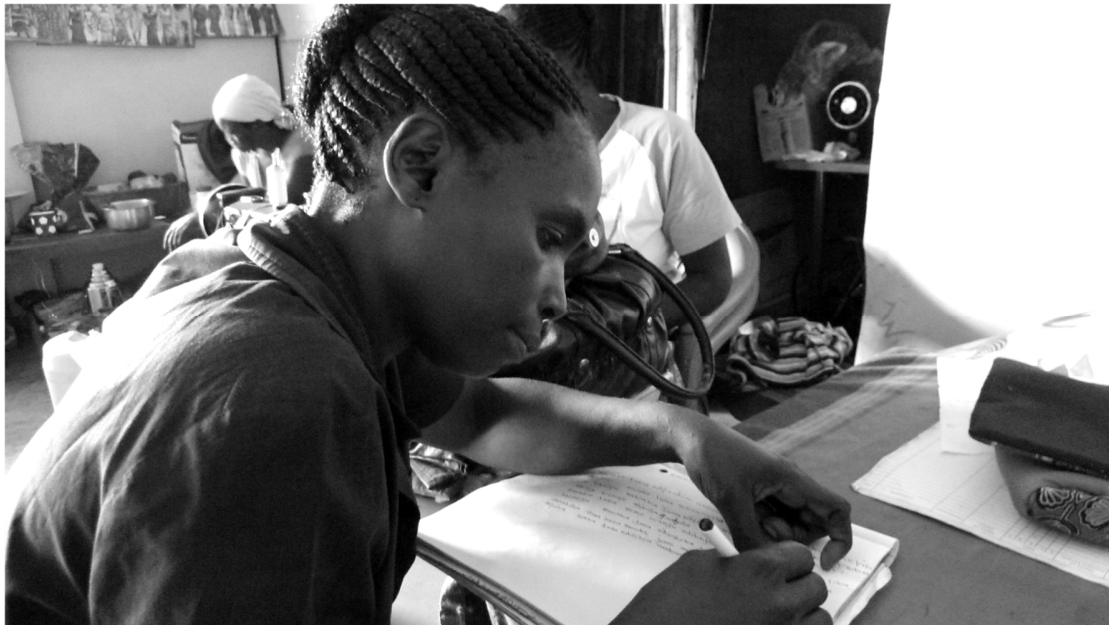


Figure 36 : Maria rédige son poème. En arrière-plan, Elizabeth, visage caché, l'aide par intermittence. Maria parle très peu anglais, mais prend des cours à l'Eglise Guadalupe tous les jeudis. Source : Elena, 12 février 2017.

J'ai découvert cette méthode un peu tard dans mon parcours de terrain, aussi n'ai-je pas eu le temps de l'expérimenter au-delà de cette séance unique. Rétrospectivement, j'en suis convaincu, cette méthode aurait mérité une certaine récurrence : l'organisation de plusieurs séances de création afin de creuser ces différents états émotionnels, de les complexifier, d'observer leurs variations au cours du temps (est-ce que « tristesse » ou « joie » signifie la même chose pour moi aujourd'hui qu'il y quelques semaines ?). Il aurait été intéressant, par exemple, de relever par quelles sollicitations du quotidien certaines émotions ressurgissent presque systématiquement (des petites madeleines, en somme) et s'il est possible de les identifier.

Pour le moment, voici quelques-uns des poèmes issus de ce premier atelier de création :

#### MARY

Mary est d'abord réticente à l'idée d'écrire un poème... Mais avec moi, Mary est d'abord réticente à presque tout... puis elle finit par se raviser, en me faisant comprendre que l'initiative,



cette fois, vient d'elle. elle accepte d'écrire, accompagnée de Rose-Mary, qui l'aide à traduire du luo à l'anglais. Je suis très peu présent pendant la phase de composition du poème.

#### HOW DO I FEEL

*What makes me sad is that I don't have a home  
which I can call "Home".*

*I have four boys, and I don't know where they will settle.*

*What makes me stressful is that I have to go to the therapy every month  
but sometimes I don't go, and I don't even take my medication  
because I have to pay for my children to come back from school, and they need fares.*

*What makes me happy is when my children go home. We are  
together, we eat together. I send my son to buy ugali na mboga<sup>99</sup>. And I wait for him.  
I'm so happy to see them.*

*When I'm in the house, I feel I don't have a husband.  
when you are lonely, sometimes, you even want to switch  
the radio  
to switch off the TV  
to feel how far you can go in loneliness.*

#### ROSE-MARY

Rose-Mary ne veut pas écrire sur un autre sujet que sur "My Happiness". Cela ne sert à rien de parler du reste, me dit-elle. Pendant le travail de composition, elle se lève régulièrement pour faire vivre son poème. Ainsi, elle me fait lever pour esquisser quelques pas de danse

---

<sup>99</sup> Ugali na Mboga : plat très populaire et peu coûteux, composé d'un gruau de farine de maïs (ugali), à la base de l'alimentation, et de feuilles d'un légume vert haché menu, proche de l'épinard (mboga)

(paragraphe 2), puis elle me présente les bulletins scolaires de ses enfants, tirés de son sac à main (paragraphe 3).

#### MY HAPPINESS

*I'm happy because when I got tested, I thought:*

*“The next day is to die”*

*But when I started my medication, I'm still alive, so I'm  
happy.*

*I'm happy when I have my kids, we sit, we dance together.*

*And sometimes, we dance together with my husband, at night, in  
our house.*

*There is a program in Ramogi FM, they broadcast lingala.*

*It makes me very happy. We dance together.*

*My happiness is to have let my children a good education:*

*One is a candidate in Form 4*

*One is a candidate in Standard 8*

*So I have two candidates this year. It fills me out of proud.*

*I'm happy of my husband, because he always reminds me to take  
my medication. Even when he's away and I forgot, he calls me,  
to remind me. It is my happiness to have a husband like him.*

#### ELIZABETH

Elizabeth illustre chaque paragraphe de son poème avec un petit dessin dans la marge. Elle le réécrit plusieurs fois avant d'en être satisfaite. Nous commençons ensemble une première version intitulée simplement : *“How I feel”*. Puis, elle rédige seule une seconde version de son poème, cette fois intitulé : *“My last years : Happiness, Shame, Strength and Fun Moments”*. Les photographies ci-dessous présentent les différentes avancées de cette seconde version (Figure 37 et Figure 38).

## HOW I FEEL (VERSION I)

*I feel happy like a small baby because despite of difficulties in life, I can still survive.*

*I am lonely like a bird whose nest has been spoiled when I think that my daughter and son will start staying on their own and leave me.*

*I fear when I do not [have] money and my grandson doesn't have pampers, it is difficult to take him to the day care without pampers, also when I think that the house in Nairobi is my only house I do not have a house in the rural area.*

*I am sad when I think that I will have to take my medication for the rest of my life.*

## MY LAST YEARS : HAPPINESS, SHAME, STRENGTH AND FUN MOMENTS (VERSION II)

*Last year I was very happy when my son passed his exams and God provided school fees and he was admitted in High school.*

*When my daughter got pregnant and I had bought everything for her to join High school. I was really ashamed.*

*What makes me strong is when I was put into drugs 2007 and I wasn't sure I will survive up to now but this is the tenth year so this encourages me very much.*

*When I bought chocolate for my son and grandson and my grandson took all of it and hide it and my son was searching all over the house and could not find. My grandson removed them from under the bed. I really laughed.*

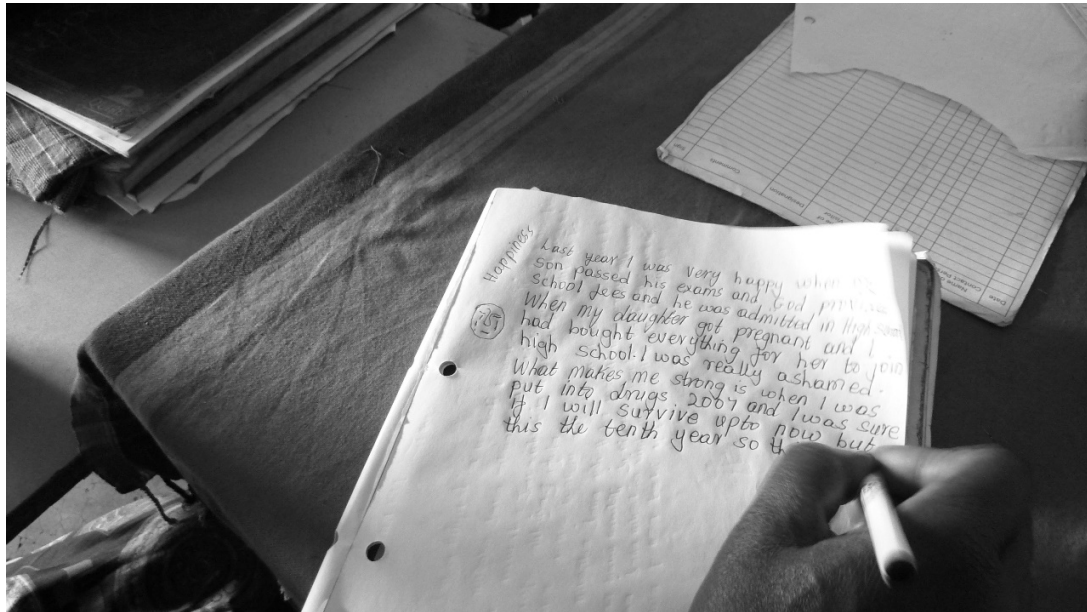


Figure 37 : Elizabeth en train d'écrire la seconde version de son poème. Source : Elena, 12 février 2017.

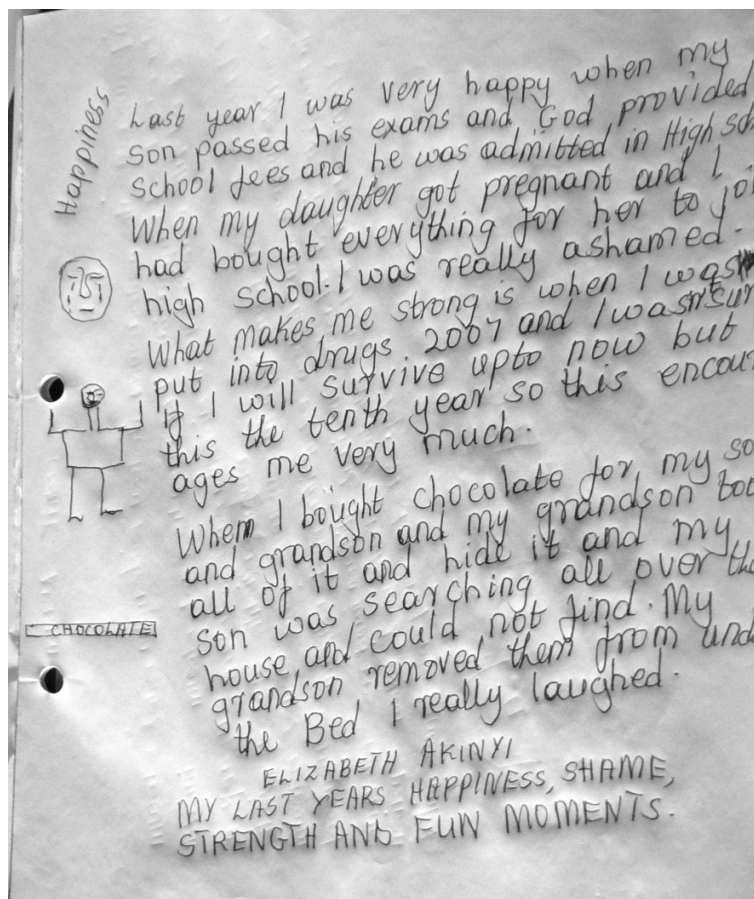


Figure 38 : "My Last years : Happiness, Shame, Strength and Fun Moments", version finale du poème d'Elizabeth. Source : Elena, 12 février 2017.

## Conclusion du chapitre

Ce chapitre s'est attaché à décrire la construction d'une méthodologie de création poétique, expérimentée sur le terrain auprès des veilleurs. Deux difficultés, déjà identifiées au chapitre précédent, sont à l'origine de cette expérimentation : au sein du récit de vie, la difficulté de mes interlocuteurs à se concevoir comme un sujet racontant (le problème du « Je ») et la difficulté à s'inscrire au sein d'une narration linéaire et chronologique (le problème du « Temps »).

Cette méthodologie créative, organisée sous forme d'ateliers réguliers, le plus souvent à deux, fait le pari qu'une forme poétique de la langue permet de lever certaines des inhibitions propres à mes interlocuteurs. Afin de pouvoir s'inscrire au sein d'un travail de recherche, elle nécessite cependant d'être traitée sur un mode « mineur ». Par « mineur », il faut comprendre que les productions poétiques ne peuvent être saisies comme des « données » ou des matériaux bruts, propres à alimenter la langue du chercheur. Elles doivent être considérées comme des *contre-chants* qui, riches de leurs ambiguïtés, viennent fragiliser la langue rationnelle du chercheur. Sauvegardant leurs « petites bizarreries » ou leurs désordres internes, les productions poétiques offrent une parole attentive aux choses infimes du quotidien, à partir desquelles déployer des questions structurantes de la vie. Au terme de ce chapitre, je présente quelques-uns des poèmes composés par les veilleurs, distingués selon trois catégories : les poèmes-liste, les poèmes-place, les poèmes-pommade.

Les deux derniers chapitres ont permis de préciser mes populations de veilleurs, ainsi que les moyens ethnographiques et créatifs mis en œuvre afin d'approcher au plus juste leur condition. Ainsi paré, le chapitre suivant plonge dans une ethnographie du quotidien des veilleurs, permettant d'entrevoir une logique déjà effleurée au sein des productions poétiques : la nécessité de se saisir de l'incertitude et d'en extraire du sens.

## Chapitre V. Être veilleur au quotidien

---

*« J'ai dû, vous le comprenez, recourir toujours davantage à de tout petits plaisirs, presque invisibles, des à-côtés... Vous n'avez pas idée combien, avec ces petits détails, on devient immense, c'est incroyable comme on grandit. »*

Witold Gombrowicz, *Cosmos*.

Soit des jeunes membres des *youthgroups* qui se livrent ensemble, à dix, à quinze, à d'interminables parties de petits chevaux sur le seuil de leurs bases. Ils lèvent parfois les yeux pour surveiller les alentours, interpellent un passant, vont et viennent librement, disparaissent dans les ruelles du *shoro*. Soit un *security guard* à la porte d'une résidence aisée de Kileleshwa. Il porte à l'intérieur de son col une puce électronique GMU (Guard Monitoring Unit) permettant d'avertir ses supérieurs hiérarchiques d'un éventuel « dézouage » : l'abandon de son poste de travail sans justification. Soit, enfin, un *watchman* de Buruburu en poste devant sa guérite, mais qui, sitôt que l'occasion se présente, se dérobe pour aller chercher un soda, parler avec une vendeuse de légumes, demander du crédit téléphonique à son voisin. On voit d'emblée la difficulté qui se dessine : cette position d'équilibriste consistant à composer avec des quotidiens qui, s'ils dénotent tous une activité de veille sécuritaire, ne partagent pas grand-chose de semblable. Leurs rythmes, leurs codes, leurs imaginaires, leurs latitudes et leurs interdits, à l'évidence, n'ont rien de comparable. Pour les tenir ensemble, il faut donc encore une fois bricoler les facettes du miroir.

Dans ce chapitre, j'ai choisi de partir des activités et des réalités les plus concrètes de ces quotidiens : qu'est-ce que porter un uniforme ? que signifie tenir son poste ? gérer un budget ? se rendre à son travail ? affronter l'ennui ? qu'est-ce que saluer un passant ? comment gérer la vie au sein de l'espace domestique ? que signifie être trop loin... ou trop proche de son entourage familial ? Ces différentes interrogations, constituées en « vignettes », me permettent de circuler de

l'un à l'autre de mes mondes de terrain. Certaines ne sont valables que dans un seul monde, d'autres ouvrent des approches transversales. Certaines permettent d'entrevoir des symétries nettes, d'autres non. Certaines, enfin, soulignent ici des évidences ; peut-être là-bas feront-elles naître des doutes. Cette circulation d'un monde à l'autre ne s'effectue pas rigoureusement « point par point » : elle est libre, choisit ses entrées et ses prolongements, et s'autorise des détours du côté du monde des Power Women Group – éclats de miroir d'un quotidien autre – lorsque celui-ci permet d'éclairer un phénomène précis.

De façon générale, ces vignettes se regroupent en deux mouvements théoriques distincts. Le premier concerne « l'apprentissage du métier », recouvrant sous des formes diverses les logiques de conditionnement du quotidien des veilleurs. Le second me permet d'introduire la notion de « jeu quotidien », c'est-à-dire d'une part une certaine latitude offerte à l'individu entre les lignes de sa condition, d'autre part une tentative de mise en signification de l'incertitude.

## I. Apprendre le métier

Une des façons d'entrer dans le quotidien des veilleurs consiste à analyser le type de métier, ou d'activité, qu'on leur demande d'apprendre et de maîtriser. Cet apprentissage du métier revêt plusieurs formes : des sessions ou stages organisés dans le cas des askaris, une imprégnation diffuse dans le cas des *youthgroups*. Au-delà de la forme, il tend à produire des conditionnements très différents en fonction des populations de veilleurs, oscillant schématiquement entre deux pôles. Selon les situations, « apprendre le métier » pour un individu signifie tantôt « apprendre à se rendre indispensable », tantôt « se résoudre à être interchangeable ».

### A. Incarner les valeurs du collectif

L'apprentissage du métier porte d'abord sur l'éducation des corps. Seulement, cette éducation apparaît à première vue comme contre-intuitive : celle-ci n'oriente pas ses efforts vers la production d'un corps qui s'*interpose* – un rempart entre l'objet protégé et la menace –, mais plutôt vers l'obtention d'un corps où l'on *dépose*, ou plus exactement par lequel on *expose* un

certain nombre de valeurs. Le corps ainsi éduqué n'est pas cet objet érigé *contre* la menace ; au contraire, selon une conception sécuritaire évoquée un peu plus haut (cf. chapitre II), il est résolument ce *corps pour*, déployé, conditionné, rendu visible *pour* stimuler un certain nombre d'émotions auprès des citoyens.

### 1. Être la vitrine de l'entreprise

Du point de vue des grandes entreprises de sécurité privée, l'enjeu de la formation au métier consiste à conditionner les *security guards* de telle sorte qu'ils deviennent non seulement des agents opérationnels sur le terrain, mais également des vitrines vivantes des valeurs de l'entreprise. La discipline, au sens foucauldien du terme – la gestion rationnelle d'un individu afin qu'il tombe sous la coupe d'un ensemble de normes (Foucault 1994)<sup>100</sup> – semble être au fondement du processus :

*First, we will shape the discipline of the guard. After you've trained this guard on discipline, now it's easier to start any other training. But the most important thing, we train them on discipline first. After discipline... [Question :] What do you mean by discipline? [Answer :] Marching... doing all kinds of military, like training. That one sharpens the guard knowledge, and makes the guard obedient. If you are ruled, you become obedient. You have to sharpen the guard's memory, to sharpen the guard's understanding, and to make him understand what kind of job he's going to do. Basically, the guarding job it entails a lot of discipline. If you are not disciplined, you cannot perform<sup>101</sup>.*

La formation initiale dure entre deux semaines et un mois en fonction des entreprises, et prend la forme d'un stage paramilitaire, où les exercices disciplinaires (marcher au pas, saluer, se tenir au garde à vous) prévalent généralement sur l'apprentissage sommaire des techniques de défense. Dans la plupart des entreprises, ce stage initial demeure l'unique formation des *security guards*.

---

<sup>100</sup> « Comment surveiller quelqu'un, comment contrôler sa conduite, son comportement, ses aptitudes, comment intensifier sa performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il sera le plus utile : voilà ce qu'est à mon sens, la discipline. » (Foucault 1994, 1010).

<sup>101</sup> Entretien avec un manager de Radar Security, 9 février 2016.



Quant aux *watchmen* employés par des micro-entreprises ou directement par leurs clients, ils ne sont presque jamais formés.

Il ne faut pas se méprendre sur l'objectif revendiqué de cette formation. En évoquant l'« obéissance », la « mémoire », la « compréhension » du garde, le *manager* insiste non pas simplement sur des compétences à acquérir, mais sur l'inculcation, dans l'esprit même du travailleur, des valeurs propres au métier. En d'autres termes, l'employé est ici sommé d'incorporer – par le corps et l'esprit – un certain nombre d'émotions (compassion, engagement, déférence, attachement), d'attributs (propreté, robustesse, virilité<sup>102</sup>) et d'attitudes (ponctualité, flexibilité, fermeté, courtoisie), devenant ainsi le dépositaire de l'image de l'entreprise. Ce travail d'incorporation, bien plus significatif que les quelques « parcours du combattant » évoqués par les *managers*, apparaît généralement dans les plaquettes de formation sous le nom pudique de «Communication Teaching», ou «Public Relations» (PR) .

Introduite par la sociologue américaine Arlie Russel Hochschild (1975, 1979), puis reprise par un certain nombre de travaux issus de la sociologie féministe (Mac Dowell 2009 ; Wharton 2009 ; Studsrod 2013), la notion d'«*emotional labour*» désigne un travail qui consiste à produire, par son corps, par ses attitudes, le recours à un niveau de langue adéquat, une certaine émotion positive chez le client (se sentir rassuré, se sentir protégé, se sentir valorisé). Au sein d'une interaction, ce travail exige de fournir une réponse émotionnelle appropriée aux sollicitations de son interlocuteur : un paraître de sérieux et de compétence lorsque le client demande à être rassuré, un paraître de déférence et de courtoisie lorsque celui-ci demande à être valorisé, un paraître de compassion lorsqu'il veut être compris, etc. Cet *emotional labour*, initialement formulé à propos des hôtesse et stewards dans le monde de l'aviation civile (Hochschild 1975), concerne un grand nombre de travailleurs : agents d'accueil dans les hôpitaux et les administrations, personnels dans l'hôtellerie, standardistes téléphoniques – en bref, une grande partie des agents se retrouvant en interaction de face-à-face avec les clients. À ce titre, il s'applique parfaitement au métier d'askari, et *a fortiori* à celui de *security guard*. L'un des *managers* du département marketing de l'entreprise kenyane Securex formule par exemple deux valeurs principales (*core values*) à destination de ses employés : “1. *Whatever it costs you, always show that you can go the extra mile*” et “2. *Treat*

---

<sup>102</sup> Pour les hommes comme pour les femmes.

*others around you as your own family*<sup>103</sup>” (sic). Au-delà des éléments de langage standardisés, il s’agit bien ici de la formulation de “*feeling rules*” (Hochschild 1983) : des instructions explicites sur les réponses émotionnelles à fournir au cours de son travail ; en d’autres termes, des recommandations portant non pas sur des manières de faire, mais sur des manières de faire ressentir.

En ce qui concerne les askaris, la production d’un *emotional labour* s’opère notamment à travers le conditionnement du corps. Celui-ci n’inclut paradoxalement ni formation d’auto-défense, ni maniement des armes. Il se déploie selon trois dimensions : le corps éduqué, le corps contrôlé, le corps dénudé.

*Le corps éduqué.* Marcher au pas, relever les épaules, bomber le torse, se tenir au garde à vous, garder ses mains dans son dos, regarder le client dans les yeux (*eye contact*), sourire, ne pas s’adosser à un mur, saluer au passage d’un véhicule... Au cours de leur formation, les *security guards* sont tenus d’assimiler une grammaire corporelle de la déférence vis-à-vis de la clientèle. Cet ensemble de postures constitue l’un des principaux objets de contrôle de la part des chefs d’unité à moto (*supervisors*), qui passent de résidence en résidence vérifier la bonne tenue des postes (*assignment control*). Par mimétisme, et en dépit de leur absence de formation, les *watchmen* tendent à reproduire ce langage du corps, partie intégrante de la légitimation de leur rôle.

*Le corps contrôlé.* De la perspective du client, le corps de l’askari doit en permanence produire l’impression d’être sous contrôle. Ce droit de regard de la clientèle sur l’activité heure par heure de l’askari se justifie pour deux raisons : vérifier, d’une part, que celui-ci effectue bien le travail pour lequel il est rémunéré (la fainéantise est un lieu commun de l’imaginaire associé au gardien), s’assurer, d’autre part, qu’il reste fidèle à ses employeurs. Dans le contexte d’un marché de la sécurité privée fortement concurrentiel, la course aux technologies de contrôle s’est considérablement accrue ces dix dernières années. Désormais, les caméras de surveillance disposées aux quatre coins de la résidence ne suffisent plus. Deux technologies, réservées aux contrats haut de gamme, permettent de saisir les askaris comme unités corporelles traçables et contrôlables au quotidien. Le Touch-Probe se présente sous la forme d’un badge que le gardien

---

<sup>103</sup> Entretien du 3 avril 2016.

porte en permanence sur lui. À intervalles réguliers, il est tenu de le présenter aux bornes disposées à divers endroits du *compound*, suivant un parcours prédéfini. S'il ne se présente pas à la borne ou s'il a du retard, un système d'alarme interne se déclenche et son *superviser* est averti. Cette technologie, si elle force le gardien à effectuer ses tours de garde, ne permet pas cependant de le suivre en temps réel. Le Guard Monitoring Unit (GMU), apparu ces trois dernières années, se présente comme une « amélioration » notable de ce premier système. Il fonctionne grâce à un système de puces géoréférencées et incorporées aux vêtements des gardiens (dans le col de la chemise, principalement). Le client peut alors suivre en temps réel les déplacements des gardiens sur son écran d'ordinateur ou son poste de télévision. Assez onéreux (12 000 KES/mois, soit le double du premier), ce système demeure encore assez rare sur le marché résidentiel kenyan.

*Le corps dénudé.* En souscrivant à un contrat de sécurité privée, la clientèle achète un produit rassurant : conditionné, contrôlé, standardisé. Le corps des askaris est marqué par cette effort de standardisation, garant du professionnalisme de l'entreprise. Pour les *security guards*, cet effort s'exprime notamment au travers du port de l'uniforme. Au-delà des variations mineures, l'uniforme est sensiblement le même d'une entreprise à une autre, reprenant les codes de l'uniforme militaire : une casquette, une chemise à poches, éventuellement un pull-over renforcé aux épaules et aux coudes, un pantalon type treillis, et des chaussures type Rangers (voir Figure 39 ci-dessous) :



Figure 39 : Paul, 29 ans, security guard, posant sur le seuil de sa guérite dans une résidence de Kileleshwa. Il est vêtu de l'uniforme de Securex : rangers, pantalon de treillis, chemise à poche, galons apparents. JBL, février 2017

Prêté par les entreprises, cet uniforme est rarement conforme aux attentes des askaris. Il est généralement trop grand, trop petit, trop étroit, trop large, et peu adapté à la variation des saisons (notamment le pull en laine sous la pluie). Surtout, il tend à lisser les qualités et les désirs propres à chaque individu : pour les femmes, il est trop masculin ; pour les hommes, il apparaît comme trop “*domestic worker*” et pas assez “*soldier*”, pour les jeunes, il n’est pas assez à la mode ; pour les pauvres, il est « ce qui se salit vite et qu’on n’a pas les moyens d’entretenir » ; pour tous, il est impersonnel. En d’autres termes, ce vêtement-là n’est pas à l’écoute de celui qui le porte (Box 2014). Faith Ochieng, 45 ans, *security guard* à la porte d’un centre d’études bibliques de Kilimani, évoque un uniforme qui neutralise toute prétention à se sentir belle :

[JBL:] *And it's not a problem to wear something you don't like in terms of aesthetic?*

[Faith:] *No, it's not. Because even the company will not like it. So, what the company has given you to use, that is what you are supposed to use.*

[JBL:] *Yes, yes, of course. But... is it a problem for you... Sometimes, you wouldn't have... something more... I mean... more beautiful?*

[Faith:][voix basse] *No. I'll be beautiful once I'll walk out.*

[JBL:] *Again sorry?*

[Faith:] *I'll be beautiful once I'll walk out, I'll be beautiful with my own clothes. Not in my company clothes.*<sup>104</sup>

Dans un registre similaire, Charles Odhiambo, 32 ans, *security guard* à Kileleshwa :

[JBL:] *Are you proud of your uniform ?*

[Charles:] *I'm not proud. Because when you are wearing it, it shows you are a watchman. That means: you are just here, you are just meaningless, you cannot do anything else than being here. I wish I could work with my civilian clothes.*<sup>105</sup>

L’expression utilisée par Charles est intéressante : “*you are just here, you are just meaningless*”. L’uniforme se donne sur le mode de la neutralité : il est proprement ce par quoi le corps de l’individu est lissé, disqualifié, pour n’être plus qu’une surface prête à accueillir les valeurs de l’entreprise. Être une femme, un homme, grand, petit, en bonne santé, fatigué, malade, pauvre, à

---

<sup>104</sup> Entretien du 20 février 2016.

<sup>105</sup> Entretien du 30 janvier 2015.

peau claire, à peau foncée, tout cela désormais ne compte plus : il ne s'agit plus que d' « être là » (*just here*), en tant que simple corps. Cette violence ontologique de l'uniforme sur le corps – violence qui porte sur son être, en tant qu'elle le neutralise – s'apparente proprement à une opération paradoxale de *mise à nu*, au sens où l'entend Giorgio Agamben (1997). De même que la vie nue signifie le « simple fait de vivre » (cf. chapitre II) – le propre de l'individu dont la vie a été disqualifiée –, le corps mis à nu est ce corps qui n'est plus qu'un corps : indéterminé, modifiable, interchangeable, indifférenciable (donc sujet à l'indifférence) et en fin de compte, éventuellement sacrificable. Achille Mbembe et Sarah Nuttall (2005) décrivent sensiblement le même phénomène lorsqu'ils évoquent la marchandisation des corps du personnel domestique dans le contexte d'une ville racialisée comme Johannesburg :

*Indeed, from a biopolitical point of view, the commodity-body is the empty surface whose original properties are erased, eradicated, substituted, or replaced in order for it to become fungible, to bear other kinds of inscriptions and – paradoxically – at the end of the process, to be marked as a body without value – all of this. (p. 200).*

Paradoxe cynique de cet uniforme, qui habille l'individu précisément afin de le mettre à nu...

## 2. Marqué par le gang

Tandis que le corps des askaris est *lissé*, ramené à une surface neutre, celui des membres du *youthgroup* est *marqué* : incisé de part en part dans son épaisseur, afin d'exprimer une singularité.

Les membres des *youthgroups*, on l'a vu, s'inscrivent collectivement dans un imaginaire du gang. Cet imaginaire se matérialise d'abord au travers des vêtements, jouant avec les codes des gangs américains : *boots* Timberland, bijoux *bling-bling*, maillots ou casquettes des franchises NHL ou NBA, vestes de treillis détournées. La photographie ci-dessous est assez emblématique de ce code vestimentaire : un membre du *youthgroup* Mezuka prend la pose, bagues apparentes, casquette US sur la tête, devant la citerne de sa base.



Figure 40 : Un membre du youthgroup Mezuka prenant la pose devant citerne de la base, à D.C Ground, aux portes de Kibera. JBL, mai 2016.

En se conformant à ce code vestimentaire, un membre du *youthgroup* marque explicitement son appartenance au collectif. Il ne faut néanmoins pas y voir une simple opération d'uniformisation. Pour un membre du groupe, tout l'enjeu consiste à s'inscrire dans un collectif tout en affirmant son *style*, c'est-à-dire sa singularité. Celle-ci est facilitée par le mode de procuration des vêtements : achetées sur les marchés de seconde main, toutes les pièces sont par définition uniques. Dans ce contexte, il faut *trouver* son style au sens propre, c'est-à-dire « faire une trouvaille » : dénicher la pièce originale – la veste rare, la casquette authentique – qui, s'inscrivant dans un vestiaire collectif, permet néanmoins à son acquéreur de se démarquer.

L'incarnation du collectif ne s'arrête pas au seuil des vêtements. Elle est aussi marquée directement sur la peau, notamment par les cicatrices qui incisent le corps dans son épaisseur. Les provenances des cicatrices sont toujours incertaines : vestiges d'une vie de gang ? blessures par balles ? par arme blanche ? ou simples coupures, signes d'une enfance passée à courir entre les toits de tôle ? Peu importe, en définitive : ces cicatrices procèdent d'une écriture du corps, d'un

« forçage » pour reprendre un terme de psychanalyse, autrement dit la revendication existentielle d'inscrire sa singularité dans le réel de son corps (je m'*arrache* à l'indistinction de la masse<sup>106</sup>). Un après-midi de février 2017, Félix Fellow, membre du Labour Youthgroup, me présente une à une ses cicatrices. Sur la photographie ci-dessous (Figure 41), les restes d'un éclat de métal apparaissent sur son avant-bras gauche, témoins d'une course-poursuite avec la police.



Figure 41 : L'avant-bras marqué de Félix Fellow. JBL, février 2017.

Puis Félix me présente le haut de son crâne, incisé de fines cicatrices longilignes. Celles-ci proviennent d'un passage à tabac par un autre *youthgroup*, à propos d'une obscure histoire de vol, en 2005. Félix a été plusieurs fois frappé sur le crâne avec une planche à clou (Figure 42).

---

<sup>106</sup> Voir notamment les travaux de la psychanalyste Nédra Ben Smaïl, 2014, sur les scarifications des jeunes Tunisiennes.



Figure 42 : Félix Fellow me présentant son crâne. JBL, février 2017.

Comme les autres membre du *youthgroup*, Félix se présente comme un ancien gangster (*reformed gangster*) : ses cicatrices en sont la preuve. Ils les présentent aujourd’hui comme un signe tangible de son histoire personnelle, qui s’inscrit elle-même dans l’histoire du groupe. D’une part, ces cicatrices sont un signe d’appartenance : comme d’autres, il est passé par la “*rough life*” du *shoro* et à ce titre, gagne sa légitimité à intégrer le *youthgroup*. Le métier, pour ainsi dire, a fini par rentrer. D’autre part, l’écriture sur son corps, elle, se présente comme unique : Félix n’est pas Hollyfield, il n’est pas Niggah, il n’est pas Toronto, qui ont leurs propres écritures. Félix ne se dissout pas dans le groupe, il y a gagné sa place. Dans ce cas, et à la différence des askaris, l’appartenance à un collectif ne signifie pas devenir ce *corps-surface*, lissé, neutralisé, rendu indistinct au sein de la masse. Au contraire, ce corps marqué dans l’épaisseur est un *corps signé*, rendu à sa singularité propre.

Deux corps en miroir, donc : le corps *lissé* des askaris et le corps *marqué* des *youthgroups*. Ces deux corps de veilleurs incarnent chacun les valeurs d’un collectif : celles de telle ou telle entreprise, de tel ou tel groupe de jeunes. Pour autant, ces corps ne s’*exposent* pas selon les mêmes mécanismes. Dans le premier cas, l’incarnation des valeurs se traduit par une neutralisation préalable du corps individuel : le rendre lisse, afin qu’il puisse devenir ce réceptacle standardisé des valeurs de l’entreprise. Dans le second, le corps est au contraire *signé*, marqué dans la



profondeur de sa chair (les cicatrices). C'est à partir d'une somme d'histoires individuelles préfigurées sur les corps que se compose une histoire collective. Dans les deux cas, et malgré ces différences notables, ces corps sont des corps d'*exposition* : éduqués, puis disposés afin de renvoyer une image cohérente – tantôt inquiétante, tantôt rassurante –, au fondement de l'activité de veille.

## B. Intervenir, ou l'art d'apprendre la bonne distance

L'apprentissage du métier ne se réduit pas à l'incarnation passive d'un certain nombre de valeurs. Au quotidien, les veilleurs ne sont pas simplement des agents de figuration. Les modalités selon lesquelles ils sont invités à agir constituent la seconde dimension fondamentale du métier. Celles-ci diffèrent notamment en fonction de la place singulière qu'ils occupent dans l'économie productive d'une « communauté morale » (Fourchard 2012). Ces veilleurs, sont-ils simplement l'œil qui surveille, le bras qui arrête<sup>107</sup>, la bouche qui conseille, au service d'un ensemble de normes déjà établies ? Ou au contraire, conservent-ils jusque dans leurs modalités d'intervention une capacité d'initiative à même de co-produire des moralités locales ?

### 1. Neutraliser ses émotions ?

En ce qui concerne les askaris, la conduite des activités quotidiennes doit répondre à un impératif de *juste distance*, tant dans leur engagement affectif vis-à-vis de leur entourage proche (patrons, collègues), que lors de leurs interventions en cas de litige (essentiellement à travers l'usage de la parole).

Parmi les éléments de langage régulièrement utilisés par les *managers* des entreprises de sécurité privée, une expression mérite une attention particulière : l'*over-friendship*, en d'autres termes, le fait de se lier d'amitié avec un de ses collègues au-delà du convenable. Ainsi, Georges Barisia, un *manager* haut placé chez Bob Morgan Security : “*I mean, one of the main risk for us*

---

<sup>107</sup> À supposer qu'ils aient les compétences pour le faire...

*is over-friendship. Because things go A-B-C-D and the next step is collusion. You get me ?*<sup>108</sup>

David Kiprob, *manager* à Lavington Security, évoque sensiblement la même crainte :

*They have to understand the nature of the job. It's not something permanent, and it should not be something permanent. A sensitive assignment should not last more than 6 months [surveillance de sites commerciaux ou résidentiels de luxe]. And if the in-charger notices you've been overfriendly, you will be transferred.*<sup>109</sup>

Conséquence logique de la production d'un *emotional labour*, en somme : la chaîne hiérarchique veille à ce que ses agents ne dévient pas de la partition émotionnelle qu'on leur demande de jouer. Ainsi, davantage encore que le gardien endormi ou fainéant, on redoute l'askari amical. Cette amitié supposée, vers qui se tourne-t-elle ? Vers les autres travailleurs domestiques, d'abord : les collègues askaris, les aides domestiques, les jardiniers, les intendants au sein de la résidence. Des interdictions sont prononcées pour contrer toute tentative de rapprochement. James, environ 30 ans, *security guard* à la porte d'une résidence hôtelière à Kilimani, évoque l'interdiction formelle de nouer des liens d'amitié avec les femmes de chambre. "*We are not allowed to joke with them. We are supposed to limit the relationship*", me confie-t-il. Une ou deux fois par semaine, lorsque son *supervisor* visite la résidence, James et son collègue sont chargés de fouiller les femmes de chambre : "*Once a week, we are asked to search them. It's a bit humiliating for us and for them. This kind of job, you can't do it if you are friends*<sup>110</sup>." Le rapprochement des askaris vis-à-vis des résidents n'est pas davantage encouragé. En dépit des histoires exceptionnelles que les *managers* s'empressent de raconter selon des variantes peu élaborées (un jour, un askari est devenu ami avec un grand patron et celui-ci lui a payé des études, une maison, une voiture... depuis, ils ne se quittent plus), le développement d'un lien trop prononcé entre les résidents et les askaris constitue un motif d'inquiétude pour les employeurs. En ce qui concerne les *security guards*, la crainte semble dériver d'une logique de concurrence entre les entreprises. Le cas d'Albert, 46 ans, *security guard* pour G4S à la porte d'une maison individuelle de Kileleshwa, est assez évocateur :

*[JBL:] Do you have good relationships with your boss? [le résident]*

---

<sup>108</sup> Entretien du 23 février 2016.

<sup>109</sup> Entretien du 12 février 2016.

<sup>110</sup> Entretien du 19 avril 2015.

[Albert :] Yeah. Yeah I have.

[JBL:] Like... you know him since... a very long time.

[Albert:] Yeah. I've been with him for a long time. It's just the company who makes us stay apart. The company doesn't want us to be together with him.

[JBL:] The company doesn't want what?

[Albert:] The company doesn't want us to be close with them.

[JBL:] Why?

[Albert:] Maybe they think we might tell the secrets of the company to him.

[JBL:] What are the secrets of the company?

[Albert:] No, the secrets are all about the salary.<sup>111</sup>

Du point de vue de l'entreprise, la question sensible de l'écart entre le prix payé par le client (environ 30 000 KES/mois) et le salaire d'Albert (10 000 KES/mois net) exige une certaine discrétion de la part de ses agents, afin de préserver la crédibilité des arguments commerciaux. Pour les *watchmen*, moins concernés par ces logiques de marché, la réticence d'un rapprochement amical émane davantage des résidents eux-mêmes. Dans ce cas, se lier d'amitié avec un *watchman* signifie se situer dans une relation d'entraide et de solidarité, et ainsi s'exposer à une multitude de petites requêtes : une aide financière, de la nourriture, des nouveaux vêtements, etc.

Un askari doit donc apprendre à être distant. On attend de lui qu'il soit fidèle, serviable, courtois, mais rigoureusement à l'écart de la connivence, de l'empathie, de l'attachement et de la complicité. À cette fin, l'*over-friendship* a son antidote : la *compliance*. La *compliance*, autre élément de langage, pourrait se traduire par le fait de se conformer aux normes, de suivre une procédure à la lettre. C'est elle qui, dans le monde des entreprises de sécurité privée, régit les modalités d'intervention des askaris. Le principe général de cette *compliance* consiste à réduire le champ d'intervention d'un askari à un ensemble protocolaire strict, au sein duquel il ne conserve pas, ou peu, de capacité d'initiative. En d'autres termes, il s'agit d'intervenir « la tête froide » au sein d'un environnement où les sollicitations émotionnelles sont nombreuses : empathie vis-à-vis de ses collègues, attachement à son employeur, mais parfois aussi, situation d'échauffement, voire de mépris de la part des visiteurs. Les *managers* présentent souvent le suivi de la procédure comme un moyen pour les askaris de se protéger eux-mêmes, notamment contre les offenses de certains

---

<sup>111</sup> Entretien du 3 février 2016.

résidents. William, *security guard* à Kileleshwa, rapporte les conseils de son *supervisor* : “*You follow the instructions. OB<sup>112</sup>, control, name, purpose of your visit, full stop. They call you stupid, they call you animal or what, you don’t care. What they think of you, it’s not your business. These procedures you might think there are an obstacle. No, it’s not. It’s exactly the contrary: it will help you<sup>113</sup>.*” Melia Kipsang, environ 30 ans, *security guard* dans un hôtel de Kilimani, évoque sur un mode similaire cette *compliance* protectrice :

*I’ve been taught how to behave with people. Now, I never answer with my heart. Let me take an example: someone was working at the bank on the other side of the road. He just came, drove in, he was rude to us. Now, you know how to behave with this kind of people. He was using abusive language, words like “silly”, “stupid”. He used to talk in English, for us to missunderstanding [sic]. Was looking good, was dressed smart. A suite and a tire. One day, he didn’t pay the parking. So we were asked [les askaris] to ask him for the payment. He was very upset about this request, and was threatening. He wanted even to fight us. He told us: “You’ll remain poor for the rest of your life!” As a Christian, what can you answer? We just said: “Any customer should pay for the parking, sir”. But we are used to this kind of behaviour, and we just handle it the way it should be done.<sup>114</sup>*

Melia ne répond « jamais avec son cœur » : le suivi de la procédure – ici, le rappel de la règle générale au mauvais payeur – est un moyen de se décharger de l’émotion suscitée par le conflit. Albert, déjà présenté un peu plus haut, évoque quant à lui une « tactique » apprise lors d’un stage de formation, afin de faire baisser la tension émotionnelle lors de l’interaction :

*[Albert:] So, we have a language in security, that I have to use when I’m talking to somebody.*

*[JBL:] What kind of language for example?*

*[Albert:] We have what we call: “delaying tactics”.*

*[JBL:] A what?*

---

<sup>112</sup> Occurrence Book : registre où un askari note l’identité, la raison de la visite et la plaque d’immatriculation de chaque visiteur. Régulièrement contrôlé par le *supervisor*, il matérialise au jour le jour le professionnalisme du travail de l’askari. Aussi, il est très pris au sérieux par les *security guards* sur le terrain et fait souvent l’objet de conflits avec les visiteurs (ceux-ci refusent de perdre du temps à le remplir, ou rechignent à livrer des informations personnelles).

<sup>113</sup> Entretien du 24 avril 2015.

<sup>114</sup> Entretien du 24 avril 2015.

[Albert:] *Delaying tactics. So, I talk to you, you tell me maybe, you want me to say something quickly, to show me that you know what you want... But me, I will just relax. And you remain with all your hardness to talk to me as quickly as you wanted. You won't get the point quickly as you wanted.*

[JBL:] *Ok, so you delay.*

[Albert:] *So, I delay. And by the time I delay, I get you right.*

[JBL:] *So, that's a tactic.*

[Albert:] *And by the time you come and you talk to me, I will relax, I talk quietly, slowly slowly, so that whenever you come quickly, then I limit your time. You know, when somebody comes and he wants to do his own things, I just let him understand: 'come with time.' Whether it takes you forty minutes or 2 seconds, you will reach there. But I delay you, until you'll say: "ok, let him, just come another day".<sup>115</sup>*

Cette *delaying tactic* fonctionne comme un désarmement de la situation : moyennant une certaine maîtrise du temps, il s'agit de ne pas se faire emporter par la tension émotionnelle développée au cours de l'interaction.

C'est bien à l'apprentissage de la juste distance, en définitive, que l'askari est tenu de se plier. Distance émotionnelle vis-à-vis de son entourage, distance vis-à-vis de son rôle (je ne fais qu'appliquer la règle), distance tactique vis-à-vis de ses interlocuteurs. Celui-ci performe toujours une règle *déjà-là*, qui ne lui laisse que très peu de capacité d'initiative. Contrepartie de cette passivité devant la règle, celle-ci le protège en cas de litige.

## 2. "We are over-qualified for love". Chez les youthgroups, un savoir-faire émotionnel ?

Cette distance émotionnelle, que l'askari est tenu d'apprendre et de maîtriser, les *youthgroups* s'en emparent de façon quasi symétrique. En ce qui les concerne, le cœur du métier consiste non pas à appliquer froidement une procédure, mais à acquérir peu à peu une intelligence émotionnelle des individus et des situations – en un mot, développer un certain *feeling* comme principe à l'origine de l'intervention.

---

<sup>115</sup> Entretien du 3 février 2016.

Il faut bien sûr nuancer ce renversement. Les askaris sont eux aussi invités à ressentir la dangerosité d'une situation, en fonction de l'attitude ou de l'apparence de leur interlocuteur. Seulement, cette sensation est souvent balisée par une grille de critères, apprise et répétée par cœur lors des stages de formation : l'accent, le niveau de langue, la tenue vestimentaire, la couleur de peau, la rapidité des gestes, etc. (voir liste des critères en annexe). Parallèlement, le mode d'intervention des *youthgroups* n'est pas dénué de procédure. Lars Buur a bien montré, à partir du cas des organisations *vigilantes* à Port Elizabeth en Afrique du Sud (2006), combien, pour ces groupes, l'imitation des codes et des procédures étatiques était nécessaire à la fabrique de leur légitimité (tenue d'un registre, compte-rendu à la police, fouille au corps selon un protocole, présentation d'une carte de membre, etc.). La singularité des *youthgroups* ne réside donc pas dans l'absence de procédure, mais bien dans le fait de subordonner l'application d'une procédure à un *feeling* préalable de la situation. Talib Hassan, *chairman* de l'important *youthgroup* Gogo Boyz, évoque par exemple sa manière de procéder, suite à l'arrestation d'un fautif à Mashimoni :

*If someone has done something bad, but if I know that he's a good person, I will deal directly with him. Or I will personally go to the police with him, and tell them he's a good person. And most of the time, they will release him. But if he's bad, I will let them deal with him.*<sup>116</sup>

Lorsque je lui demande ce que signifie pour lui une “*good person*”, Talib me répond : “*Someone who is able to change*”, puis : “*Change, it depends with your heart*”. Je détaillerai un peu plus loin les modalités d'identification des coupables et les différents registres d'intervention qui s'appliquent en fonction de l'appartenance ou non du fautif à la communauté morale (cf. chapitre VII ; voir aussi Lanne 2016). Pour le moment, examinons avec précision le discours de Talib. D'une part, le *youthgroup* semble coopérer avec la police : lorsqu'un fautif est attrapé, il peut effectivement être livré au poste le plus proche. Seulement, cet abandon du fautif à la procédure juridico-policrière – livraison au poste, interrogatoire, garde à vue, présentation à un juge – est conditionné, voire enchevêtré à la formulation d'un premier jugement : le *feeling* – ou l'intime conviction – que le *youthgroup*, par la voix de son chef, entretient à propos du prévenu. Ce jugement moral, qui guide l'intervention de Talib, fonctionne selon un registre déjà évoqué au chapitre III : « Je sais bien... mais quand même » (Mannoni 1969) : « Je sais bien qu'il a commis

---

<sup>116</sup> Entretien du 11 mars 2015.

quelque chose de mal... mais quand même, je pense que c'est une bonne personne ». Ce mécanisme dénote une ambition très différente de celle des askaris : tandis qu'on exige de ces derniers qu'ils rappellent la règle (séparer le permis du défendu), les *youthgroups*, quant à eux, entreprennent de sonder les âmes. Une telle entreprise intervient à un tout autre niveau : non plus celui de la défense de la sphère légale, mais celui de la production d'une « communauté morale » (Fourchard 2012). Ce fautif qui vient d'être pris la main dans le sac, a-t-il un bon fond ? Si oui, son cœur mérite d'être réformé, entre nous, au sein de la communauté morale. On touche là au principe même de l'investissement émotionnel des *youthgroups* : que faut-il en effet, pour réformer un cœur, sinon un autre cœur ?

Pour être au plus près du cœur des « policés », il faut se rapprocher, abolir les distances, rentrer dans l'intimité des foyers, ne pas hésiter à se montrer intrusif. C'est là le principe d'intervention de Bangkok<sup>117</sup>, *chairman* du *youthgroup* 12 Disciples et figure quasi mythique du village de Katwekera, à Kibera. Lorsque nous évoquons ensemble le cas des violences conjugales, il me décrit son mode de prévention :

*We do visits. We put everybody down. We come by three or four. We come when we know the father comes back from work. We sit down everybody, [and say:] “we want to know from this side and this side”. [JBL:] You come inside the house? [Bangkok:] Yeah, of course. And we sit down like friends. If the woman is having a problem, why you want to say we can't come in? We have to collect information from all the parts. Where the man is doing wrong, and where the woman is doing wrong. Let me tell you something: this is a matter of love. So, they have to talk together. We have to bring them back to the path of love. And we are over-qualified for that job, we are over-qualified for love. We take tea together. We have to find out the context of the mistake. And then, the he or she will look me in the eye and tell me : “Bangkok, today I've done a mistake, and tomorrow I won't do it again”.*<sup>118</sup>

“*Sit down like friends*”, “*Matter of love*”, “*Take tea together*”, “*Look me in the eye*”: les expressions de Bangkok sont explicites. Les 12 Disciples pénètrent dans l'intimité de la sphère conjugale et interviennent de *cœur à cœur*, les yeux dans les yeux. C'est bien la sincérité des protagonistes qui

---

<sup>117</sup> Exceptionnellement, ce nom n'est pas sous anonymat, Bangkok étant une figure publique de Kibera. Lorsqu'il m'accorde un entretien, entouré de plusieurs personnes, il sait pertinemment que sa parole peut être considérée comme publique.

<sup>118</sup> Entretien du 4 mars 2015.

est évaluée lors de cette intervention : le repentir vrai, condition même de la possibilité d'une réforme morale.

L'apprentissage du métier, en définitive, acquiert une signification très différente pour les askaris et les membres des *youthgroups*. Que ce soit par l'entremise de l'éducation du corps ou la maîtrise des modalités d'intervention, celui-ci donne lieu à deux conditionnements symétriques. Dans le cas des *youthgroups*, l'enjeu consiste bien à *se singulariser* : marquer son corps, l'individualiser au sein d'un collectif, mais aussi agir selon ses émotions propres, ouvrir son cœur, intervenir « en ami » auprès des membres de la communauté. Dans le cas des askaris, il s'agit plutôt de se résoudre à une certaine neutralité : lisser son corps pour le rendre standard, se tenir à distance de ses émotions, être cette ligne inflexible qui sépare le permis du défendu. Ces deux conditionnements laissent entrevoir des conséquences divergentes en termes de subjectivation : au sein d'un *youthgroup*, l'individu apprend peu à peu à *se rendre indispensable* (moi et personne d'autre... ne peut faire le *job*) ; au sein d'une entreprise de sécurité privée, celui-ci se résout progressivement à *être interchangeable* (moi comme un autre). Pour autant, cette schématisation est encore trop grossière pour expliquer la conduite du quotidien des veilleurs. Malgré les contraintes, la possibilité de jouer entre les lignes de sa condition demeure toujours ouverte.

## II. Jouer et déjouer le quotidien

La notion de « jeu » est intéressante pour analyser le quotidien des veilleurs, en ceci qu'elle permet de tenir ensemble trois significations distinctes. La première est la plus évidente d'un point de vue empirique : celle du jeu au sens d'activité ludique, individuelle ou collective, permettant de rythmer le temps quotidien. Dans leurs bases, les *youthgroups* jouent aux petits chevaux, aux dames ou au cap's (jeu consistant à renverser les capsules des bouteilles de soda). Les askaris jouent sensiblement moins, mais jouent quand même : aux osselets, aux cartes, parfois à la marelle avec les enfants de la résidence. La deuxième signification est celle du jeu en tant qu'intervalle entre deux pièces ou deux surfaces (au sens du jeu d'une serrure, ou des gonds d'une porte) : une latitude, une marge de manœuvre. Dans nombre de situations, la conduite du quotidien des veilleurs consiste à gérer cette mince latitude formée par les interstices entre les différents



ensembles de contraintes. Celle-ci peut se situer entre différents espaces (se trouver un coin de tranquillité, à l'abri des regards), entre différents temps de la journée (« le temps du travail » et « le temps de la maison »), ou encore entre différents postes de dépenses (si je réduis cette dépense-ci, puis-je me permettre cette dépense-là ?). La troisième signification est celle du jeu d'acteur, de la conduite du rôle social. Au quotidien, les veilleurs sont sans cesse amenés à consolider la cohérence du rôle qu'ils entendent se donner, ou qu'on leur demande de tenir. Ce jeu théâtral, au sens goffmanien du terme, se déploie au travers de stratégies diverses : l'habillement, l'attitude corporelle, le niveau de langue, la capacité à un moment donné de se rendre visible ou invisible. Ces trois significations – jeu ludique, jeu de latitude, jeu théâtral – s'entrelacent dans le temps du quotidien. À trois niveaux de réalité, elles permettent d'examiner les logiques quotidiennes de la vie des veilleurs : la prise en compte d'un certain nombre de règles et de contraintes ; au sein de ce canevas, la possibilité toujours renouvelée d'opérer des choix, des tactiques et des « bons coups » ; enfin, la nécessité de sémiotiser l'incertitude.

#### A. Tenir son poste

Au quotidien, pour les veilleurs, l'activité principale consiste à « tenir son poste ». À première vue, les postures des *youthgroups* et des askaris semblent relativement semblables : position statique, démonstration de virilité et de sérénité, attente, surveillance des alentours, sociabilité avec les passants. Ces apparences masquent cependant des conditions très différentes, notamment sur le plan des logiques de disponibilité.

##### 1. Tenir son poste pour les *youthgroups* : jeu, parole, événement

Pour les *youthgroups* de Kibera, « tenir son poste » signifie « tenir sa base », c'est-à-dire, se rendre présent et visible, de manière collective et quotidienne, à la porte d'un petit local identifié comme le quartier général du groupe. Une base inoccupée, même partiellement, est le signe d'une activité en délitement ; aussi est-il dans l'intérêt collectif de marquer une présence continue aux alentours du local. À Kibera, la visibilité des *youthgroups* est comparable à celle des « fadas » de Niamey entre la fin des années 1980 et le début des années 1990 (Göpfert 2012). Phénomène

émergent suite au relâchement du régime militaire nigérien à la fin des années 1980 (fin du couvre-feu), les fadas ne sont pas des organisations formalisées, mais des rassemblements de jeunes aux carrefours ou aux portes des habitations. Leur identification en tant que groupe ne relève que d'une posture commune : être présent, préparer le thé et regarder ce qu'il se passe. Les *youthgroups* de Kibera développent une posture quotidienne similaire : être présent, visible, mâcher du khat, boire des sodas ensemble, et contrôler du regard les allées et venues aux alentours de la base. En se postant ainsi, les corps deviennent « générateur[s] d'[un] espace social » (Di Méo 2010, 472). Ils concourent à la production de l'espace dans lequel ils s'insèrent, d'une part en devenant indissociables de sa réalité paysagère, d'autre part en lui attribuant une certaine polarité sociale (le regroupement de nos corps envoie des signaux à ceux des autres : par exemple, vous n'êtes pas les bienvenus, cet espace n'est pas fait pour vous, etc.) (Nast et Pile 1998).

Au-delà de la posture, que fait-on, concrètement, quand on tient sa base ? On parle et on joue, on joue et on parle, d'une façon si imbriquée qu'il en devient quasi-impossible de discerner ce qui relève de l'une ou l'autre de ces deux activités.

a) Être dans le “game”

Devant ou à l'intérieur de la base, les membres du *youthgroup* passent plusieurs heures par jour à jouer aux petits chevaux, aux dames, au cap's, aux échecs ou aux jeux vidéos. Parallèlement, ils se livrent à des pronostics sans fin sur les résultats des matchs de la Premier League anglaise. La photographie ci-dessous présente l'intérieur de la base de Caribbean Youthgroup, un après-midi de février 2015 (Figure 43). Plusieurs membres du *youthgroup* sont présents. Certains discutent en mâchant du khat et se moquent de l'un d'entre eux, assoupi sur un canapé (victime d'une nuit sans sommeil à force d'avoir trop mâché). Au premier plan, on observe une table aménagée en plateau de jeu, sur laquelle sont disposés des sachets de khat. À l'arrière-plan, un grand tableau noir, sur lequel sont tenus à jour les noms des vainqueurs du championnat de petits chevaux. Chaque participant mise une petite somme d'argent en début de tournoi (100 KES<sup>119</sup>), pour espérer remporter la mise commune. Le tournoi s'étend en général sur une ou deux semaines, guère plus. Dans certains cas, le jeu peut associer deux *youthgroups* distincts, comme à Makina où

---

<sup>119</sup> Un peu moins d'un euro.

les *youthgroups* voisins Mezuka et Labour se retrouvent régulièrement pour s'affronter à l'occasion d'un tournoi de dames. Dans ce cas, l'espace ludique – le damier du plateau de jeu – et son dispositif de face-à-face tendent à reproduire symboliquement l'espace social au sein duquel s'affrontent les deux *youthgroups* ; le plateau donnant à voir sous une forme réductrice « une réalité préexistante au jeu » (Borzakian 2009, § 11). La photographie ci-dessous le montre bien (Figure 44) : au face-à-face du damier correspond le face-à-face des deux lignes de participants à gauche et à droite : ceux de Mezuka et ceux du Labour, engagés dans une partie symbolique de gagne-terrain.



Figure 43 : L'intérieur de la base du Caribbean Youthgroup. Source : JBL, février 2015.



Figure 44 : Séance de jeu de dame entre des membres de Labour (à gauche) et de Mezuka (à droite). Des anciens et des passants prennent part au jeu. Source : JBL, février 2017.

Cette importance du jeu dans le quotidien des *youthgroups* peut être interprétée de deux façons. Premièrement, le jeu construit petit à petit la *mise en intrigue* du temps du groupe. Dans un contexte de veille où, rappelons-le, il ne se passe pas grand-chose, les péripéties artificielles proposées par l'issue incertaine du jeu permettent de rythmer la vie quotidienne. En d'autres termes, le jeu fonctionne comme un petit dispositif permettant de créer des *événements*. Son déploiement est d'autant plus fondamental qu'il a lieu dans un temps de l'attente, offrant inévitablement, au terme du suspense, des verdicts aux arbitrages posés. Qui sera gagnant ? Qui sera perdant ? Une chose est sûre : le jeu finira par trancher. Non seulement le jeu découpe le temps en événements, mais il propose de les tisser entre eux, créant une continuité au fondement de la sociabilité du groupe. Ainsi, le jeu contribue directement à produire des "*running gags*" ou des "*private jokes*" entre les membres du groupe, permettant de définir l'appartenance de chacun à un récit commun. Chez les Caribbean, par exemple, Yusuf H., 27 ans, qui m'introduit auprès du

groupe, est un sujet de moquerie récurrent – une légende de la défaite, pourrait-on dire : toujours bien engagé, il se fait pourtant « damer le pion » à la fin de chaque partie. Untel a toujours trop mâché pour suivre le jeu, untel est mauvais perdant, untel est tricheur, untel est chanceux : chacun a une place sur l'échiquier social du *youthgroup*. Le jeu ludique se transforme ici en jeu social, en jeu théâtral dans la mesure où chacun est amené à jouer et rejouer son rôle. Pour « en être » – pour appartenir à tel ou tel groupe –, il faut pour ainsi dire « être dans le *game* » : s'inscrire dans la continuité narrative du jeu.

Une seconde interprétation consiste à comprendre le jeu comme moyen d'épargne solidaire au sein du *youthgroup*. En misant des petites sommes en début de chaque tournoi, ses membres conservent l'espoir, à chaque fois renouvelé, de remporter la mise. Les sommes en jeu sont loin d'être négligeables : entre 2000 et 2500 shillings<sup>120</sup> en fonction de la durée du tournoi chez les Caribbean, par exemple. Cette épargne collective, incertaine par définition, se déploie selon deux temporalités : l'une cyclique (à chaque fois, on recommence le tournoi : « la roue tourne », comme on dit), l'autre linéaire (en s'inscrivant dans le temps long d'une participation régulière, un membre peut raisonnablement espérer gagner : la persévérance finit par payer). Dans ce cas, semble-t-il, le jeu vise à borner l'incertitude du quotidien, définissant les limites de son acceptabilité : suffisamment incertain pour briser la monotonie, suffisamment certain pour conserver un espoir. C'est dans cet entre-deux, au-delà de la certitude, en deçà de l'absurde, que se construit peu à peu le temps social du groupe. À partir du cas des *gaguères* (combats de coqs) et des *borlettes* (loteries) en Haïti, la géographe Marie Redon (2012) développe une interprétation similaire : le jeu soulage de l'incertitude du quotidien, en ce qu'il propose une « rationalité martingale ». Certes, l'issue du jeu, comme celle du quotidien, est le fruit d'une incertitude. Il est toujours possible néanmoins, pour l'un comme pour l'autre, d'y déceler une logique dissimulée : pour gagner, il faut en rêver assez fort, être patient, écouter ses pressentiments, savoir interpréter les signes. Le jeu codifie le hasard afin d'appriivoiser l'incertitude du quotidien.

Détail intéressant, cependant : il arrive, dans certains cas, que la nécessité prenne le pas sur le coup du sort et que le *chairman* du *youthgroup* décide de mettre un terme au tournoi, ceci dans le but de verser la mise à l'un des membres dans le besoin. Les situations d'urgence sont

---

<sup>120</sup> Environ 20-25 euros, une somme confortable si on la rapporte à un loyer moyen à Kibera (3000 shillings, soit un peu moins de 30 euros), conformément au taux de change en vigueur au 1<sup>er</sup> juillet 2018.

nombreuses : enfant ou parent malade, emprisonnement d'un proche, frais de scolarité à payer, incendie, dégât des eaux pendant la saison des pluies, etc. Cette opération, considérée comme légitime au sein du groupe, se produit généralement avant la désignation d'un vainqueur. Elle s'inscrit, elle aussi, dans cette tentative collective de donner un cadre à l'incertitude : ce qui n'est pas acceptable ne doit pas être laissé aux mains du hasard. Face à un quotidien qui ne s'embarrasse pas de règles, le jeu, à son tour, doit être en mesure de faire preuve de latitude.

### *b) Parler*

La parole constitue l'autre activité quotidienne de la vie des *youthgroups*. À partir du début d'après-midi, elle est quasi systématiquement associée à une autre activité : la consommation de khat (*mirra*) ou son succédané bon marché, les feuilles de *mugoka*. La *mugoka* permet de rester éveillé pendant des heures et a tendance à délier les langues. Dans les faits, les après-midis passés à la base sont régulièrement l'occasion de conversations collectives, jubilatoires et enflammées, sur un très grand nombre de sujets (voir Carnet de terrain 11).

Cette activité de la parole se déploie selon deux dialectiques. D'une part, elle apparaît tout à la fois comme extrêmement *engagée* et extrêmement peu *engageante*. Extrêmement engagée, car celui qui prend la parole se donne presque toujours pour rôle de défendre « becs et ongles » ce qu'il vient d'avancer (« j'ai vu ceci ou cela » ; « ce que je te dis là est vrai » ; « ne me contredis pas ! »). La base, autrement dit, n'est ni le lieu de la concession, ni celui de la modération. Extrêmement peu engageante, ensuite, puisque les conversations ne portent presque jamais sur l'intimité de tel ou tel membre. Le monde de la famille, de l'intériorité, des états d'âme, est systématiquement relégué à l'extérieur du champ de la conversation ; exception faite du cas particulier où un problème concret peut directement être résolu par le groupe (enfant malade, problèmes avec la police, etc.).

D'autre part, la parole agit comme conjuration de l'immobilité sociale et spatiale des membres du *youthgroup*. Tandis que ces derniers passent de longues heures assis sur le seuil de la base, sans certitudes quant à leurs projets, la conversation, elle, se montre extrêmement mobile dans la variété des espaces et des possibles évoqués. Ainsi, lors d'un après-midi passé à la base du Zulu Youthroup, Alex, l'un de ses membres, évoque l'alchimie qui opère entre la parole et la *mirra* :

*You know this thing we are chewing, we call it “plan-reducer”. Let’s say it’s a perfect plan-reducer. You wake up in the morning, you have so many plans in your head. Hey! “Why don’t I go for opening a business ?”, “Let’s go to the Coast!” or “Let’s buy a matatu! I get small and small [money] and then...” and this thing keeps you talking, talking. But those plans never happen. By the end of the day you sit and chew mirra, and all your beautiful plans go away, just as if they had never existed. And the day after, the same same thing! You start chewing, you start talking! Everyday has its morning and its morning, man!<sup>121</sup>*

Pour Alex, l’association de la parole et de la *mirra* forme un cycle quotidien : la *mirra* désinhibe la parole, dès lors, celle-ci libère un champ des possibles, enfin la *mirra* permet de gérer en douceur la redescende. Dans ce cas, le cycle fonctionne bien comme un jeu-latitude : celui-ci ouvre une brèche de l’imagination, un interstice offert dans le quotidien des veilleurs.

**Carnet de terrain n° 11 – Un soirée chez Simon’s : de la cahute de Makina vers une infinité de mondes – 17 février 2016.**

Je passe la soirée chez Simon’s, une “*mugoka base*” associée au Labour Youthgroup, à Makina (cf. chapitre I, Carnet de terrain n°1, « La coupure sur la peau »). Plusieurs membres du Labour sont présents : Nigga, Hollyfield, Toronto, Felix Fellow. Simon, le gérant de la base, est parti au village. Nous sommes disposés sur deux bancs, face à face, autour d’un jerrican jaune sur lequel sont collées quelques bougies. Ce soir-là, la conversation est particulièrement animée et oscille entre l’évocation des affaires courantes du quartier et d’innombrables ouvertures sur la situation du monde. Du fait de ma présence, les échanges ont lieu exceptionnellement en anglais, pour que je puisse y prendre part. Je note dans mon carnet les différents sujets de conversation qui se succèdent, à mesure que je les saisis au vol :

- Les élections nationales à venir et l’accord secret conclu entre le président sortant Uhuru Kenyatta et son principal opposant, Raila Odinga.
- Peut-on transplanter une tête d’un homme à un autre ? (Selon Hollyfield, certaines cliniques russes disposent de la technologie pour le faire.)
- La pollution en Chine. Le pouvoir a créé une pluie artificielle contre ses opposants. Les vêtements deviennent noirs dès qu’il pleut. (Toujours Hollyfield.)
- La neige en Suède et la température en Sibérie (qui a déjà touché de la neige ?).

---

<sup>121</sup> Source : carnet de terrain, 16 février 2016.

- La persécution des musulmans à Kibera et quelques remarques sur la « sourate de la vache » (*N'gombe* en swahili).
- Les attentats de Paris (qui est Charlie ? qui ne l'est pas ?).
- Le faux sang dans les films (est-ce qu'à l'époque des débuts du cinéma, c'était de la sauce tomate ?).
- Lequel des deux bancs est le plus riche (si on cumule les revenus de chacun) ?
- La situation de Vincent, un des jeunes du quartier, à l'hôpital Kenyatta après avoir été victime d'une agression.

Lorsque je pars me coucher, vers une heure du matin, la conversation n'est pas terminée. Ce qui me frappe en premier lieu, c'est l'extrême curiosité de mes compagnons pour l'extérieur, le lointain – cet espace dont ils n'ont accès que par l'intermédiaire des mots et des images. Dans ce contexte, « celui qui parle vrai » est celui qui possède une télévision ou un smartphone. Chose curieuse : au cours de la conversation, celui-ci semble se revêtir d'un prestige semblable à celui, par exemple, que l'on accorderait au voyageur revenu d'une longue expédition. Il est « celui qui a vu » et dont la parole éclaire les autres.

Carnet de terrain 11 : Un soirée chez Simon's. De la cahute de Makina vers une infinité de mondes. Février 2016.

### c) *La parole comme jeu : le salut*

Le salut constitue sans doute la forme la plus aboutie de l'interpénétration du jeu et de la parole. Ce rituel, qui consiste à saluer un passant et être salué en retour, est au fondement du contrôle social opéré par les *youthgroups* autour de leur base. Au quotidien, l'enjeu est de cultiver un jeu d'interconnaissance permettant de tracer une séparation nette entre les membres de la communauté, supposés dignes de confiance, et les potentiels intrus – “*the 'good community' and the evil outsiders*” (Jensen 2008, 65). Dans les faits, tant le territoire de cette communauté de confiance que les conditions de son appartenance demeurent particulièrement flous. Certains critères permettent cependant d'accéder à un certain niveau de familiarité auprès du *youthgroup* : la visibilité – par le fait de passer régulièrement devant la base –, la maîtrise d'un certain nombre de codes sociaux (dont le niveau de maîtrise de l'argot sheng fait partie), enfin, le fait d'être connu par d'autres membres de la communauté.

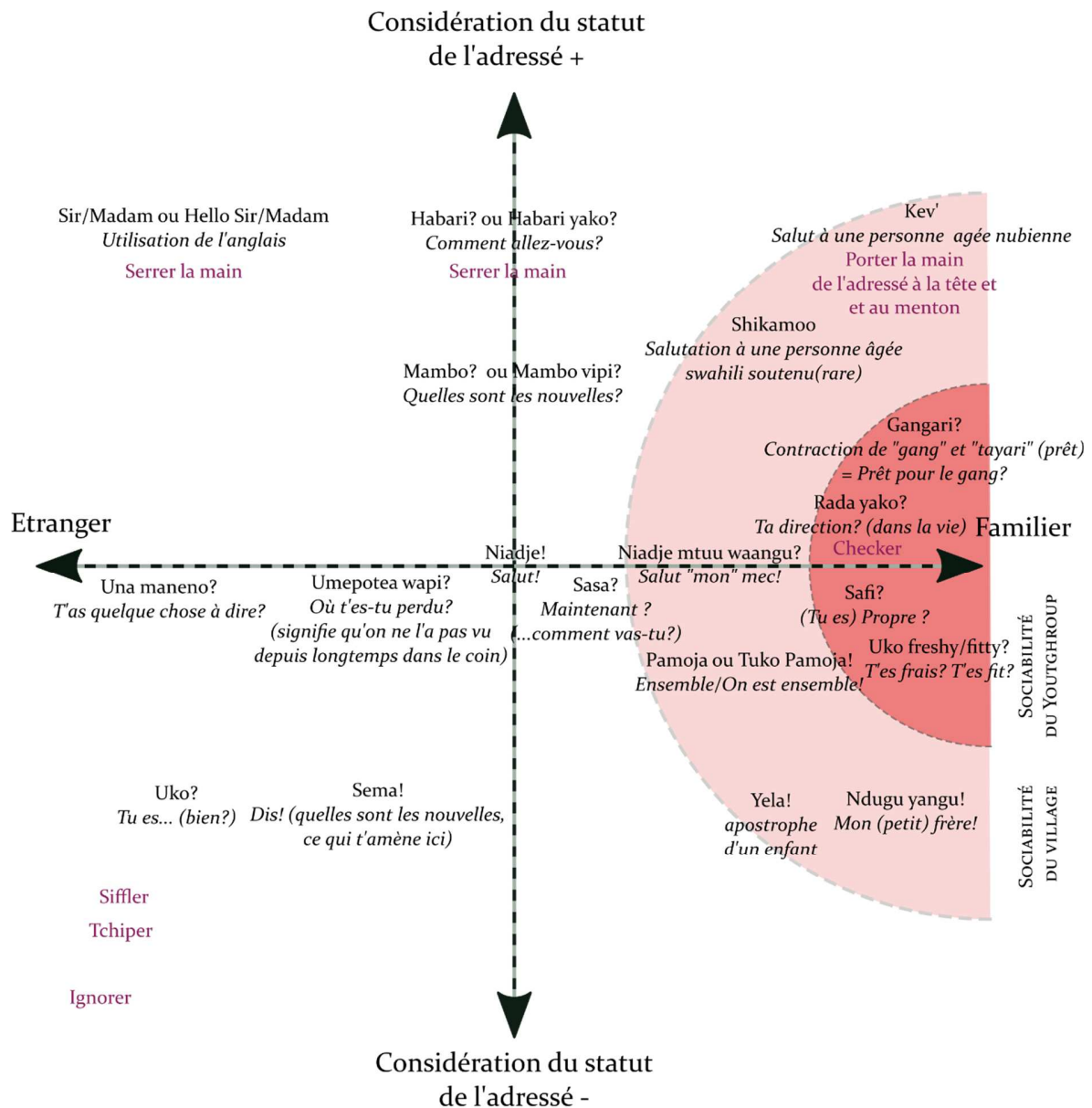
Le rituel du salut convoque les trois significations du jeu : le jeu ludique, le jeu social, le jeu-latitude. Le jeu ludique, puisque le salut est très souvent prétexte à une séquence d'amusement :



“*checks*<sup>122</sup>” élaborés, plaisanteries (retirer sa main au dernier moment), tirades en cascade (je vais bien... moi je vais plus que bien... moi je vais encore mieux que bien, etc.). Le salut procède généralement d’un mode facétieux, qui n’enlève rien à l’opération effectivement en train de se jouer – une opération de vérification/renouvellement du crédit social accordé à tel ou tel individu. Jeu social, donc, puisqu’il s’agit bien de vérifier l’identité de celui ou celle à qui on a affaire. Jeu-latitude, enfin, car le salut se déploie selon un échiquier subtil, offrant une marge de manœuvre à l’un comme à l’autre des deux protagonistes. Entre les deux pôles théoriques du « familier » et de l’ « étranger » s’insère une gradation complexe d’expressions, permettant de jouer sur plusieurs registres identitaires : le respect dû à l’âge ou au statut, l’appartenance à telle ou telle couche sociale, à telle ou telle communauté ethnique, à tel ou tel autre *youthgroup*, l’appartenance passée à un gang, etc. Outre l’identité de celui à qui on a affaire, la régularité de son passage entre en jeu, de sorte qu’il est possible de graduer le niveau de familiarité du salut en fonction de sa visibilité récurrente aux alentours de la base. Le schéma récapitulatif ci-dessous (Figure 45) est issu d’une conversation avec deux membres du Labour Youthgroup, à Makina, en février 2017. Il tente de mettre en ordre, au moyen d’une formalisation certes artificielle, les différents registres de salut oscillant entre le familier et l’étranger.

---

<sup>122</sup> Salut par accolade du poing, de la main, ou d’une autre partie du corps (épaule, poitrine, etc.), appelé aussi “*Gotta*” (*I gotta check*).



**Légende :**

- Uko? Salutation verbale
- Siffler Salutation ou apostrophe non-verbale
- Cercle de sociabilité du youthgroup ou entre youthgroups
- Cercle de sociabilité au sein du village

Réal : JBL, mai 2018.  
Source : Carnet de terrain, Kibera, février 2017

Figure 45: L'échiquier du salut comme jeu de contrôle social. Schéma initial réalisé en février 2017.

Sur une feuille de carnet, en compagnie de Félix Fellow et Niango Boxing, membres du Labour Youthgroup, je commence par tracer deux axes. L'un représente un gradient « Étranger/Familier », l'autre un gradient en fonction du statut social supposé de l'interlocuteur (est-ce que je m'adresse à quelqu'un d'important ? à un de mes pairs ? à un enfant ? un vagabond ?). Une fois le repère formé, je demande à Félix et Niango de positionner entre les axes un certain nombre d'expressions relevées au fur et à mesure de mon terrain. Le résultat obtenu montre la richesse de la palette d'expressions permettant de moduler le degré de familiarité lors du salut. Ce jeu expressif peut-être à l'initiative de l'un ou l'autre des protagonistes. Les membres du *youthgroup* peuvent « tester » le niveau de connivence de l'adressé, en le soumettant par exemple à des expressions typiques du monde des *youthgroups* (“*rada yako ?*”, « ta direction ? »). Ils peuvent au contraire feindre de l'ignorer, pour ensuite le rappeler à l'ordre en le sifflant de loin (“*You don't greet us, bro ?*”). Les passants disposent quant à eux d'une marge de manœuvre : soit effectivement rentrer dans la connivence par la maîtrise de plusieurs niveaux de langues (ou de plusieurs langues communautaires : répondre en *luhya* si on les salue en *luhya*), soit devancer leurs interlocuteurs en prenant l'initiative d'un geste d'amitié. Ainsi, pour Alex, environ 50 ans, coutelier à Makina :

*[Alex:] Let me say it's really important to give them something small. Every time you pass by, you give them something. They'll never ask you, but you give first. [JBL:] Something small like what ? [Alex:] Like 20 bobs [20 shillings], like a fegi [cigarette], some mugoka, even a soda. Small small things. That's how things work around here. Because if one day you find yourself attacked by thieves, better you have them on your side.*<sup>123</sup>

Ce jeu de sociabilité quotidienne fonctionne ainsi à double sens : d'une part, il permet la reconnaissance par le *youthgroup* de l'appartenance de tel ou tel individu à la communauté ; d'autre part, l'ensemble des salutations quotidiennes contribuent à faire reconnaître le *youthgroup* en tant qu'acteur indispensable au sein du quartier.

---

<sup>123</sup> Source : carnet de terrain, 18 mars 2015.

d) *Créer l'évènement ?*

Au quotidien, les *youthgroups* ne réagissent pas à un évènement sécuritaire (un vol, une rixe quelconque) : ils créent l'évènement, au sens où ils sélectionnent les situations dignes de susciter leur intervention. En cela, ils s'inscrivent typiquement dans ce que Joanna Shapland et Jon Vagg nomment le "*policing by the public*" :

*[A kind of control that] has to start with someone seeing something, classifying it as problematic in some way, and noting that something must be done about it. (Shapland et Vagg 1988, 66 cité dans Göpfert 2012, 60).*

Bien entendu, il faut comprendre ici que ce qui relève du "*problematic in some way*" est volontairement laissé à la discrétion des membres du *youthgroup* ; le même évènement, en fonction des situations, pouvant tour à tour être considéré comme acceptable ou inacceptable. Pour comprendre la logique d'intervention des *youthgroups*, il faut non pas examiner la supposée « gravité » de tel ou tel évènement sécuritaire, mais, au sein d'une situation plus large, analyser les bénéfices potentiels qu'une intervention permettrait de dégager. Thomas Bierschenk (2008), dans le cadre d'une ethnographie du service public béninois, propose la notion de "*currency*" (monnaie d'échange) pour désigner ce qu'un acteur peut faire valoir en échange d'une faveur de l'administration (un capital social, de l'argent, la menace d'un recours à la violence, etc.). En retournant légèrement le sens de la notion, il serait possible de dire que l'intervention des *youthgroups* est partiellement conditionnée par une logique de *currency* : qu'y a-t-il à gagner si nous intervenons ? De l'argent ? Du prestige ? Un lien privilégié avec tel ou tel *Big man*<sup>124</sup> ? Et inversement, que risque-t-on d'y perdre ? La possibilité de se mettre en danger ? Un « léger risque de se trouver sérieusement humiliés<sup>125</sup> » ? En d'autres termes, les *youthgroups* n'interviennent pas sous n'importe quel prétexte : il faut que le jeu en vaille la chandelle. Bien entendu, cette logique est convaincante jusqu'à un certain point : tout comme quiconque, les jeunes des *youthgroups* ne sont pas des acteurs strictement rationnels, pesant systématiquement le pour et le contre de leurs actions. D'autres ressorts les poussent à agir, et en particulier des émotions : l'ennui, l'excitation,

---

<sup>124</sup> Cf. chapitre III, à propos du rôle tenu par le *Big man* protecteur dans la structuration des *youthgroups*.

<sup>125</sup> L'expression est d'Erving Goffman : « Il n'existe pas d'interaction dans laquelle les participants ne courent pas un risque sérieux de se trouver légèrement embarrassés, ou au contraire un léger risque de se trouver sérieusement humiliés. » (1973, 56)

l'orgueil, le ressentiment, la colère. Pour autant, un principe général demeure valide : pour comprendre les logiques d'intervention des *youthgroups*, il faut examiner un ensemble de paramètres plus large que la simple réponse mécanique à un évènement donné. Trois petits exemples permettent de l'illustrer.

*Un geste héroïque à Olympic.* Victor, un des leaders du *youthgroup* Karanja Parking, me confie qu'en février 2014, lui et ses hommes sont parvenus à empêcher un criminel de voler l'arme de service d'un jeune policier, nouvelle recrue, aux alentours d'Olympic. L'homme est arrivé par derrière, puis a étranglé le policier afin de se saisir de son arme, avant de s'enfuir en direction de Karanja. Mal lui en a pris : les hommes de Karanja Parking, présents sur les lieux (que faisaient-ils en nombre à Olympic ?), se sont lancés à sa poursuite, l'ont ceinturé, puis l'ont ramené *manu militari* rendre des comptes devant le *chief* de Saragombe ward. L'histoire est difficilement vérifiable. Peu importe, en réalité : l'empressement que met Victor à me raconter l'épisode est en soi signifiant. Ce dernier montre au moins deux choses : d'une part, que face à l'opportunité d'un geste héroïque, la question des différents territoires de contrôle importe peu ; d'autre part, qu'une telle opération – voler au secours de la police – est suffisamment rémunératrice en termes de prestige pour justifier une intervention spontanée. Dans ce cas, les paramètres de la situation – secourir un policier, agir en équipe, se comporter de façon héroïque (la présence de l'arme rajoutant à la dramaturgie de la scène), rapporter le fait directement au *chief* – forment un ensemble de bénéfices largement positif.<sup>126</sup>

*Corriger une insolente à Makina.* Les membres du Labour Youthgroup, évoqués plus haut, se réunissent fréquemment dans une petite cantine sur Makina Road, *Halal Dishes*. En septembre 2014, le gouvernement a relancé le programme National Youth Service (NYS<sup>127</sup>), offrant à un

---

<sup>126</sup> Source : carnet de terrain, 11 mars 2015.

<sup>127</sup> Le National Youth Service est un programme gouvernemental lancé en 1964 au Kenya, afin d'entraîner et de former les jeunes aux défis de l'intérêt national. Jusqu'à la fin des années 1980, ce programme est obligatoire pour quiconque souhaitait entreprendre des études supérieures. À une formation militaire sommaire de 4 semaines se conjugue généralement des travaux d'intérêt général, ainsi que la participation à des parades. Tombé en désuétude au cours des années 1990-2000, il est réhabilité sous une nouvelle formule en 2013-2014 par le président Uhuru Kenyatta. Désormais, les jeunes sans emploi, notamment issus des bidonvilles, peuvent candidater sur la base du volontariat à un service temporaire contre rémunération, directement versé via l'application mobile M-Pesa. Ce programme rencontre un très vif enthousiasme auprès des jeunes de Kibera, en dépit du faible nombre de places.

certain nombre de jeunes du quartier, contre rémunération, de réaliser des travaux d'intérêt général dans les différents villages de Kibera. Ces derniers sont vêtus d'uniformes paramilitaires et généralement déployés en groupe dans d'autres villages que les leurs, afin de favoriser le dialogue intercommunautaire au sein du bidonville. Ce jour-là, donc, 18 mars 2015, je suis attablé au *Halal Dishes* avec quelques membres du Labour. Une petite troupe de jeunes NYS est en charge du ramassage des ordures sur Makina Road. Portés par une forme d'émulation collective, les jeunes NYS « roulent des mécaniques » : ils crient, empêchent les motos de passer, ordonnent aux vendeurs de déplacer leurs étals. Leurs postures démonstratives les assimilent à des “*space invaders*” (Massey 1994) ou des “*bodies out of place*” (Puwar 2004) : des corps provoquant un malaise au sein d'un espace qu'ils ne fréquentent pas habituellement et dont ils ne maîtrisent pas les codes. À un moment donné, un léger incident survient : une jeune femme NYS se fait éclabousser par une *mama*<sup>128</sup> en train de jeter les eaux usées de sa marmite. Elle se plaint bruyamment et dispute la *mama* en public. La réaction du *youthgroup* ne se fait pas attendre : tous les membres se lèvent de table et accourent pour corriger l'insolente. La jeune femme NYS s'en tire avec deux gifles, une empoignade qui manque de la mettre à terre et un index pointé sur sa poitrine la sommant de ne plus revenir dans le coin. Comment accepter, en effet, qu'un groupe étranger au village – et en uniformes ! – se permette toutes les inconvenances en public, au vu et au su de tous ? Dans ce cas, il en va de la crédibilité du *youthgroup* d'intervenir sans attendre<sup>129</sup>.

*Faire la sourde oreille à Karanja.* Fin avril 2015, quelques semaines après cet incident, je suis réveillé de nuit, dans ma cahute de Makina, par ce qui ressemble à des coups de feu. Je ne suis pas certain de ce qui vient de se produire, mais les faits me sont confirmés le lendemain matin : sur Kibera Drive, à mi-chemin entre Makina et Karanja, des voleurs armés ont manifestement tenté de menacer un détaillant M-Pesa<sup>130</sup>, qui s'est enfermé à double-tour dans son kiosque. Comme toujours concernant ce type d'évènements, les récits qui me parviennent sont particulièrement confus : qui a tiré ? le voleur ? la police ? qui est concerné ? où est le propriétaire du kiosque ?

---

<sup>128</sup> Femme d'un certain âge, mère ou grand-mère, très considérée dans le village. Le statut de “*mama*” en fait une figure d'autorité maternelle pour tous les jeunes des alentours.

<sup>129</sup> Source : carnet de terrain, 18 mars 2015.

<sup>130</sup> M-Pesa pour “Mobile-Pesa” (“*pesa*” signifiant “argent” en swahili). Système de *micro-banking via* les téléphones mobiles extrêmement populaire au Kenya. Tout le pays est maillé de petits kiosques M-Pesa permettant de déposer et retirer de l'argent en fonction d'un compte dématérialisé, accessible depuis un mobile.

comment s'est terminé l'incident ? Détail intéressant : le kiosque en question est situé à environ cent mètres de la base des Caribbean ; aussi, je m'empresse d'aller questionner Abdel Jali, *chairman* du *youthgroup*, à propos des événements de la nuit précédente. Je suis surpris de sa réaction : Abdel reste extrêmement évasif sur le sujet, admettant qu'il s'est passé quelque chose, mais qu'en substance, tout cela n'a rien d'extraordinaire. Personne des Caribbean n'est intervenu, rajoute-t-il, car ce genre d'événements se produit presque toutes les semaines. Lorsque je lui parle des coups de feu (que tout le monde confirme dans mon entourage), il dément catégoriquement : une histoire de gamins non armés, me dit-il, rien d'autre. Comment interpréter la sourde oreille des Caribbean, cette nuit-là ? Pourquoi les membres du *youthgroup* n'ont-ils rien entendu ? Et quel intérêt, au juste, auraient-ils eu à entendre ? Une intervention à coup sûr se serait révélée dangereuse et compliquée : le temps de rassembler l'ensemble du groupe aurait permis aux malfaiteurs de prendre la fuite, aussi aurait-il fallu se mettre à leur poursuite dans le *shoro*, pour un résultat incertain et dont l'issue – heureuse ou malheureuse – n'aurait pas trouvé son public à cette heure avancée de la nuit. Le rapport coût-bénéfice est cette fois à l'avantage des malfaiteurs<sup>131</sup>.

Ces trois petits exemples – l'action héroïque de Victor et ses acolytes, la correction d'une insolente par le Labour Youthgroup, l'attitude de « sourde oreille » des Caribbean – illustrent l'incertitude de l'intervention des *youthgroups* au quotidien. J'ai écrit un peu plus haut que le propre de la posture des *youthgroups* consistait à se rendre *indispensable*. Paradoxe, cette fois introduit par leurs attitudes concrètes au quotidien : les *youthgroups*, bien qu'*indispensables*, se *dispensent* eux-mêmes de réagir à certains événements, tandis qu'ils réagissent de façon disproportionnée à d'autres. Cette économie de l'intervention ne peut se résumer à un simple rapport coût (dangerosité, faisabilité) – bénéfice (visibilité, prestige). La prise en compte de l'atmosphère singulière au moment de l'évènement (l'ennui, l'excitation, une rancune couvée vis-à-vis de tel ou tel individu) est essentielle pour saisir le passage contingent de la puissance à l'acte.

---

<sup>131</sup> Source : carnet de terrain, 27 avril 2015.

## 2. En miroir : la disponibilité quotidienne des askaris.

Peu à peu, à mesure que j'observe les quotidiens distincts des *youthgroups* et des askaris, se dessine comme une forme de chiasme : deux conditions semblables et pourtant inverses, comme la chose et son double dans le reflet du miroir. D'un côté, qui trouve-t-on ? Des *indispensables* qui se *dispensent* eux-mêmes. Les *youthgroups*, dont l'effort quotidien consiste à se rendre incontournable, sélectionnent les occurrences et les modalités de leur passage à l'acte. De l'autre, pour ainsi dire, des *dispensables* que l'on ne *dispense* pas : des askaris dont la condition est d'être interchangeable, mais dont la tâche quotidienne consiste à se rendre disponible à n'importe quel moment. Entre ces *indispensables dispensés* et ces *dispensables non-dispensés* – pardon pour le barbarisme – se situe précisément le point focal de la différenciation du quotidien des veilleurs : la capacité, ou non, d'être à l'initiative de la *règle du jeu*.

Au printemps 2015, lors de mon premier terrain, j'ai été rapidement marqué, je l'ai dit, par une expérience d'observation participante auprès des *youthgroups* de Kibera. Cette expérience a très probablement eu des conséquences sur la façon dont par la suite j'ai appréhendé mes autres mondes de terrain. Aussi n'est-ce pas tout à fait un hasard si, au printemps 2016, tandis que je commence à approfondir mon observation du quotidien des askaris, une interrogation me vient assez spontanément à l'esprit : « mais pourquoi, au juste, ils ne jouent pas ? ». J'ai alors en tête les interminables parties de petits chevaux disputées à cor et à cri jusqu'au soir, dans les bases de Makina ou de Karanja. À Kilimani, à Kileleswha ou à Buruburu, donc, on ne joue pas. Ou si peu : à peine quelques paris en ligne sur un téléphone mobile, des mots fléchés au revers d'un journal trouvé ici ou là, quelques parties d'osselets. Plusieurs raisons expliquent a priori cet absence du jeu dans le quotidien des askaris. La première est évidente : les askaris ne jouent pas, parce que dans nombre de résidences, ils sont seuls à leur poste. Certes. La seconde est le prolongement de la première : dans nombre de résidences, la suspicion des résidents à l'égard du personnel domestique – askaris compris – conduit au contrôle et à la restriction de la sociabilité des employés. La troisième raison semble plus intéressante encore. Si les askaris ne jouent pas, c'est bien une question de *temps* : aux portes des résidences, le temps du quotidien est fondamentalement incompatible avec le temps du jeu.



Ce dernier argument exige que l'on revienne brièvement sur les liens théoriques que le jeu entretient au temps. Johan Huizinga, historien néerlandais, définit le jeu ainsi :

*Le jeu est une action ou une activité volontaire, accomplie dans certaines limites fixées de temps et de lieu, suivant une règle librement consentie, mais complètement impérieuse, pourvue d'une fin en soi, accompagnée d'un sentiment de tension et de joie, et d'une conscience d' « être autrement » que dans la « vie courante » (1951, 51).*

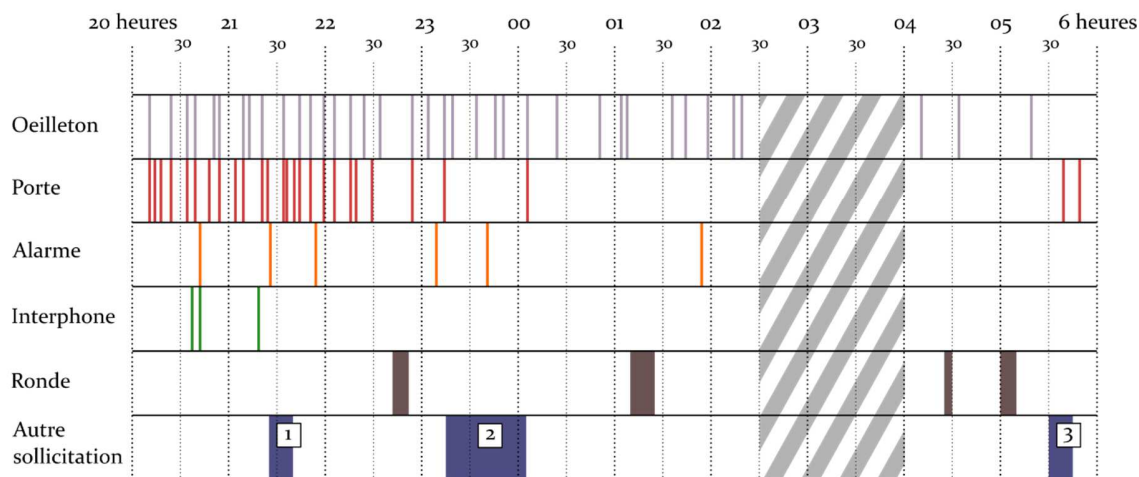
C'est la dimension temporelle du jeu qui m'intéresse ici. Pour Huizinga, le jeu exige un temps qui se soustrait à celui de la vie courante, non seulement en termes de limite (le temps du jeu a un début et un fin, qui le séparent du temps de la vie), mais également en termes de nature (ce temps-là exige des protagonistes qu'ils ne soient plus tout à fait les mêmes que dans la vie courante). Roger Caillois définit quant à lui le jeu comme « un espace clos, délimité, séparé du monde et de la vie » (1946, 69) : une forme de profane pur, symétrique du sacré en ce qu'il procède, à son tour, d'une sorte de séparation vis-à-vis de la vie courante. Dans le cas des *youthgroups*, ce cadre analytique fonctionne : le jeu a un début et une fin (la durée d'un tournoi), un cadre spatial déterminé (la base) et ses participants endossent des rôles qui demeurent acceptables dans le simple cadre du jeu (être la figure du chanceux, du mauvais perdant, du tricheur, etc.). Dans le cas des askaris, quel élément menace la possibilité du jeu ? Non pas le fait que l'on s'y investisse *sérieusement* – que le joueur prenne son rôle à cœur –, mais que le sérieux de la vie courante vienne peu à peu fragiliser le jeu à ses bords :

*Ce qui caractérise le plus essentiellement tout jeu véritable, c'est qu'à un moment donné, il cesse. Les spectateurs retournent chez eux, les acteurs déposent leurs masques, la représentation est finie. C'est ici qu'apparaît le défaut de notre temps. Dans bien des cas, le jeu, aujourd'hui, ne finit jamais. Ce n'est donc pas un jeu véritable. Il y a là une grave contamination entre le jeu et le sérieux : les deux sphères se sont mêlées » (p. 181)*

Huizinga traite ensemble deux sens évoqués plus haut, le jeu-ludique et le jeu théâtral, mais le raisonnement est valide dans les deux cas. Deux remarques permettent ici d'expliquer, chez les askaris, l'incompatibilité du temps du quotidien et du temps du jeu. D'une part, écrit Huizinga, le jeu doit avoir un début et une fin ; en cela, il s'inscrit dans une linéarité. Cet aménagement d'une séquence de temps linéaire « hors de la vie courante » est rendu particulièrement difficile dans le contexte du quotidien des askaris, tant celui-ci est conditionné par une logique de disponibilité. Le

diagramme temporel ci-dessous (Figure 46) présente le déroulement d'une nuit passée auprès de Vincent et Douglas, deux *security guards* de la Viraj Villa, où j'ai résidé quelques semaines en 2015, puis de nouveau en 2016. Il se fonde sur le recensement par comptage de l'ensemble des micro-sollicitations qui rythment l'activité de veille nocturne des askaris : tours de garde, vérification à l'œilleton, ouverture/fermeture de la porte, vérification du bloc alimentation de l'enceinte électrique. Ce recensement a eu lieu en semaine, la nuit du jeudi 5 au vendredi 6 février 2015, et peut donc être considéré comme la représentation d'une nuit d'activité moyenne pour les *security guards* des quartier ouest (les nuits sont logiquement plus animées le week-end). L'activité nocturne des *watchmen* de Buruburu est quant à elle vraisemblablement un peu plus faible. Les résidents des *courts* ont en effet moins tendance à sortir en ville le soir, en raison de la distance au centre-ville et du coût du carburant. Sur ce diagramme, si un pic évident se dessine en début de nuit (20 heures – 22 heures 30), à l'heure où les résidents rentrent chez eux, l'activité demeure cependant moins élevée qu'en journée, notamment entre 16 heures et 20 heures.

## Une nuit de veille avec Vincent et Douglas : un diagramme temporel des micro-activités nocturnes



Légende :

- Oeilleton : vérification par l'oeillette de la porte principale. Position debout
- Porte : ouverture ou fermeture de la porte principal
- Alarme : vérification du bloc alimentation de l'enceinte électrique
- Interphone : réponse à l'appel d'un résident, à l'intérieur de la guérite
- Ronde : tour de garde en longeant les murs de la résidence. Durée variable
- Autre sollicitation :
 

1	Querelle entre résidents à propos d'une place de parking
2	Passage du camion poubelle Remplissage de la benne
3	Nettoyage du sol



Absence de comptage (sommeil de l'observateur)

N.B : une barre correspond à une action/sollicitation de Vincent ou Douglas.  
Comptage réalisé la nuit du 5 au 6 février 2015 entre 20 heures et 6 heures du matin

Réal : JBL, 2018

Figure 46 : Une nuit avec Vincent et Douglas à Kileleshwa. Un diagramme temporel des micro-activités nocturnes.. Source : carnet de terrain, février 2015.

Un tel diagramme permet de mettre en évidence l'extrême morcellement du temps quotidien des askaris. Entre chaque micro-activité, les temps de relâchement ne sont généralement que de quelques minutes, voire de quelques secondes. Tenir son poste signifie se lever sans cesse, saluer, répondre aux klaxons, ouvrir la porte, la refermer, en bref, se rendre systématiquement disponible

aux sollicitations. Ainsi ponctué, le temps devient *variation* : répétition, de façon cyclique, d'un certain nombre de micro-événements. Au sein de ce canevas temporel, y a-t-il encore la place pour une séquence linéaire de jeu, qui ne soit littéralement hachée par une multitude de petits dérangements ? En des termes plus concrets, jouer aux petits chevaux, aux cartes, ou aux dames en se levant toutes les deux minutes, est-ce encore amusant ? Est-ce encore du jeu, cette activité si discontinuée qu'elle ne permet pas l'immersion au sein d'un autre monde ? Ce que révèle, en miroir, l'absence de jeu chez les askaris, c'est l'impossibilité même de l'aménagement d'un temps « hors de la vie courante ». Au contraire, la posture quotidienne des askaris consiste fondamentalement à *courir* après des sollicitations – celles des hommes ou des machines –, en d'autres termes à être emporté dans un flux temporel qu'ils ne maîtrisent pas. Dans ce cas, la tâche qui consiste à s'aménager des temps de liberté entre les micro-dérangements devient si contraignante, qu'elle prend tout à fait l'ascendant sur le plaisir du jeu : le jeu-latitude prend ici le pas, mais de façon négative, sur le jeu ludique.

Un deuxième point de l'analyse de Huizinga mérite un intérêt particulier : « la contamination entre le jeu et le sérieux » (p. 180). Le jeu est menacé, écrit Huizinga, lorsque les sphères du jeu et du sérieux de la vie courante sont mêlées. On touche là à un second argument : dans le cas des askaris, on assiste à un quotidien au cours duquel le sérieux du rôle professionnel contamine l'ensemble des autres activités potentielles. Le sérieux attendu de la part des askaris est à la hauteur de l'enjeu : être le dernier rempart, protéger des vies humaines, des biens matériels de valeur. Cette responsabilité est largement intériorisée par les askaris. Ainsi, Jackson, 28 ans, *security guard* dans une résidence de Kileleshwa :

*Another thing, when you sit here [à son poste]... you sit with a lot of fearness [sic]. A lot of fearness. Because you are here to look after everything you are seeing here... cars... you are the one taking care of things.... everything that you see in this compound... so, you must know that everything is in your hands... if anything happen... or any vehicles be found with no mirrors, anything be found with one single tile... or there is not anyone's vehicle... or a door broken, or even window... or anything it got lost inside the house... anything that*

*happened, they will come for you. “Did you see anybody passing here with my... nini<sup>132</sup>... ?”  
“Or you were the one in that plan?”<sup>133</sup>*

Dans un registre similaire, Clifford, 27 ans, *watchman* à Buruburu II :

*I’m not comfortable with this position. I feel too much pressure. You know, with those people [les résidents], anything can become a very big issue. Let me say, a ve-ry big issue. Once you don’t address someone correctly, you don’t open the gate very fast, ow! [il claque des doigts]. You’ll be sacked ! Anytime it’s like a red alert.<sup>134</sup>*

Par-delà un ensemble d’actions répétitives et peu valorisantes, le rôle social de l’askari est éminemment sérieux, en ceci qu’il est associé à des enjeux de la plus haute importance. L’expression utilisée par Huizinga, la « contamination entre le jeu et le sérieux » interroge les limites, au quotidien, du rôle social tenu par les askaris. Ces attentes de sérieux, de vigilance, de dévouement, projetées sur les gardiens et largement intériorisées, connaissent-elles des limites, des sphères d’exigence, en dehors desquelles un certain relâchement serait autorisé ? En un certain sens oui, puisque certaines activités quotidiennes sont tolérées, non directement liées à l’activité de surveillance : manger, se reposer, jouer avec les enfants, éventuellement rendre de petits services. Cependant, ces activités sont exécutées avec la certitude planante du “*everything is in your hands*” : s’il se passe quelque chose, la faillite du rôle sera alors immédiatement invoquée. Le rôle social de l’askari, en quelque sorte, puisqu’il touche à l’intégrité de la famille, est lui-même trop sacré pour être livré à cette « opération désacralisante » (Benveniste 1947, 165) qu’est le jeu. Dès lors, la question n’est plus de savoir si les askaris jouent ou ne jouent pas – et assurément, certains jouent à de petits jeux, comme les osselets, ou à la marelle avec les enfants –, mais bien à *quel prix* ils jouent, et plus généralement à *quel prix* ils font réchauffer le thé, discutent avec les aides domestiques, lavent leur linge, passent du temps sur leurs téléphones, ou s’assoupissent dans leurs guérite. Toutes ces activités, qui constituent le propre de la vie quotidienne, sont *contaminées* par le rôle social projeté sur le gardien : non pas que ce rôle interdise formellement ces activités, mais il les maintient à lui par une relation dont le sens demeure confus. Il les tolère, certes, mais

---

<sup>132</sup> Nini : quoi, en swahili. Chose indéterminée.

<sup>133</sup> Entretien du 15 février 2016.

<sup>134</sup> Source : carnet de terrain, 3 avril 2016.

les punira de manière rétroactive si jamais il se passe quelque chose. ...Et le poète Josephat, seul la nuit dans sa guérite de Kilimani :

*Sometimes I sleep. Around 5 am.*

*But I just keep my ears outside.*

*My mind is alert.*

*I don't sleep serious.*

#### B. “*Mostly desperation comes with distance.*” Les trajets quotidiens des askaris

Les trajets domicile-travail constituent un second moment intéressant du quotidien des veilleurs, cette fois du point de vue du jeu-latitude. Deux fois par jour, ils forment ce mince intervalle entre deux mondes : le monde du travail et le monde de la vie domestique. Ces trajets concernent essentiellement les askaris, les membres des *youthgroups* résidant pour la plupart d’entre eux à proximité immédiate de leur base. Au total, sur une journée, les temps de trajet varient généralement entre une et trois heures de marche. Ces durées s’expliquent par les distances conséquentes entre les quartiers résidentiels et les quartiers de bidonville, où résident les askaris. Ainsi, il faut compter plus d’une heure de marche entre Kileleshwa et certains villages de Kibera, 30 minutes au minimum entre Buruburu et le petit bidonville de Kiambui, environ une heure entre Buruburu et le bidonville-décharge de Dandora. Les askaris ont habituellement peu recours aux transports collectifs, sauf en cas de pluie : ceux-ci sont coûteux et ne permettent pas nécessairement un gain de temps. Aux heures de pointe, les longues files d’attente aux arrêts de *matatu* (voir Figure 47ci-dessous), conjuguées aux embouteillages, ont un effet largement dissuasif.



Figure 47 : File d'attente pour le matatu à Kileleshwa Bypass, vers 6 heures du soir.  
Source : JBL, mai 2016.

La pénibilité de l'effort, la perte de temps et le risque encouru lors des trajets de nuit (rackets, passage à tabac par la police, voir chapitre VII) expliquent l'anxiété des askaris vis-à-vis d'un potentiel changement de lieu de travail. L'éventualité d'une augmentation de la distance domicile-travail constitue un réel motif d'inquiétude, dont les *managers* des entreprises de sécurité privée ont parfaitement conscience. Jack Kalande, *superviser* pour Radar Security à Buruburu I, le résume ainsi : “*Mostly, desperation comes with distance*<sup>135</sup>”, évoquant la probabilité qu'un askari, désespéré par les temps de trajet, abandonne son poste sans même présenter sa démission.

### 1. Rêver dans l'intervalle ?

Il suffit de pénétrer un peu plus avant dans les récits des askaris pour nuancer cette représentation du trajet comme expérience quotidienne de la pénibilité. Les trajets constituent un

---

<sup>135</sup> Entretien du 8 février 2017.

espace-temps de suspension entre deux sphères de contraintes – professionnelles et domestiques – que l’individu peut investir comme un espace-temps de liberté. Sur ce trajet rectiligne qui mène d’un monde à un autre, d’une sphère de contraintes à une autre, d’un rôle social à un autre (de « gardien » à « parent »), l’imagination permet de tracer des détours que l’espace matériel et social n’autorise pas. Que fait-on, au juste, lorsque l’on marche seul sur le trajet du retour ? Certains chantent des louanges, d’autres prient. D’autres encore observent, rêvent, désirent. Car assurément il y a matière à désirer : de part et d’autre du chemin, des vitrines, des maisons, des jardins, des voitures, qui ouvrent une infinité de brèches à l’imagination. J’ai déjà évoqué Josephat Mwanje, l’un des sept poètes, qui fait régulièrement un détour par le supermarché Nakumatt de Ngong Road, sur son trajet quotidien Kawangware – Kilimani (cf. chapitre IV, III). Ce Josephat qui, conservant l’espoir de devenir un jour informaticien, s’arrête devant le rayonnage « Informatique » du supermarché pour littéralement se *projeter* à la place des vendeurs :

*You know, most of the time, when I'm walking, even my... let me talk of what... let me talk of my concern, my knowledge, it beats, it tells me just go into this supermarket, go and see those people operating those machines, go and see how you can work with them. I'm able, I told you that... Machines like computer... Look how much price is a computer, such things like those. Then, imagine, if you were the one operating or managing that big supermarket, how will you be?<sup>136</sup>*

Le désir de Job Lestington, *watchman* à Buruburu II, se porte quant à lui sur les voitures, symbole universel de réussite :

*When I walk, I desire. I desire that my life will change. I desire that maybe one day, I will not use my feet anymore, I will drive a car. [JBL:] Which one? [Job:] BMW. X6. Blue one. I like the appearance.<sup>137</sup>*

Mais qu’on ne s’y trompe pas : du point de vue des askaris, le cheminement est toujours double. Aux détours de l’imagination se conjugue le cheminement physique – la peine, au sens chrétien du terme –, qui tout à la fois autorise et légitime l’accession à une vie meilleure. Il ne s’agit pas

---

<sup>136</sup> Entretien du 15 février 2016.

<sup>137</sup> Entretien du 29 mars 2016.



simplement de rêver en vain, mais par des efforts répétés, consentis, d'entretenir l'espoir de rentrer à son tour dans la grâce de Dieu<sup>138</sup> :

*Everyday walking, walking...I feel pain in my joints. Many people couldn't do that. We need to commit ourselves, by the grace of God. One day, one time, I'll get a nice job. Not like this one. Any job but a one so long income is very high. I appreciate this job, but I pray God. One day, one time, I will go to work with a car. [JBL:] You would like to have a car? [Helen:][elle rit] Of course.<sup>139</sup>*

Cette rhétorique chrétienne est efficace : l'espoir arrache sa légitimité de l'effort consenti et l'effort s'adoucit au contact de l'espoir. La légèreté de la « tête en l'air », pour ainsi dire, repose sur la lourdeur des jambes sur terre.

## 2. Marcher en groupe... mais pas avec n'importe qui

Les trajets quotidiens domicile-travail sont aussi l'occasion de moments de sociabilité. Johnson, *security guard* à Kileleshwa, raconte ces marches collectives qui lui permettent d'échanger avec d'autres travailleurs sur le chemin du retour :

*[...] On my way back, there are so many people. It's very crowdy. I can join some of them, and then we do talk about politics, football. You tell stories along you are going. First, you get closer and closer to them, you walk just behind the group, and then you start talking, entering the conversation. And finally you join them for the way. You know, when you walk in a group, you don't feel tired.<sup>140</sup>*

Par la suite, Johnson insiste sur le fait qu'il aime rencontrer des travailleurs issus d'autres communautés que la sienne, apprendre des expressions en luo ou en kalenjin et débattre de ses convictions politiques. Lorsque je lui demande s'il préfère marcher avec des travailleurs parlant sa langue maternelle (qu'il ne me précise pas), il répond par la négative : “*No, I don't like my mother*

---

<sup>138</sup> Une rhétorique omniprésente dans la Bible. Le désir, s'il n'est pas secondé du travail de la terre, reste vain. En revanche, celui qui fait fructifier la terre fera fructifier ses désirs. Par exemple : « Le paresseux éprouve des désirs mais n'arrive à rien, alors que les souhaits des gens actifs seront comblés » (Proverbes 13 : 4).

<sup>139</sup> Helen Kipchoge, *security guard* à Kileleshwa, entretien du 24 février 2016.

<sup>140</sup> Entretien du 19 avril 2015.

*tongue. I don't want to be... let's say... a primitive. I just want to learn other people, meet them, and keep learning. I'm open-minded."*

Cet enthousiasme pour l'altérité se heurte cependant à des voix discordantes. Pour les askaris en effet, le choix des partenaires de marche est souvent une opération délicate. L'enjeu est sécuritaire, d'abord, puisqu'il s'agit d'éviter de se retrouver associé à un groupe suspect en cas de contrôle de police. Sitôt que l'on s'approche des zones de bidonville, il prend cependant une connotation morale. Un "*breadwinner*" qui rentre chez soi après une journée de travail ne se situe résolument pas sur le même plan que le vagabond qui arpente les ruelles du *shoro* ; et cette différence-là doit se saisir au premier coup d'œil. Le premier, habillé avec soin, marche d'un pas décidé, ne s'arrête pas sans raison et suit une direction. Le second zigzague, titube et traîne sa défroque. Le premier sort dehors pour un travail précis, il rentrera chez lui une fois sa tâche terminée. Le second se situe dans l'indétermination du dedans et du dehors : il dort dans le caniveau et déserte le foyer familial. Sans activité déterminée, il n'a rien à faire dehors et pourtant y passe le plus clair de son temps. Pour un askari, même contraint de laisser son uniforme sur son lieu de travail, il s'agit en premier lieu de se distinguer de ces marcheurs vagabonds. Le jeu théâtral prend ici l'ascendant : par la posture du corps, l'habillement, l'hygiène, le rythme de la marche, le choix de ses partenaires, en bref, un souci général de présentation de soi, les askaris endossent le rôle du marcheur respectable, contre-figure morale du vagabond. Ainsi, Salomon Okielo, 23 ans, *watchman* à Buruburu II :

*Sometimes when I go to work I dress smart, because I like myself. I don't like to dress like a thug. And those guys, how they dress... they have just baggy's... no, no, no [il grommelle]. [...] I just walk. Just go. I don't do anything on the road. Just walk up to the workplace, and go back. [silence]. In my mind, I go to work. I know where I go.<sup>141</sup>*

Ce souci de distinction, Jackson, *security guard* à Kileleshwa, le souligne en des termes plus explicites encore. Lorsqu'il rentre à Kawangware, un quartier de bidonville où il réside, il se tient à distance de ceux qui ne sont « pas de sa classe » ou « en deçà de ses standards » ("*out of my living standards*") :

---

<sup>141</sup> Entretien du 25 mars 2016.

[In Kawangware there are some people], I mean... not of my class, there are some... there are some... you know there are those of... peer group pressure... you understand? Peer group pressure... There are those who drink a lot... They sleep even in the sewage up to in the morning. And they have wives! Wives sleep without money, without eating... but they have got the money, they have drunk it, they have slept in the sewage, they don't even know where they are. Everything, it's taken from their body, even the money, even the phone, they don't have even I.D, so... [...] They are not of my class. My class is different. Everybody has its own class. What do I mean by that? Those people who drink, I cannot walk with a person who drinks... nini...<sup>142</sup>

Ce jeu subtil est d'autant plus important qu'il vient marquer une distinction relativement fragile entre les askaris et leur voisinage au sein du bidonville. Un peu plus haut (cf. chapitre III, I. C), j'ai évoqué les logiques fortes de distinction, parfois surjouées, que les résidents de la petite classe moyenne de Buruburu entretiennent vis-à-vis de leur personnel domestique. Le mécanisme est le même ici : le jeu théâtral des askaris est d'autant plus expressif que ces derniers ne sont en réalité « pas si à l'abri que ça » de la figure qu'ils rejettent avec vigueur : le vagabond, le sans-emploi, le *casual worker*, voire même le bandit. Ces *strugglers* rejetés, ce sont leurs voisins de chambrée à Kibera, Dandora, Kawangware ou Kangemi. Ils partagent avec eux les mêmes vicissitudes du quotidien : pannes de courant, inondations, glissements de terrain, cambriolages nocturnes, etc. Nombre d'askaris ont incarné cette figure du *struggler* avant de trouver un travail. Et la menace de retourner à cette condition est bien réelle. En dépit de ce qu'affirme Jackson, askaris et vagabonds, marcheurs droit et marcheurs en zigzag sont résolument de la même classe, celle des *urban poors*. Les différences existent, certes. Mais sur le temps long, suite aux revers professionnels, elles demeurent infimes. Reste, cependant, le jeu théâtral quotidien comme apprivoisement de l'incertitude de sa position.

---

<sup>142</sup> Entretien du 15 février 2016.

## C. Jouer avec son budget

Pour les veilleurs comme pour d'autres travailleurs pauvres, la gestion du budget constitue l'une des principales préoccupations du quotidien. Cette gestion nécessite, en partie du moins, de développer un savoir-faire paradoxal : apprendre à être stratège dans un contexte d'incertitude. « Jouer avec son budget » signifie dans ce cas se livrer à un jeu-latitude : se montrer assez habile pour s'aménager, entre les dépenses habituelles et les dépenses urgentes (mais régulières), la possibilité d'une économie de long terme.

### 1. Économiser sur les petits plaisirs

Salomon, originaire de Busia (ouest du Kenya), à Nairobi depuis deux ans, raconte ses premiers mois en ville :

*I was anxious about this city. I wanted to experience that life of cities. I brought up in a village, so I wanted to experience that life. [...] I've learnt so many things. In the city, you depend on yourself. You depend on yourself to eat, to find a shelter. If you don't find money, you will starve. If you don't have a job, you won't have the money to pay the rent. You'll sleep on the street. Many things actually. I've learnt so many things.*

Puis, tandis que je l'interroge sur son ancienne vie, à la campagne :

*Home... Home let me say everything is so different. There is food. There is food everywhere. Even if you are broke, you'll find a neighbour who will give you ugali na mboga<sup>143</sup>.*

Salomon souligne en filigrane deux phénomènes anxigènes, selon lui typiques de l'économie urbaine : la monétisation des échanges et l'individualisation des revenus. Désormais, les échanges de la vie courante ont nécessairement lieu sous forme monétaire. Trouver de l'argent, donc un travail, même journalier, devient une préoccupation quotidienne. Parallèlement, celui qui arrive en ville se retrouve “*on his own*”, livré à lui-même, dans la mesure où il n'obtiendra que ce qu'il gagné par ses propres moyens. Ces représentations sont cependant à nuancer. D'une part, le troc

---

<sup>143</sup> Déjà évoqué : plat de base composé d'une sorte de gruau de maïs (*ugali*) et de légumes verts de type épinard (*mboga*). Entretien du 25 mars 2016.

existe à Nairobi, non pas seulement dans les quartiers de bidonville, mais également sur les marchés ou aux étals des vendeurs de rue (*hawkers*). D'autre part, la vie urbaine quotidienne témoigne de nombreuses formes d'entraides, d'arrangements financiers, de dépenses ou d'épargnes communes (les *chamas*<sup>144</sup> de femmes, notamment). À Kibera, par exemple, il n'est pas rare de s'arranger avec son propriétaire pour obtenir un étalement de son loyer, de demander crédit à un commerçant, ou de se voir accorder une petite somme par son entourage en cas de coup dur (enterrement d'un proche, maladie, frais de scolarité à payer). Il est courant, pour les hommes notamment, d'acheter des véhicules en commun (moto-taxis) ou même des objets de la vie quotidienne (*jiko*, vêtements, chaussures). Ainsi, à rebours des représentations de la grande ville individualiste, il existe une certaine fluidité des revenus entre les individus, de même que les campagnes, à l'évidence, ne sont probablement pas ce lieu fantasmé de la communauté des biens.

Pour les askaris, néanmoins, la gestion quotidienne de l'argent constitue une expérience anxiogène, vécue de façon individuelle et intériorisée. Il faut d'abord attendre le jour de la paie, relativement régulier pour les *security guards*, beaucoup plus incertain pour les *watchmen*. Pour ces derniers, le paiement ne peut avoir lieu qu'après la collecte des charges mensuelles auprès de l'ensemble des résidents du *court*. Souvent, le *watchman* lui-même est en charge de la collecte, quelques jours avant la fin du mois, afin de constituer son salaire. Selon Salomon, présenté quelques lignes plus haut :

*Sometimes, they delay paying you. They pay you in parts. The first half, and the second half later. [JBL:] Do you often wait for your salary? [Salomon:] Sometimes yes, I have to do some extra jobs to pay my rent on time. [JBL:] Who pays you here? [Salomon:] The court pays me. The treasurer. They delay. They just give me, for example, the money for my rent.*<sup>145</sup>

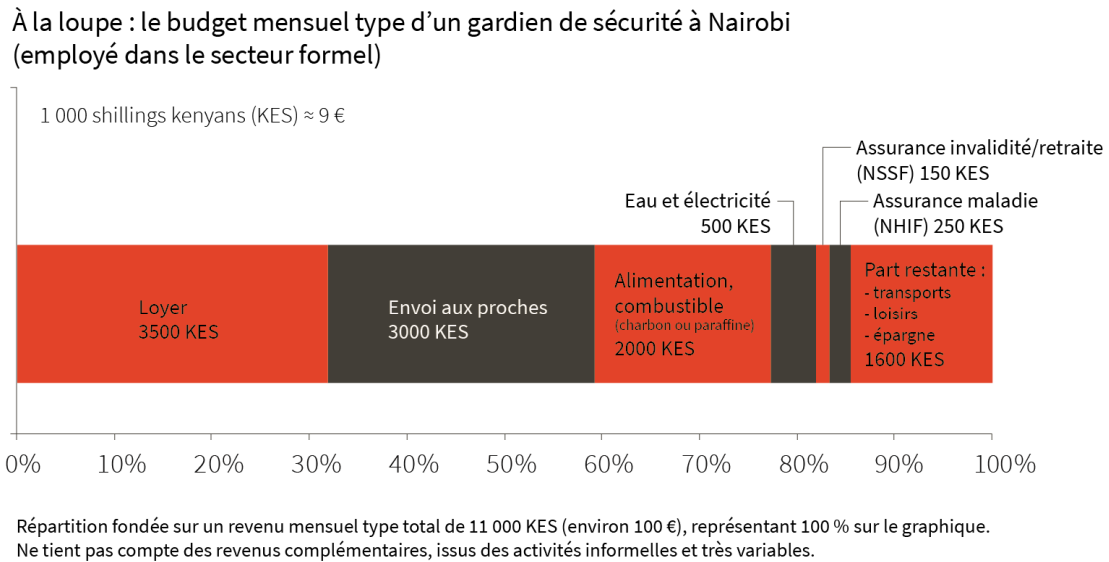
Les salaires ne sont pas les mêmes suivant que l'on est *security guard* ou *watchman* ; celui du premier est le plus souvent compris entre 10 000 et 13 000 KES (exceptionnellement 15 000 KES), tandis que le second prétend à une paie comprise entre 7 000 et 12 000 KES (exceptionnellement

---

<sup>144</sup> *Chama* : signifie « groupe » en swahili et désigne une forme de coopérative informelle, souvent – mais pas exclusivement – montée par des femmes. De nombreuses formes de *chama* existent, allant de la simple mise en commun pour une redistribution une fois l'an à des stratégies sophistiquées d'investissement.

<sup>145</sup> Entretien du 25 mars 2016.

6 000 KES)<sup>146</sup>. Pour les deux populations confondues, à partir d'un salaire médian arrondi à 11 000 KES, le schéma ci-dessous (Figure 48) permet de saisir les proportions moyennes des différents postes de dépenses composant un budget mensuel type<sup>147</sup> :



Conception/réalisation : J.-B. Lanne, Géoconfluences, 2016.

Figure 48 : Budget mensuel type d'un askari à Nairobi. Source : JB Lanne.  
Aide à la réalisation : Jean-Baptiste Bouron.

Sur ce budget type, deux postes de dépense se distinguent : le loyer (32 % du budget mensuel) et l'envoi d'argent à la famille (27 %). Si l'on y ajoute les dépenses de base pour vivre à Nairobi (alimentation, combustible) et les cotisations salariales incompressibles, on obtient un montant représentant 85 % des dépenses. La part restante de 15 %, environ 1 600 KES<sup>148</sup>, constitue une marge de manœuvre extrêmement réduite. Cette somme doit être remise dans son contexte. Pour la plupart des askaris, la vie de gardiennage à Nairobi est originellement envisagée comme

<sup>146</sup> Entre 85 et 110 euros pour les *security guards*, et 59 et 102 euros pour les *watchman*. Salaires minimum et maximum recueillis lors des entretiens auprès de la population de *security guards* d'une part, et des *watchmen* d'autre part. Taux de change KES/EUR au 1<sup>er</sup> juillet 2018.

<sup>147</sup> Ces ordres de grandeur ont été obtenus en appliquant sur un salaire médian arrondi les moyennes arrondies des proportions des différents postes de dépenses dans le budget (les sommes allouées à tel ou tel poste de dépense étaient le plus souvent exprimées en pourcentage de leur salaire lors des entretiens). Population totale de 47 askaris (*security guards* et *watchmen*) et 5 travailleurs domestiques aux salaires comparables.

<sup>148</sup> 13,6 euros.

une étape nécessaire pour se constituer un petit capital, qui pourra ensuite être réinvesti au sein d'un projet de vie plus valorisant. Certains projettent de monter un commerce en ville (à Nairobi ou ailleurs), d'autres d'acheter une terre au village ou de se constituer un cheptel. Aussi cette petite somme restante constitue-t-elle un motif d'espoir : à condition d'être épargnée, elle est proprement le signe que « les choses avancent ». Cependant, au vu de l'étroitesse de la latitude, cette économie mensuelle ne peut se faire qu'au prix d'une extrême rigueur quotidienne. Il faut dès lors rogner sur les coûts de transports : ne pas prendre le *matatu*, n'acheter ni khat, ni bières le dimanche, ni tickets d'entrée pour le *video-hall*, ni crèmes cosmétiques bon marché, en bref, s'abstenir de tous les petits plaisirs, les à-côtés qui sont aussi, et de manière essentielle, le propre du quotidien :

*In theory you can save. But at the end of the month, you remain with nothing in your pocket. And I tell myself: "ok, let's do it. Next month, I don't drink beers. I don't buy credit [téléphonique]. Let me save at least 500 bobs<sup>149</sup>". And again: at the end of the month, nothing in your pocket. "Ok, ok. Next month, I don't drink beers, I don't buy mirra, I don't go visiting my friends. But nothing happens. That's what I told you about, it's a very big challenge. Because it's impossible. You can't stay focus for the whole month. At some point, you need to relax."<sup>150</sup>*

*Ok, my plan was simple. I wanted to save my fares [prix des trajets domicile-travail en matatu]. But it's challenging, because most of the time, I'm very tired on my way back. I have to walk for about one hour, one hour and a half to Kawangware [son quartier de résidence]. When I reach my place, my joints pain me and I have no energy, I cook, I pray, I read my Bible and I go to bed. Sometimes, I take the matatu, so I get time to visit my friends.<sup>151</sup>*

Ces deux petits extraits d'entretien permettent d'illustrer la logique du jeu-latitude à l'origine de la gestion d'un budget. Ce jeu procède d'une double échelle temporelle, qui tend à mettre en concurrence le projet de vie et la vie quotidienne : ne pas renoncer à une stratégie d'épargne sur le temps long nécessite de développer un sens tactique, au quotidien, pour jouer entre les différents postes de dépense. Ce sens tactique diffère toutefois du sens usuel que l'on accorde à cette

---

<sup>149</sup> 4,2 euros.

<sup>150</sup> Johnson Kitui, 42 ans, *security guard* d'un bar à Buruburu, entretien du 29 mars 2016.

<sup>151</sup> Helen, *security guard* à Kileleshwa, entretien du 24 février 2016.

expression (chez Michel de Certeau 1990, notamment), en ceci qu'il ne se manifeste pas sous la forme de petits gains pris à l'adversité – micro-victoires, « bons tours » du plus faible sur « la violence des choses ou d'un ordre » (p. xvii) – mais sous la forme inverse de concessions, micro-sacrifices du faible face à un quotidien déjà contraignant. C'est pourquoi, on le verra un peu plus tard, cette stratégie au prix d'un amoindrissement tactique du quotidien est quasi impossible à tenir, et finit presque toujours, sitôt qu'une occasion se présente, par voler en éclats.

## 2. Les difficultés d'une économie collective de l'urgence.

En enquêtant auprès des askaris, loin de leurs lieux de résidence, je me suis exposé à un certain nombre d'angles morts. La gestion quotidienne de l'argent en fait partie. Recueillir simplement des sortes de « budgets prévisionnels », de façon abstraite, de la bouche des askaris, ne permet pas de constater comment l'argent circule effectivement au quotidien dans un contexte de pauvreté quasi généralisée, et quels sont les leviers selon lesquels telle ou telle somme, originellement attribuée à ces mains-ci, se retrouve de fait dans ces mains-là. Encore une fois, il me fallait alors, pour comprendre la situation dans son ensemble, me tourner vers le reflet du miroir. Dans ce cas précis, l'observation quotidienne des *youthgroups* s'est révélée assez pauvre. En ma présence, les jeunes du *shoro* tendent à développer deux attitudes vis-à-vis de l'argent : soit ils n'en parlent pas – les « vrais hommes », après tout, gardent leurs problèmes pour eux –, soit ils en parlent, mais sur le mode d'une vantardise collective teintée d'autodérision, à la manière des rappers *gangsta*. Surtout, les mouvements d'argent de main en main se font toujours hors de ma vue ; et si par hasard je les apprends, c'est souvent bien plus tard et pour les motifs que l'on veut bien me donner.

C'est donc essentiellement auprès des femmes du Power Women Group que je saisis peu à peu les logiques quotidiennes de la gestion de l'argent. Au cours de nos séances hebdomadaires, les questions d'argent reviennent systématiquement comme l'une des principales sources de conflit et de stress. De manière générale, leur gestion difficile des ressources financières intervient dans le cadre d'une *économie collective de l'urgence* : un environnement social au sein duquel l'individu, lorsqu'il n'est pas lui-même confronté à une urgence financière, doit répondre à une multitude de sollicitations de la part de ses proches. Claudine Vidal (1994) a bien montré que le



mythe d'une culture de la « solidarité africaine » ne peut être sérieusement invoqué, invitant à observer de plus près les logiques d'intérêts réciproques qui encouragent les individus à aider leurs proches (en attendant de recevoir en retour). Par la suite, des économistes ont souligné les stratégies de désengagement de certaines catégories d'individus vis-à-vis des réseaux de solidarité. Siwan Anderson et Jean-Marie Baland (2002) ont par exemple examiné comment les femmes des bidonvilles de Nairobi investissaient dans des tontines pour protéger leur épargne de la mainmise de leur mari. Plus récemment, des études menées au Kenya (Duflo *et al.* 2011) et au Cameroun (Baland, Guirkinger, et Mali 2011) ont souligné les stratégies de dissimulation/réduction des gains des petits entrepreneurs, afin de ne pas s'exposer aux sollicitations de leurs proches.

Pour le dire le plus simplement possible : dans un contexte de pauvreté, ce qui est compliqué à propos de l'argent, ce n'est pas seulement de ne pas en avoir, mais d'en avoir peu tandis que d'autres n'en ont pas, ou d'en avoir à disposition, mais qui n'est pas tout à fait à soi. Un épisode développé par Rosie lors d'une séance permet d'illustrer ce jeu complexe d'une économie collective de l'urgence :

*On Friday night, I got a call from my stepsister. She used to stay in a certain place, but she moved, and where she was, they used to have a small chama. She was the treasurer, but you know, because she was sick, she started to use the money for paying the doctor and the ARV<sup>152</sup>. The neighbours [qui participent au chama] were angry, so they decided to break her door, they took the TV and the Music System. And they found a customer. After the call, I ran there and by 8 pm, we talked to them, together with my stepsister. So, on Saturday, I ran everywhere and I look for somewhere I could get some money to borrow. Finally, I found, and I went for her to pick that TV.<sup>153</sup>*

Ce bref épisode montre plusieurs choses. Premièrement, que face à l'urgence, la tentation est grande, sinon impossible à contrôler, de se servir d'une somme que l'on ne possède pas. La belle-sœur de Rosie, prise par l'urgence de la maladie, utilise l'argent collectif du *chama* pour payer ses soins. Ce qui s'opère ici sur le mode du fait accompli (j'ai l'argent chez moi, je l'utilise) peut avoir lieu, dans d'autres cas, par l'entremise de la pression sociale : face à une urgence, la solidarité

---

<sup>152</sup> ARV : médicaments antirétroviraux.

<sup>153</sup> Séance du 16 mars 2016.

collective doit primer, et chacun est amené à contribuer. Dans ce cas, et face à la quotidienneté des situations d'urgence, l'enjeu pour l'individu est de maintenir un équilibre entre une contribution raisonnable à la solidarité communautaire et une volonté légitime de préserver son épargne. Aussi, l'une des stratégies consiste-t-elle à se faire passer pour plus pauvre que l'on est, afin de pouvoir tenir ce rôle de bonne volonté : « si j'avais pu, j'aurais contribué ». Deuxièmement, l'attitude des voisins de la belle-sœur de Rosie est intéressante : s'estimant lésés, ils se dédommagent eux-mêmes par la saisie des biens matériels de l'intéressée. Cette manière de procéder peut être considérée comme tout à fait légitime à Kibera, à condition que l'auto-justice soit proportionnée au préjudice. On voit là toute la vulnérabilité qui consiste à posséder des biens de valeur chez soi, notamment lorsque l'on s'absente quotidiennement pour de longues durées.

Ce petit exemple, parmi d'autres, permet d'éclairer en miroir certaines attitudes des askaris, qui détaillent à demi-mot la gestion quotidienne de leurs revenus. Certains achètent par exemple l'ensemble de leur nourriture pour le mois (huile de cuisson, oignons et paquets d'*ugali*) sitôt qu'ils touchent leur paie, afin de ne plus rien avoir dans les poches. L'organisation d'une *insolvabilité raisonnable* – il n'est pas non plus possible, on l'a vu, de ne jamais rien donner – participe d'une stratégie de sauvegarde de son épargne. Le faible investissement du logement à Nairobi – ne pas acheter de télévision ou de matériel hi-fi – peut aussi être compris comme une volonté de sécurisation de son capital : non seulement ces équipements pourraient être saisis en cas de conflit, mais ils tendent en outre à faire passer leur propriétaire pour une personne-ressource, qui a les moyens d'aider. Cette volonté de minimiser la visibilité de ses revenus fonctionne également vis-à-vis du village, où l'économie collective de l'urgence appelle, sinon plus, du moins sensiblement les mêmes sollicitations. Ainsi Salim, *watchman* à Buru II, évoquant ses transferts mensuels à sa famille au village : “*I never give more than 2 000 shillings, even if I can. Because if one month I give 2 500... you know what I mean. The month after, you know what these people will ask for*”<sup>154</sup>.” Dans le quotidien des veilleurs, la gestion d'un budget ne relève pas simplement d'un jeu-latitude, consistant à remplir et à vider des tiroirs de dépenses. Prise dans une économie collective de l'urgence, elle implique une certaine maîtrise du tempo alterné de la contribution et du refus, de la

---

<sup>154</sup> Entretien du 23 mars 2016.

mise en (in)visibilité de ses gains, d'une certaine duplicité : en bref, la conduite d'un jeu social au sein d'une communauté d'entraide.

#### D. De l'absent au trop-présent : l'investissement de l'espace domestique

Au quotidien, l'argent passe de main en main, mais finit toujours par retrouver son point de convergence : l'espace domestique. Espace ambivalent, cet espace où l'argent est tour à tour investi, caché sous le sommier, dissimulé dans la soupente du *mabati*<sup>155</sup>, dépensé pour le dîner, jalosé des voisins, disputé entre les différents membres de la famille... Ce que l'argent permet d'entrevoir, l'espace domestique le développe au sein d'un champ plus large : les difficiles relations d'altérité qu'entretiennent les veilleurs à leur entourage proche.

Les veilleurs entretiennent le plus souvent une relation particulière à leur logement, qui les distinguent des autres habitants du bidonville. Du fait de l'incertitude de leur parcours de vie, ils peinent à se projeter durablement au sein d'un lieu donné. À cette caractéristique – qui ne leur est pas spécifique –, s'ajoutent pour les askaris de longues heures d'éloignement du logis, chaque jour, pour aller travailler au sein d'un autre monde. Cet éloignement est source d'anxiété, dans un contexte – la vie sociale du bidonville – où il faut toujours être présent pour parer à l'urgence. Quant aux membres des *youthgroups*, leurs absences prolongées hors du foyer sont souvent perçues par leurs proches comme un manquement à leurs obligations (de père, de mari, de frère, de *provider*) – d'autant plus illégitimes qu'elles ne peuvent se justifier par l'exercice d'un emploi avéré.

##### 1. Aménager l'absence...

Lorsque je lui demande de me décrire son logement à Kawangware, Helen Kipchoge, askari à Kileleshwa, commence par pousser un soupir d'ennui. Puis elle consent à évoquer l'aménagement minimaliste de la petite chambre en *mabati* qu'elle partage avec sa sœur : “*Of course, we have seats, we have beds. A stove. That's all.*” Je tente d'insister, en vain. Pour Helen,

---

<sup>155</sup> Habitation en tôles-torchis.

la “*place*” qu’elle occupe à Kawangware est un non-sujet<sup>156</sup>. Salomon Okielo, *watchman* à Buruburu, ne montre pas davantage d’enthousiasme : “*Ok. I have a mattress, two chairs, a stove. I don’t have many things, just... I don’t like there [sa maison dans le bidonville de Kiambui]. It’s just because of the situation. Because of the situation of life, that has make me to be there*<sup>157</sup>.” Ce dernier extrait est symptomatique de la relation douloureuse qu’entretiennent les askaris à leur logement à Nairobi. D’une part, ce logement n’est presque jamais choisi : sa localisation, son apparence générale, les objets qui le configurent obéissent à des logiques de nécessité, qui s’inscrivent en creux du logement désiré. Ainsi, on habite à Kawangware parce qu’on n’a pas les moyens d’habiter ailleurs, on construit une *mabati house* faute de pouvoir construire « en dur », on possède un poste-radio parce que les télévisions sont hors de prix. D’autre part, cet espace non désiré peine à se fondre dans un temps de projet. Barbara Allen (2003) décrit cette particularité propre à l’habiter, qui consiste à inscrire son espace domestique dans une relation apaisée vis-à-vis du temps de la vie : « habiter, écrit-elle, c’est pouvoir s’installer soi et sa famille dans un lieu qui accueille le passé et ménage une place au devenir » (p. 140). Pour les askaris, le logis en ville n’est ni un réceptacle du passé, ni une promesse pour l’avenir. À l’origine envisagé comme une étape au sein d’un parcours de vie, il devient peu à peu ce « provisoire qui dure » et qui matérialise au quotidien une immobilité non-choisie. À l’intérieur du logement, soit les objets s’accumulent trop – preuve que l’on finit bien par s’installer contre son gré –, soit ils s’accumulent trop peu, signe de la faible capacité de l’individu à se construire une place à soi. Paradoxe d’une construction douloureuse, que Salomon rappelle d’un ton quasi prophétique : “*This house of mine, it’s not something permanent. It cannot be permanent, because me, I have visions [pour l’avenir]. I have a vision, you got it?*” (même entretien).

Mais il y a plus. L’espace domestique est par excellence le lieu du « dogme familial » (Pezeu-Massabuau 1999 ; voir aussi Staszak 2001), où se tissent les relations, les rôles et les places de chaque membre de la famille. Dans cet espace où la cellule familiale constitue, pour ainsi dire, *l’esprit des lieux*, comment habiter seul ? Johnson Abir, *security guard* à Kilimani, décrit brièvement son logement à Kawangware :

---

<sup>156</sup> Entretien du 24 février 2016.

<sup>157</sup> Entretien du 25 mars 2016.

*[My place is] passed Congo Stage, next to this place called Kawangware 56 Stage. It's an iron-sheet house, just a single room. I'm living alone. My family is at home. I have a small TV, a stove, a small radio, and my beddings. Not much more. When I buy something good, my wife takes it and brings it back home! [Il rit] You know, I don't behave like others. Some of them, when they come... it seems they come forever. They plan to stay here for long. It's not the way I see things. What I have, I invest it at home, for my children.<sup>158</sup>*

Ce lieu que décrit Johnson, c'est celui de l'absence. C'est celui de l'*espace retiré*, symbolisé par les objets de valeur que sa femme emporte au village et qui peu à peu dépeuplent la vie quotidienne. C'est le lieu de la construction d'un *ailleurs*, et qui pourtant manque *ici*. Ce lieu de l'absence n'est pas simplement celui des objets : c'est aussi, au quotidien, celui des gestes, des usages, des arts-de-faire, qui rappellent l'éloignement des proches. Franklin Ingoria, *security guard* au Kivi Milimani Hotel, évoque ces gestes manquants qui ressurgissent par leur absence, au moment de préparer le repas dans sa chambre de Kawangware : *"Because I'm alone, I cannot even cook. I don't have that knowledge. I don't even know how to cut sukumawiki. It's my wife who knows. I feel like someone very stupid. So I just go to the house and sleep. On my day-off, I wash my clothes, I sweep the house, I shower and I go outside to watch TV. I normally don't spend time at my place<sup>159</sup>."*

L'espace domestique, innervé de l'imaginaire familial, est vécu par les askaris sur le mode de l'absence : absence des autres ici-même et absence de soi-même dans cet ailleurs désiré (le chez-soi au village). C'est au sein de cet espace retiré de la sociabilité quotidienne que s'éprouve le sentiment de solitude. Le poème de Nancy, du Power Women Group, évoqué au chapitre précédent, chante cette puissance de la solitude, cristallisée autour des objets domestiques :

*When I'm in the house, I feel I don't have a husband.  
when you are lonely, sometimes, you even want to switch  
the radio  
to switch off the TV  
to feel how far you can go in loneliness.*

---

<sup>158</sup> Entretien du 19 avril 2015.

<sup>159</sup> Entretien du 22 avril 2015.

## 2. Ou se ménager une présence ?

Mais l'espace domestique ne se lit pas seulement par ses absences. Dans certains cas, au sein du foyer, les autres ne manquent pas. Au contraire, ils apparaissent sur le mode de la *sur-présence* : une présence qui pèse sur l'individu, au point d'en ressentir les effets bien au-delà du seuil de la maison. Sur-présence de la femme ou du mari, sur-présence des enfants, de la belle-famille, sur-présence, aussi, du voisinage : un ensemble de figures qui, cristallisées autour du foyer, formulent implicitement ou explicitement un certain nombre de reproches à l'encontre de l'individu. Ces reproches rejaillissent particulièrement sur les veilleurs, sans doute davantage que sur d'autres habitants des bidonvilles, tant leur activité quotidienne se caractérise symétriquement par un désengagement du foyer. Certaines professions – vente de légumes, de charbon, boucherie, menuiserie, couture, coiffure – peuvent s'exercer au sein même du quartier, permettant au travailleur de se rendre immédiatement présent en cas de besoin au logis. Parallèlement, elles lui permettent de dégager des revenus au jour le jour, contribuant à l'inscrire quotidiennement – et visiblement – dans un rôle de *provider*. Ce n'est le cas ni pour les askaris, ni pour les membres des *youthgroups*, qui pour des raisons différentes sont victimes du relatif brouillard qui entoure leurs activités. Pour les premiers, le travail au sein d'un monde lointain et la mensualisation de la paie contribuent à invisibiliser leur engagement quotidien. Ils partent ailleurs pour la journée, ils ne sont pas là pour gérer les soucis et rentrent les mains vides. Pour les seconds, la tenue du poste au sein de la base est souvent considérée comme une forme de désœuvrement et de fainéantise, peu goûtée par les proches. Dans ces situations, la présence surplombante des autres, cristallisée au sein de l'espace domestique, peut vite s'avérer douloureuse.

Jacob Kitui a 44 ans. Il travaille pour l'entreprise G4S en tant que *security guard*, à la porte d'un *compound* aisé de Kileleshwa. Avec sa femme et ses trois enfants, il vit à Kibera. Il raconte son rapport difficile au foyer :

*Your family... your family needs you during the day. That's the time I'm not around. When I reach home, I'm exhausted. And there are so many things to do: buying paraffin, candles, unga<sup>160</sup> ... I have to run here and there. And there might be some other issues: talking with*

---

<sup>160</sup> Unga : ugali.

*the landlord or with the neighbours. I have no time for them and they have no time for me [évoquant sa famille]. When you have free time, you have the time to understand them. My first-born is a teenager. Teenagers, it takes time to understand them. [There is] no natural connection between parents and kids.<sup>161</sup>*

En rentrant chez lui le soir, Jacob a l'impression d'être un mauvais père. Dans cet espace où il doit tenir son rôle, le temps lui manque. Dans ce cas précis, la présence des autres fonctionne comme un miroir de la faillite du rôle paternel ; et ce miroir ne fonctionne jamais aussi bien que lorsque tous ses fragments – les membres de la famille – se recomposent au sein d'un lieu unique. L'espace domestique devient ainsi le lieu de la friction des présences. Cette expérience de la faillite du rôle n'est pas propre aux askaris. Les femmes du Power Women Group l'évoquent régulièrement, en y ajoutant d'autres figures, issues notamment du voisinage. Ainsi, Nancy, relatant un épisode déjà connu (cf. chapitre III) :

*On Sunday, I had problems with my kid and his friends. I got a visitor in my house. My son was normally in charge to serve my visitor as he was eating. But he puts more githeri<sup>162</sup> in his own plate than in the one of my visitor... I felt ashamed. I became very nervous. You know, by that time, I just had a knife I wanted to give to be sharpened. As he was waiting for his friends, I was thinking of beating him with the knife. He and his friend David. But I came here [au quartier général du PWG] and told the thing to the group. They all told me not to do such a thing. My son gives me a lot of pressure.<sup>163</sup>*

Les témoignages de Johnson et de Nancy convergent vers une même unité de sens : l'espace domestique se donne comme « lieu de mise en scène de l'exemplarité » (Joyeux 2003). À l'intérieur des quatre murs, il s'agit d'être « un bon père », une « bonne mère », un « bon fils », mais aussi, et peut-être même surtout, de se présenter ensemble au voisinage comme « une famille respectable ». Aussi n'est-ce plus simplement le succès d'un rôle, mais la réussite d'une partition collective qui pèse sur l'individu. C'est là précisément l'élément déclencheur qui pousse Nancy jusque dans ses derniers retranchements : l'indignité de ce « fils mal élevé » qui se sert avant le visiteur, ne rejaillit-elle pas du même coup sur la mère ?

---

<sup>161</sup> Entretien du 24 avril 2015.

<sup>162</sup> Plat traditionnel kenyan composé de maïs, de haricot et d'épices.

<sup>163</sup> Séance collective du 10 mars 2016.

Contre cette injonction du rôle au sein de l'espace domestique se développent, sous différentes formes, une multiplicité de jeux-latitudes. À Makina, les hommes rassemblés dans la *mugoka base* font la sourde oreille lorsqu'un enfant vient les avertir qu'il est l'heure de passer à table. Ils rentrent tard le soir, ou parfois ne rentrent pas, de crainte de se voir réclamer les recettes journalières. De même, les jeunes des *youthgroups* « sautent » le dîner – moment d'inquisition par excellence – pour se faufiler dans leur lit sans avoir à rendre de compte. Les femmes, quant à elles, investissent les salons de coiffure comme des espaces-temps de liberté (Lanne 2012). Dans les courées<sup>164</sup>, elles profitent des heures d'absence de leur mari pour porter des jeans ou des t-shirts à épaules découvertes, des tenues vestimentaires mal considérées dans les villages musulmans traditionnalistes de Kibera. La scène de l'espace domestique, en somme, nécessite de s'aménager des coulisses : des espaces-temps de visibilité contrôlée où l'individu n'est plus tenu de se conformer à l'exemplarité de son rôle.

Inversion intéressante, toutefois : dans certains cas, le jeu ne consiste pas à se dérober (je ne suis pas là), mais à gérer son ubiquité (je suis là... même quand je ne suis pas là). La vignette ethnographique ci-dessous présente un exemple complexe d'élaboration de ce jeu de présence.

**Carnet de terrain n° 12 – “*She is a gold, she is a diamond*” – 26 février 2016.**

Le poème ci-dessous, disposé sur une double-page, est unique en son genre. Il m'a été confié de façon spontanée par Ali, 31 ans, membre du Labour Youthgroup à Makina, après avoir appris que je m'intéressais à la poésie. Il provient de son journal intime, rangé parmi ses objets personnels, sur son étagère, dans sa maison de Makina Mosquée. Ce journal a un statut un peu particulier : son contenu est présenté comme privé, et pourtant pensé et composé comme public. Dans un espace domestique où rien n'est fermé à clef, Ali est tout à fait certain que sa femme feuillette régulièrement le journal en son absence. Aussi prend-il le soin de semer au gré des pages des *poèmes de précaution* : de courtes louanges adressées à sa femme, lui permettant du même coup de se ménager, pour lui-même, une présence exemplaire au foyer. Mais voyons plutôt ce qui suit :

*SHE IS A GOLD*

*SHE IS A DIAMOND*

*SHE IS A SILVER*

*SHE IS A QUEEN*

---

<sup>164</sup> Parties communes à plusieurs habitations, servant notamment à la lessive.



WHO IS SHE? CHARHA AISSA ABDELRAHMAN

She is called Charha

Charha Aissa Abdelrahman

- she is an hardworking woman
- full of ambitions and aspirations
- when she is stands for something, she means.
- her no is a no.
- and I admit to be abused by her because I deserve.
- I sleep.
- I chew mirra everyday and when she is mad at me, she is right.
- she is a marvelouse woman and very hard to be found.
- I love her so much and I must change my ways, friends and addictions, so that she may not abuse anymore
- I don't like when she is mad neither do I like seeing her mad every time I do something wrong.

She

- My mother supports her every time she brings a complain and it is because she is always right.
- What I hate is when she raises her voice in abuse of me.

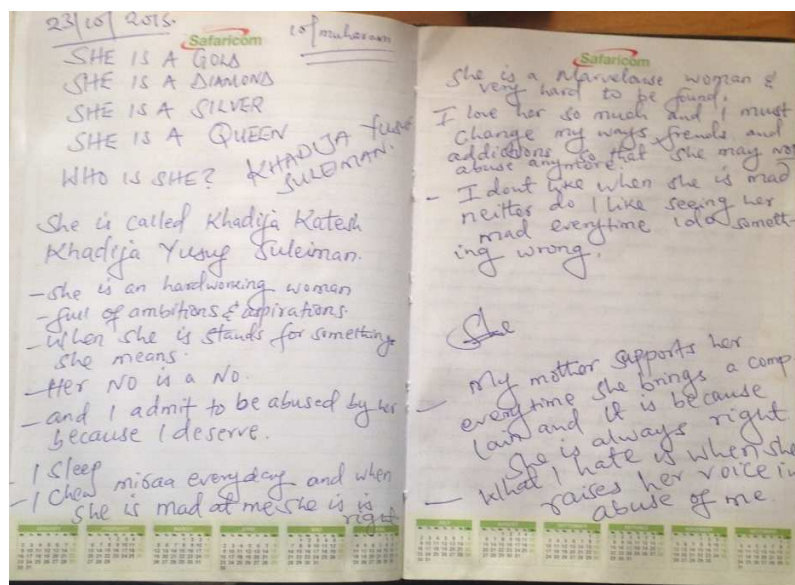


Figure 49 : Fac-similé du poème d'Ali "She is a gold, She is a diamond" du 23 octobre 2015. Source : JBL, février 2015.

Le faux journal intime d'Ali est un vecteur de communication indirecte avec sa femme. En laissant « traîner » ses affaires, il laisse à un objet le soin de jouer son propre rôle. Rôle exemplaire du mari aimant et repent, auquel paradoxalement il se dérobe...

Carnet de terrain 12 : “*She is a gold, she is a diamond*”. Février 2016.

Pour les veilleurs, l'espace domestique constitue un lieu ambivalent. C'est toujours, pour ainsi dire, un excès qui surgit d'entre les murs : *un trop*, ou un *trop peu* l'autre. Cette relation excessive est symptomatique de la condition des veilleurs : si l'expérience du « dedans » semble si fébrile, c'est sans doute parce que celle du « dehors », celle de l'activité, de la vie sociale, du travail au vu et au su de tous, n'est guère plus confortable. La condition des veilleurs – askaris comme *youthgroups* – est celle d'une activité quotidienne qui ne se justifie pas – ou qui peine à se justifier – comme œuvre. Aux yeux des habitants du *shoro*, aux yeux des mères, aux yeux des femmes, être membre d'un *youthgroup*, c'est être membre d'une organisation respectable – du moins, c'est ce qu'on voudrait leur faire croire ; dès lors, que signifient ces flâneries, ces séances de petits chevaux, ces soûleries de khat, en bref, ces vagabondages quotidiens ? De même : aux yeux de ceux restés au village, être askari, c'est « faire de l'argent » ; dès lors, comment se fait-il que cela ne rapporte rien ? Cette absence d'œuvre se cristallise dans les relations d'altérité mises en scène au sein de l'espace domestique : pour celui qui ne ramène « rien du dehors » – ni argent, ni prestige – , quelle face, quel visage présenter à ceux du dedans ?

Au terme de ce panorama, que signifie « jouer son quotidien » pour les veilleurs ? Première précision d'importance : « jouer », c'est n'est pas simplement « se jouer » des contraintes par un ensemble de ruses, de bons tours, de tactiques et de petits détournements permettant d'adoucir sa condition. Cette lecture, probablement elle-même détournée des travaux de Michel de Certeau (1990), me semble trop optimiste dans le cas des veilleurs. Jouer au quotidien – et c'est là une évidence –, ce n'est pas simplement la perspective d'une série de micro-victoires, mais aussi, et peut-être surtout, celle de perdre encore davantage que sa mise. Prendre le risque de rentrer à pied de nuit pour économiser le coût des transports, « bluffer » son *landlord* en lui assurant qu'il sera bientôt payé, cacher ses gains à son entourage, quitter son poste de garde pour aller acheter un soda, nouer une relation d'amitié avec une aide domestique... n'y a-t-il pas, en définitive, beaucoup à perdre de ces petits arrangements ? De sorte qu'il me faut ajuster, au terme de cette réflexion, ma position initiale quant à la signification de ce jeu quotidien : dans certains cas, le jeu

n'est pas simplement un aménagement de l'incertitude : il est ce mécanisme sur le fil, d'un bout à l'autre tendu par l'espoir, qui rajoute de l'incertitude à l'incertitude.

## Conclusion du chapitre

Le quotidien des veilleurs fait l'objet d'un intense conditionnement. Celui-ci ne revêt pas les mêmes formes suivant que l'on est askari ou membre d'un *youthgroup*. Dans le cas du premier, ce conditionnement s'opère par un processus disciplinaire développé au cours de formations, ou tout au long de la carrière, par le contrôle régulier de la chaîne hiérarchique. Pour le second, il s'apparente davantage à une imprégnation diffuse, progressivement acquise par mimétisme vis-à-vis des pairs (« apprendre le métier », c'est imiter les autres, tout en se singularisant). Surtout, il laisse entrevoir des conséquences divergentes en termes de subjectivation : pour les askaris, il signifie « se résoudre à être interchangeable » ; pour les *youthgroups*, au contraire, il équivaut à « se rendre indispensable ». Ces divergences peuvent s'observer notamment dans la façon dont les corps sont tantôt *lissés*, tantôt *signés*. Elles transparaissent aussi à travers les différentes manières de réagir lors d'une intervention : de façon neutre pour les askaris, en mobilisant ses émotions pour les *youthgroups*.

Ce conditionnement, cependant, ne suffit pas à expliquer la conduite du quotidien des veilleurs. Malgré les contraintes qui pèsent sur les individus, la possibilité de *jouer* entre les lignes de sa condition demeure toujours ouverte. La notion de jeu, déployée selon ses trois dimensions – jeu ludique, jeu-latitude, jeu social ou théâtral – permet de fournir un canevas théorique général afin d'expliquer les différents mécanismes permettant : 1) de s'aménager une marge de manœuvre entre les différentes sphères de contraintes 2) d'appivoiser l'incertitude au quotidien. Cette notion semble pertinente à condition de ne pas la faire glisser sur une pente trop naïve. « Jouer » ne signifie pas simplement « détourner », « ruser », « combiner » et en fin de compte « gagner ». C'est aussi prendre le risque de miser et de rajouter de l'incertitude à l'incertitude.

La notion de jeu accuse néanmoins certaines limites, au propre comme au figuré. Rappelons la définition de Johan Huizinga, évoquée un peu plus haut : « Ce qui caractérise le plus essentiellement tout jeu véritable, c'est qu'à un moment donné, il cesse » (Huizinga 1951, 181).

La pertinence du jeu est compréhensible au regard d'un certain cadre temporel. Aussi est-il pertinent à l'échelle du quotidien, ou du presque-quotidien (quelques jours, quelques semaines). Le jeu permet d'aménager l'incertitude au jour-le-jour, à l'échelle du mois, de la semaine, de la durée d'un tournoi. C'est précisément parce qu'il conserve en lui l'*horizon d'une fin* qu'il devient acceptable. Je mise une petite somme, car j'espère raisonnablement gagner à la fin du jeu. Je m'arrange avec mon budget pour « joindre les deux bouts » : dans l'attente de mes prochains revenus (il y a donc bien, de l'autre côté, « un bout » à rejoindre). Je ruse, je combine, j'esquive, je détourne pour me défaire des problèmes courants : ici ou là il y a urgence, mais elle finira par passer.

Dans le chapitre suivant, je change d'échelle temporelle d'observation : du quotidien à la vie entière. Dans ce cas, le jeu ne fonctionne plus. Personne ne se représente sa vie comme un objet de martingale ou un assemblage d'esquives et de petites combines. C'est ce que j'essaie de signifier à travers l'évocation des « vies en attente ». À travers l'attente, l'incertitude prend une autre dimension, plus profondément angoissante. L'attente exprime une incertitude qui se prolonge au-delà des urgences quotidiennes, remettant en cause l'idée même d'une fin. Elle contraint l'individu à *s'installer* dans l'incertitude, en se demandant : « est-ce que finalement ma vie, ce n'est pas de rester ici, à Nairobi, à la porte d'une résidence ? de rester dans ce bidonville ? d'accepter la pérennisation de ma situation ? d'en tirer profit bon gré mal gré ? » ; « est-ce que finalement ma vie, ce n'est pas d'accueillir cette incertitude sans fin ? » Dès lors, il ne s'agit plus de ruser, de détourner, de combiner, mais à l'échelle d'une vie, de donner du sens à cette absence de dénouement.



## Chapitre VI. Vaincre la « Bête formidable de la monotonie<sup>165</sup> ». Logiques de l'attente et construction de la place

---

« Croyant, comme Max Weber, que l'homme est un animal pris dans les réseaux de significances qu'il a lui-même tissés [...] »

Clifford Geertz, « La Description dense ».

Peu à peu, les conditions des veilleurs, la conduite de leurs quotidiens, leurs contraintes et leurs latitudes deviennent plus nettes. Aussi est-ce le moment de prendre un peu de recul et de s'éloigner pour un temps de la simple activité sécuritaire. Qu'observe-t-on, en somme ? À Kilimani et Kileleshwa, des *security guards* se tiennent disponibles pour ouvrir et fermer des portes. À Buruburu, des *watchmen* comptent les jours de retard de leur paie. Sitôt un résident sorti de chez lui, ils s'avancent pour lui réclamer poliment les sommes dues. À Kibera, des jeunes, immobiles, mâchent des feuilles de *mugoka* dans une échoppe en faisant des projets sur la comète : devenir riches, célèbres, parcourir le vaste monde. Partout, des hommes et des femmes *attendent*. On attend bien sûr la menace, l'intrus, l'intervention. On attend de servir. On attend d'être payé. On attend d'être enfin embauché selon un contrat légal. On attend son tour au guichet de la NSSF<sup>166</sup> ou aux arrêts de *matatu*. On attend d'avoir du crédit pour appeler ses proches. On attend de rentrer chez soi, au village. D'entrevoir des jours meilleurs. De sortir du bidonville. De construire enfin sa maison et de planter son *shamba*. Partout, et à des échelles de temps différentes, on attend.

---

<sup>165</sup> “*the formidable beast of monotony*”, expression de Donald Francis Roy dans *Banana Time* (1959, 158).

<sup>166</sup> National Social Security Fund (déjà évoqué) : système de retraite kenyan. Pour cotiser, il faut être enregistré par son employeur, ce que certaines entreprises de sécurité privée « omettent » de faire. L'accès au guichet pour connaître le montant de ses cotisations est une expérience longue et éprouvante pour les askaris.

Et pourtant, il se passe autre chose. Ce chapitre part d'une hypothèse simple : que ce moment de l'attente n'est pas fondamentalement improductif. Autrement dit, qu'il ne signifie pas cette vacance teintée d'espoir ou d'anxiété entre une situation de fait et un évènement à venir. Ces vies urbaines que je m'efforce de saisir ne sont pas simplement des vies qui *se préparent* (... à l'avènement de tel ou tel échéance) mais, au sein même de l'attente, des vies qui *s'emparent* de leur condition. Quelque chose – restons-en à cette imprécision pour le moment –, quelque chose se creuse, s'épaissit, se tisse au fur et à mesure de l'attente. Le produit de cette forme productive de l'attente, je choisis de l'appeler « une place » ("*place*"), en me limitant, pour l'heure, à la définition simple qu'en donne Tim Cresswell : la combinaison d'une matérialité, d'une signification et d'une pratique d'un lieu ("*a combination of materiality, meaning, and practice*", 2009, 167).

Le premier mouvement de ce chapitre, s'inscrivant dans le champ renouvelé des études de l'attente et de l'incertitude, s'attache à décrire de manière inductive ce qui peu à peu se tisse lors de l'expérience quotidienne de l'attente des veilleurs : des pratiques associées à la configuration d'un espace matériel, et en parallèle, l'élaboration d'un certain nombre d'imaginaires.

À partir de ces observations, le deuxième mouvement tente d'affiner ce que signifie « se faire une place » lorsque l'on reste tout à la fois immobile et en situation d'incertitude dans un lieu donné. C'est bien le processus d'élaboration qui m'intéresse ici. S'agit-il, comme on pourrait le croire, d'une *accumulation*... d'expérience, de lien social, de légitimité ? Ou bien un processus d'un autre ordre qui consisterait, celui-ci, moins à accumuler, qu'à maîtriser différents registres de signes, à destination des autres, à destination de soi-même ?

## I. Ce qui dans les limbes se tisse

### A. L'attente comme phénomène productif

Longtemps, les sciences sociales se sont peu intéressées à l'attente. Et pour cause : celles-ci, concentrées sur les modalités de l'action individuelle et collective, ont logiquement délaissé un phénomène considéré tout à la fois comme fondamentalement inactif et improductif (Schweizer

2008 ; Auyero 2011). À dix ans d'intervalle (milieu des années 1970-milieu des années 1980), deux auteurs ouvrent de façon symétrique ce qui n'est encore qu'un champ disparate et isolé. Détail intéressant : l'un, Barry Schwartz (1974, 1975), pose les bases de la sociologie de l'attente observant les interactions de service au sein de la société nord-américaine (relations serveur/client ; médecin/patient ; guichetier/requérant) ; l'autre, Vincent Crapanzano (1985), analyse l'attente comme forme spirituelle et morale au sein de la société blanche en Afrique du Sud. Le premier tente de montrer qu'au sein d'un spectre social, la distribution des temps d'attente coïncide avec la distribution sociale du pouvoir. L'attente, pour Schwartz, est *stratifiée* : il existe des variations dans l'attente selon les individus, et cette variation reflète leurs positions sociales. Le second ne fonde pas sa réflexion sur les « petits », les subordonnés invités à faire la queue au guichet, mais au contraire, sur « ceux qui sont privilégiés par leur pouvoir et paradoxalement, au sein même de leurs privilèges, victimes ce pouvoir »<sup>167</sup> : les fermiers blancs sud-africains des années 1980, dans une société au seuil de la plus grande révolution de son histoire. Crapanzano identifie l'attente comme une forme de « paralysie intellectuelle et morale » (cité dans Scheper-Hughes 1995, 414), un état de désarroi de ces populations dominantes face à la marche en avant de l'abolition de l'apartheid :

*Waiting means to be oriented in time in a special way... It is a sort of holding action – a lingering. (In its extreme forms waiting can lead to paralysis.) The world in its immediacy slips away. It is de-realized. It is without élan, vitality, creative force. It is numb, muted, dead... [Waiting] is marked by contingency – the perhaps – and all the anxiety [and all the... powerlessness, helplessness, vulnerability, and infantile rage] that comes with the experience of contingency. [Waiting] is a passive activity. One can never actively seek the object of waiting... ultimately its arrival or nonarrival is beyond our control. (Crapanzano 1985, 44, insertions de Scheper-Hughes 1995, 414)*

Ces deux approches, l'une située au Nord (mais focalisée sur des dominés), l'autre au Sud (mais centrée sur des dominants), permettent de structurer la compréhension de l'attente selon deux pôles : d'une part, l'attente comme manifestation concrète d'une relation de pouvoir dominants-dominés ; d'autre part, l'attente comme forme singulière, intériorisée, de l'expérience

---

<sup>167</sup> “[This book] is about the discourse of people who are privileged by that power and, paradoxically, in their privilege victims of it”, 1985, p. xiii, ma traduction dans le texte.



du temps. Plus récemment, les travaux du sociologue Javier Auyero (2011, 2012) ont tenté de tisser un lien entre ces deux pôles, à partir de l'ethnographie des citoyens pauvres argentins aux guichets des différents services d'aide sociale (*welfare offices*). Comment, s'interroge-t-il, passe-t-on d'une situation objective d'attente à une attitude subjective de soumission ? Pour Auyero, – et c'est là une contribution majeure –, l'attente n'est pas simplement ce symptôme caractéristique d'une position dominée, mais un phénomène productif *en soi* : c'est à travers l'attente que les citoyens apprennent et intériorisent peu à peu la subordination sociale et politique – “*Habitual exposure to long delays moulds a particular submissive set of dispositions among the urban poor*” (2012, 9). Dans un registre littéraire, Patrick Chamoiseau illustre de façon fine ce caractère « amoindrissant » de l'attente. Il glisse ces mots dans la bouche de la narratrice de *Texaco* (1992), Marie-Sophie Laborieux, figure des « sans-voix » du grand bidonville de Fort-de-France : « Chacune de nos apparitions à un guichet quelconque soulignait notre inexistence » (p. 474).

Les travaux ethnographiques portant sur l'attente et l'incertitude ont récemment trouvé un souffle nouveau, notamment à partir de terrains situés dans le Global South. En introduction de leur ouvrage *Ethnographies of Uncertainty in Africa* (2015), Elizabeth Cooper et David Pratten partent de ce constat : “*Uncertainty has become a dominant trope, an “inevitable force”, in the subjective experience of life in contemporary African societies*” (p. 1). Et de fait, la situation d'incertitude – et sa disposition corrélée pour l'individu, l'attente – constituent un filament puissant permettant de relier du point de vue du sens une très grande diversité d'expériences de vie en Afrique. Sophie Oldfield et Saskia Greyling (2015) explorent par exemple, dans le cas des villes sud-africaines, l'attente comme mode banal et quotidien d'interaction entre les citoyens pauvres et l'État. En Afrique du Sud, les populations résidant dans les quartiers d'habitat spontané, les interstices ou des logements dégradés surpeuplés, vivent dans l'attente d'un logement de la part de l'État-Providence – une situation érigée comme condition de vie intergénérationnelle. Adeline Masquelier (2013) porte son regard sur des groupes de jeunes qui attendent non pas un logement, mais du travail : les *fadas*, au Niger, déjà évoqués. En observant ces jeunes “*with excess time on their hands*” (p. 471), postés aux coins des rues, elle s'interroge non pas simplement sur ce qui, à travers l'attente, semble se perdre définitivement, mais sur les formes de production que celle-ci implique : l'élaboration de rituels (préparer le thé), d'une identité collective (à travers le choix d'un nom), la matérialisation d'une place commune. D'autres travaux pourraient être évoqués. Caroline Bledsoe (2002), par exemple, décrit le quotidien de femmes gambiennes qui – de manière

très contre-intuitive pour l'observatrice occidentale – ont recours aux méthodes contraceptives pour favoriser leurs grossesses, une façon de gérer leur parcours de vie avant l'incertitude du vieillissement. Susan Reynolds Whyte et Godfrey Etyang Siu (2015) insistent quant à eux, à partir du cas ougandais, sur l'entretien de relations interpersonnelles comme moyen de minimiser l'incertitude de la maladie (HIV/Sida). Ces ethnographies de la gestion de l'attente et de l'incertitude – notamment celles concernant les jeunes – dépassent largement le contexte africain et font écho à d'autres travaux situés au Moyen-Orient (Dhillon et Yousef 2009 ; Khosravi 2017) ou en Inde (Jeffrey 2010). Bien que décrivant des quotidiens très différents, l'ensemble de ces analyses concourent à formuler un nouveau paradigme : l'attente ne doit plus simplement être examinée comme une forme de paralysie morale qui désespère et diminue les individus – un état « dans les limbes du social », pour reprendre une expression d'Adeline Masquelier (2013, 475) – mais comme une période d'introspection, d'affirmation de soi et du collectif, où se tissent tout à la fois des pratiques élaborées et des imaginaires singuliers. En bref, l'attente est fondamentalement un phénomène productif (Cooper et Pratten 2015).

C'est en résonance avec ces travaux récents que je formule, à mon tour, l'hypothèse d'une *forme productive de l'attente*. L'attente des veilleurs de Nairobi présente cependant certaines singularités. D'une part, pour nombre de veilleurs, elle ne se situe pas sur le simple plan du quotidien : à savoir, la posture qui consiste à attendre sur le seuil d'une base ou d'une porte de résidence. L'attente quotidienne (*waiting*) se conjugue à une condition plus large, plus englobante, qui correspond à un âge de la vie : le "*waithood*" (Dhillon et Yousef 2009). Le *waithood* signifie cette période d'adolescence prolongée, caractérisée par la stagnation, l'ennui et la dépendance, vécue par les jeunes sans emploi ou en attente d'un emploi. Ce *waithood* est une condition du ni-ni : ni l'adolescence, puisque cette période, du point de vue de l'âge, semble être définitivement révolue, ni tout à fait l'âge adulte, puisque l'individu n'est pas en mesure d'assurer lui-même son autonomie. Bien sûr, le *waithood* ne concerne pas tous les veilleurs : certains, au sein de mon corpus, sont des hommes et des femmes de quarante ou de cinquante ans et qui ne s'inscrivent plus dans cette condition particulière. Pour les autres, en revanche, – la majorité –, il faut toujours avoir à l'esprit ce passage de l'un à l'autre, du *waiting* au *waithood* et inversement : au quotidien, la posture très concrète qui consiste à attendre fait écho, et de façon souvent douloureuse, à une condition plus générale de stagnation entre deux âges de la vie.

Seconde singularité, l'attente des veilleurs n'est pas simplement une situation de fait, mais une activité liée à un statut. Les askaris aux portes des résidences sont rémunérés pour attendre. C'est, pour ainsi dire, leur métier que d'attendre convenablement : avec vigilance, courtoisie, un certain sens du sérieux et de la disponibilité. Quant aux *youthgroups*, s'ils ne s'inscrivent pas au sein d'une activité salariée, ils tirent cependant leur statut et leur légitimité de cette attente sécuritaire : tenir son poste à un endroit précis et devenir les yeux et les oreilles de la communauté. Dans les deux cas, l'activité de veille sécuritaire légitime l'attente. De sorte que ce qui s'élabore au cours de l'attente, – je pense notamment à l'ensemble des pratiques opportunistes liées à la présence à tel ou tel endroit : petits commerces, racket organisé, services rémunérés, en bref, toute une *poly-activité de l'attente* – ne peut jamais tout à fait s'autonomiser de cette activité de veille sécuritaire ; celle-ci doit rester *a minima* en toile de fond.

## B. En attendant, le développement d'une poly-activité opportuniste ?

Pour les veilleurs, « être en attente » au sein d'un lieu fixe permet l'élaboration d'un certain nombre de pratiques, et notamment des pratiques lucratives. Ce détournement de la vie quotidienne ne signifie pas simplement « jouer avec son quotidien », comme évoqué au chapitre précédent. Cette fois, le détournement est de taille : non plus s'aménager une mince latitude entre différentes sphères de contraintes, mais parvenir à transformer en profondeur, parfois collectivement, la légitimité de son quotidien, au point de mettre en périphérie l'activité de veille sécuritaire. Mettre en périphérie, soit, mais ne pas faire disparaître : à défaut la légitimité est perdue et le détournement ne prend pas.

### 1. Trois formes productives de l'attente

Commençons par trois récits. Chacun concerne un *youthgroup* différent – le Labour, les 12 Disciples, les Gogo Boyz –, tous jouissant d'une certaine notoriété à Kibera.

a) *Des gribouillis sur un papier de chewing-gum*

Le Labour Youthgroup, situé dans le quartier de D.C. Ground, à l'entrée nord-est de Kibera, s'est formé au sortir des violences post-électorales de 2007-2008. Avant d'être enregistré en tant que CBO (Community Based Organization) auprès du *chief* de Makina ward en mai 2008, le groupe se réduit à une vingtaine de jeunes de Makina, majoritairement issus la communauté nubienne et « traînant » (*idling*) aux alentours de Kibera Drive, l'axe principale d'entrée dans le bidonville. Les violences post-électorales constituent une sorte de moment-acmé de la visibilité et de la légitimité du groupe. Pendant les semaines de chaos qui succèdent au scrutin, ces « enfants du village » s'imposent progressivement comme les pacificateurs de l'entrée du bidonville. Ils protègent notamment les *matatus* des jets de pierre, établissant un périmètre de sécurité et éloignant, par intimidation, les groupes de manifestants. Ce service rendu a bien sûr un coût, dont les gérants de *matatus* doivent s'acquitter s'ils souhaitent conserver leurs lignes au sein du bidonville. Par la suite, les violences ont cessé et les jeunes pacificateurs sont restés. Dans le cadre d'une politique locale de contrôle des groupes de jeunes, le *chief* de Makina, en plus de leur accorder un statut administratif, les autorise à aménager des installations sur le bord de la route : un *car-wash*, un clapier à lapin, une cabane à tourterelles, un *video-hall* et une cantine. Ambivalence de cette main tendue : d'une part, elle accorde au groupe une légitimité institutionnelle, d'autre part, elle permet, littéralement, de les fixer pour mieux les avoir à l'œil. Et assurément, cet œil n'est pas loin : de l'autre côté de la route, précisément où se situent les bureaux du *chief* et un poste avancé de police (D.C. Camp). Depuis ce moment fondateur, le Labour Youthgroup – qui s'est trouvé un nom de “*good boys*” – profite de son emplacement stratégique pour s'investir dans une constellation d'activités diverses : cirage de chaussure, distribution d'eau, gestion des douches collectives, vente de *porridge*, etc. Au fil du temps, certaines activités connaissent un essor, d'autres tombent en désuétude (les lapins). Leur principale source de revenu, cependant, demeure la collecte du droit de passage. En échange d'un hypothétique service de protection, le Labour réclame un droit de passage journalier pour chaque *matatu* entrant ou sortant du bidonville. Cette pratique à la limite du racket est extrêmement bien organisée : des tarifs sont institués en fonction de la taille des *matatus*, les membres du groupe se relaient pour interpellier les

*conductors*<sup>168</sup> des véhicules (voir Figure 50 ci-dessous), tandis que les plus jeunes courent après les mauvais payeurs. Un des membres du groupe, généralement parmi les plus âgés, note chaque jour au revers d'un papier de chewing-gum les plaques d'immatriculation des véhicules en règle (voir Figure 51 ci-dessous). Cette pratique discrète – pourtant connue de la police – permet de conserver, du moins en apparence, un semblant de secret.



Figure 50 : Un membre du Labour Youthgroup prélevant le droit de passage auprès d'un *conductor* de matatu. Au premier plan, deux autres membres guettent les véhicules qui n'ont pas encore payés. Source : JBL, février 2017.

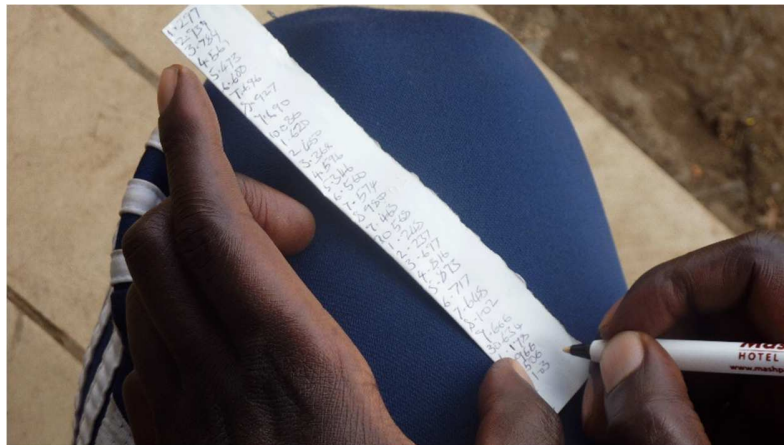


Figure 51 : Un membre du Labour Youthgroup prend la pose avec la comptabilité des véhicules en règle, au revers d'un papier à chewing-gum. Source : JBL, février 2017.

---

<sup>168</sup> L'équipage d'un *matatu* est composée d'un *driver*, qui conduit le véhicule, et d'un *conductor*, son assistant, en charge de la montée et descente des passagers et de la collecte de l'argent.

Cette activité, il faut le dire, n'a plus grand-chose à voir de près ou de loin avec l'activité de veille sécuritaire. Pourtant, c'est par elle que se justifie la légitimité du Labour : c'est bien au nom d'un service de protection, et à la lumière d'un évènement traumatique passé, que l'activité de péage se rend acceptable aux yeux des gérants de *matatus*, de la communauté et de la police. Attention, cependant : « acceptable » ne signifie pas que quiconque soit dupe de ce simulacre de transaction (protection en échange du droit de passage) ; simplement, c'est par l'argument d'une veille sécuritaire que se formalise un jeu local de forces en présence. Les jeunes du quartier sont sous contrôle et cessent d'être oisifs : pour la police, pour la communauté, cela ne vaut-il pas le prix d'un petit aveuglement ? Quant aux gérants de *matatus*, ils n'ont simplement pas le choix : c'est à prendre ou à laisser – et le coût du péage rentre progressivement dans le budget de la compagnie<sup>169</sup>.

*b) Band of Brothers : les 12 Disciples*

En réalité, ils sont davantage : autour d'une cinquantaine, selon Bangkok, *chairman* des 12 Disciples qui, dans une autre vie, s'appelaient les 12 Brothers. C'est peu dire que les 12 Brothers forment l'archétype du gang mythique à Kibera, et plus spécifiquement à Katwekera, le village dont proviennent la majorité de ses membres. Entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, les 12 Brothers se rassemblent autour de la figure quasi-mythologique de Bangkok : un individu géant, massif, à l'œil droit crevé, toujours revêtu d'un pantalon de treillis et portant des lunettes de soleil. Les Brothers se font connaître au fur et à mesure de leurs opérations massives de cambriolage (*housebreaks*) dans les autres villages de Kibera : Karanja, Laini Saba, Mashimoni. Il est très probable, cependant, que cette notoriété ait été construite après-coup et que celle-ci repose en partie sur la confusion entretenue à dessein avec un autre groupe, les 42 Brothers. Entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, le groupe se fait discret à la suite d'une opération de police sanglante (2 morts). Pendant sept ans, personne n'entend plus parler des 12 Brothers. Ce ne sont pas les Brothers, mais les 12 Disciples qui réapparaissent en 2006. Aux yeux du *chief* local, Bangkok apparaît alors comme une figure-ressource, prestigieuse et assagie, permettant d'asseoir une autorité sur les jeunes de Katwekera. L'intéressé dispose d'un important réseau, à l'intérieur comme à l'extérieur du bidonville. Il commence à organiser des *slum tours*

---

<sup>169</sup> Source : carnet de terrain mars 2015, février 2016 et février 2017.

pour les étudiants d'une « école turque de Karen »<sup>170</sup>, puis noue des contacts avec des entreprises locales de production de cinéma: Born Touch, Bluesky, Hot Sun Foundation. Les 12 Disciples proposent alors, de manière encore artisanale, des services de sécurisation des sites de tournage.

En 2014, cette petite entreprise prend une autre ampleur, lorsque Bangkok parvient à nouer un partenariat avec l'ONG Human Needs Project<sup>171</sup>, fondée par une philanthrope danoise. Cette ONG a fait construire un grand bâtiment (voir Figure 52 ci-dessous) à Kamukunji, une place bordant Katwekera. Les installations sont flambant neuves : douches collectives, laverie, salles informatiques équipées du wi-fi, locaux associatifs, petit café (avec *macchiato* et *donuts*), et... le bureau de Bangkok. Sous couvert d'une participation au projet de l'ONG, gérée à distance depuis l'étranger, Bangkok et ses hommes ont littéralement pris possession des lieux : les locaux d'Human Needs Project sont désormais, de façon implicite, le quartier général des 12 Disciples. C'est au sein de ce QG confortable que Bangkok accueille des clients prestigieux : des équipes de tournage des chaînes kenyanes, de la BBC ou plus récemment de France Télévisions, désireuses de venir tourner dans le « dark Kibera » – ce labyrinthe nouveau de ruelles, pentues, glissantes, enserrées de cahutes de tôles, situé de l'autre côté de la voie de chemin de fer.



Figure 52 : Vue du bâtiment Human Needs Project, QG des 12 Disciples, depuis Katwekera, de l'autre côté de la voie ferrée. Source : JBL, mai 2015.

---

<sup>170</sup> Entretien du 4 mars 2015. Il pourrait s'agir, sans certitude, de la Light International School à Nairobi, un établissement prétendument financé par la confrérie Gülen.

<sup>171</sup> <http://www.humanneedsproject.org/> ; consulté le 12 juillet 2018.

En quoi consiste concrètement le travail des 12 Disciples ? À attendre, ou plus précisément, à *déplacer leur attente*, de ce lieu-ci vers ce lieu-là. Lorsque Bangkok ne les mobilisent pas pour un projet, on les trouve assis sur des bancs en bois, à proximité du bâtiment d'Human Needs Project. Une dizaine, parfois une vingtaine de jeunes de Katwekera « tiennent » les lieux par leur simple posture d'attente : moyen de signifier au visiteur qu'il se trouve bien, ici même, et malgré les apparences, chez Bangkok et ses *boys*. Puis vient le "*job*" : Bangkok décroche un contrat et mobilise ses troupes. Les 12 Disciples se font soudain plus nombreux. Il s'agit de sécuriser ici un site de tournage, là un mariage, là-bas un *rally* politique local. Les *boys* viennent à 10, à 15, parfois à 40 en fonction de la taille de l'évènement. Ils s'asseyent à proximité des tentes, se postent le dos collé au mur, se juchent en haut d'une citerne. Lors des *slum tours* – une visite touristique de Katwekera, autre spécialité de Bangkok – ils déambulent mollement à une distance raisonnable du groupe. Et puis c'est tout. Quelques rares lieutenants de Bangkok s'activent davantage, notamment en maintenant une liaison talkie-walkie avec le chef. Mais pour la plupart des Disciples, la nature du métier, il faut le dire, consiste à *déplacer ici ou là leur attente* – rigoureusement, collectivement, et de façon intimidante<sup>172</sup>.

c) *Bienvenue à Gogo Land*

Au milieu des années 1990, six membres sont à l'origine du gang Gogo Boyz : Talib, Mohammed, Abulaid, John, Hassan et Moreno. Talib, leur chef, reconverti membre du *youthgroup* du même nom, évoque avec fierté les "*difficult crimes*" commis à l'époque dans le secteur de Darajani, malgré leur petit nombre et un cruel manque d'organisation. Entre la toute fin des années 1990 et le début des années 2000 – la chronologie est peu précise – le gang subit une série d'expériences traumatiques : la mort de Mohammed et de Hassan et l'arrestation de Moreno. C'est aussi à cette époque qu'un certain modèle économique s'essouffle : les Gogo, occasionnellement recrutés par des hommes politiques locaux pour « frapper des gens » (*beating people*) lors des

---

<sup>172</sup> Sources : entretien avec Bangkok, le 4 mars 2015 ; entretien avec Gitari Githendu le 13 février 2015 ; entretien avec Richard Kepchog le 3 mars 2015.



meetings politiques, subissent désormais la concurrence d'une myriade d'autres petits groupes, prêts à offrir leurs services<sup>173</sup>.

C'est en 2002 que le groupe commence sa reconversion, en adoptant le nom de "Youth Reform Self Help Group". L'attente, dans ce cas, transparaît aussi dans le nom : il faut observer une période de réserve sous un nom transitoire, afin que la réputation du groupe puisse se reconstruire de façon sereine. À cette époque, le groupe se compose de 45 jeunes, recrutés par les membres fondateurs afin d'ouvrir des toilettes publiques grâce à l'aide d'une ONG danoise. Suite à cette première expérience, le groupe se spécialise dans la vidange des fosses septiques, une activité, précise Talib, jugée dégradante et mal vécue par un certain nombre de jeunes. À partir de 2006, le *youthgroup* prend de l'envergure. En réinvestissant le nom de "Gogo Boyz", d'abord – jouant sur la signification de "Gogo", un « matériau de construction » en sheng, pour signifier leur identité de « bâtisseurs » – ; puis en fondant un club de football éponyme à destination des jeunes du quartier ; en organisant, enfin des séminaires pour la paix intercommunautaire en partenariat avec une école de Makina. Le vrai tournant, cependant, se situe lors des violences postélectorales de 2007-2008. Tandis que le chaos règne dans les ruelles de Kibera, les Gogo sanctuarisent le périmètre de Darajani, à Mashimoni, et offrent le refuge à plus de 500 personnes, issues de tous les villages de Kibera. L'histoire est belle : les Gogo deviennent les protecteurs de toutes les communautés et parviennent même à établir un partenariat avec la chaîne de grande distribution Nakumatt – par l'entremise, selon Talib, de l'ambassade de France – afin d'obtenir des bons d'alimentation d'une valeur unitaire de 200 KES pour nourrir les déplacés.

C'est à partir de cette épisode marquant que se met progressivement en place la "holding" Gogo Boyz. En 2008, le *youthgroup* participe à une réunion à propos de la sécurité au camp de l'Administration Police de D.C. Ground en présence de l'OCPD (Officer Commanding a Police Division), au cours duquel il se fait reconnaître comme partenaire officiel de la *community policing* de Kibera. La même année, l'équipe de football passe en troisième division nationale et contribue à augmenter la visibilité du groupe. Par la suite, les Gogo capitalisent sur leur image de « bâtisseurs de paix » pour se présenter comme des interlocuteurs crédibles auprès des différentes ONG.

---

<sup>173</sup> Pratique qui consiste, pour un homme politique, à donner une enveloppe à un individu ou un groupe restreint, afin que celui-ci « lève » une bande de casseurs. L'enveloppe reste la même : seulement, les groupes levés grossissent, et la part de chacun devient moins avantageuse.

Parallèlement, ils développent un réel savoir-faire de l'attente vis-à-vis des procédures bureaucratiques lourdes dans le cadre des montages de projets : lente constitution d'un réseau, participation à des appels à projets, recherche de lettres de recommandation, présence aux réunions, disponibilités pour des visites réitérées des locaux, organisation de visites de Kibera pour les membres des ONG, présentation de différents certificats administratifs. Être choisi par telle ou telle ONG, dans ce cas, signifie se rendre visible et disponible. Les bénéficiaires ne tardent pas à arriver. Entre 2008 et 2015, selon une chronologie confuse, plusieurs partenariats voient le jour :

- L'ONG kenyane Amref Health Kenya<sup>174</sup>, l'ONG britannique Alavida et l'ONG suédoise Diakonia co-financent l'installation de trois citernes à eau sur la base des Gogo, dans le cadre d'un programme pérenne d'accès à l'eau et aux services d'hygiène de base (dont l'Amref est le porteur principal). La proximité immédiate du Kibera Community Health Centre de l'Amref, situé dans le village voisin de Laini Saba, est un élément possible d'explication pour comprendre pourquoi les Gogo ont bénéficié de façon privilégiée de ce programme.
- L'ONG luxembourgeoise Initiative for Community Development finance la rénovation des toilettes et des douches tenues par les Gogo.
- L'Université de Nairobi finance une grande serre pour développer l'agriculture urbaine (tomates et *sukuma*<sup>175</sup>), dans le cadre d'un programme de recherche-action.
- Un partenariat est créé avec Almarai, le géant du lait en Arabie saoudite. Le contact est établi par l'intermédiaire d'une *mama* de Makina, recruteuse pour Almarai à Kibera<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Fondée en 1957, l'ONG Amref Health Africa, aussi appelée Amref Flying Doctors, est à l'origine une ONG kenyane spécialisée dans la prise en charge sanitaire des communautés isolées, notamment par moyens aériens. Entre les années 1970 et 1990, elle diversifie progressivement ses activités : dispensaires ambulants, campagnes de vaccination, hôpitaux dans les quartiers pauvres, amélioration de l'accès à l'eau. Elle est aujourd'hui la première ONG de santé publique africaine en Afrique, présente dans 35 pays africains. A Kibera, elle dispose notamment d'un hôpital et d'un centre médical. Source : <https://amref.org/>, consulté le 8 septembre 2018.

<sup>175</sup> Sukuma : sorte de chou vert, une fois haché ayant une apparence d'épinard, produit de base de l'alimentation au Kenya.

<sup>176</sup> En effet, certaines grandes entreprises des pays du Golfe ont essaimé des agences de recrutement en centre-ville de Nairobi. Celles-ci payent des intermédiaires locaux (le plus souvent des femmes ou d'anciens travailleurs) pour établir un contact de proximité avec de potentiels travailleurs issus des quartiers pauvres. Lorsqu'ils sont intéressés, ceux-ci sont redirigés vers les agences, qui leur facilitent les formalités administratives (voir Lanne 2017).

Certains membres des Gogo sont embauchés pour travailler au sein de l'entreprise laitière en Arabie saoudite, pour des durées comprises entre un et deux ans. Parallèlement, la fondation Almarai finance des chaises et des tentes, que les Gogo Boyz louent à l'occasion de mariages.

- L'ambassade d'Arabie saoudite donne trois *mkokotonis* (charriots de transport tirés à la force humaine) afin de transporter l'eau des citernes. La diplomatie saoudienne, de concert avec les grandes entreprises du royaume, joue une partition à double versant : d'une part investir dans l'humanitaire, d'autre part établir un contact de proximité avec les foyers de travailleurs migrants potentiels (voir note ci-dessus). Dans ce cas précis, le don des *mkokotonis* a été facilité par Jawal, un membre des Gogos ancien chauffeur à l'ambassade d'Arabie saoudite. De manière générale, les contacts rapprochés des Gogos avec les pays arabo-musulmans du Golfe s'expliquent notamment par la solidarité musulmane vis-à-vis de la communauté nubienne de Kibera, dont la plupart des Gogos sont issus.

En dehors des quelques événements organisés – tournois de football, meetings pour la paix – le quotidien des Gogos consiste à attendre sur le seuil de leur base, à proximité de Darajani. Seulement, cette attente est particulière : à la fois rentière et au service d'une mise en visibilité du groupe. Rentière, d'abord, puisque les Gogo tirent la plupart de leurs revenus de la location de leurs équipements : la distribution d'eau, les parcelles au sein de la serre, l'utilisation des douches et des toilettes collectives, les tentes et les chaises, les *mkokotonis* utilisés par d'autres *youthgroups*. Les Gogo se tiennent présents pour littéralement « tenir le robinet » : ouvrir et fermer l'arrivée d'eau entre les clients ou prélever les sommes dues à la sortie des douches collectives. Une attente visible, ensuite, puisque la stratégie des Gogo consiste à accroître la visibilité du *youthgroup*, auprès de différents publics : la communauté, les autorités policières et administratives et le monde des ONG. Cette mise en visibilité s'opère moins par la présence des hommes que celles des objets ou des traces matérielles. Ainsi, le logo de l'équipe de football Gogo Boyz est peint sur différents murs du bidonville. Les *mkokotonis*, dont le nombre est passé de 3 à 27, sont estampillés « Gogo Boyz », ou selon des appellations humoristiques (Trump, Dark Vador, etc.), une marque de fabrique du groupe (voir Figure 53, Figure 54 et Figure 55 ci-dessous). Preuve de l'intérêt porté à cette visibilité, en 2015, les Gogo Boyz ont recours à leurs frais aux services

d'un embouteilleur de Limuru afin de produire des bouteilles d'eau « Gogo Boys ». Le premier stock, vendu sans profit, s'est rapidement écoulé et le projet est resté sans suite. Dernier exemple en date, la création d'un Certificate of Recognition (... pour la contribution au développement du football à Kibera), que le *youthgroup* attribue, lors des tournois organisés, aux différents clubs amateurs de Kibera. Progressivement, le « label » Gogo Boyz circule, s'étend, gagne en visibilité et en authenticité, et finit par consacrer le groupe.



Figure 53 : Le logo du club de football des Gogo Boyz sur un mur de Kibera. JBL, mars 2015.



Figure 54 : Un *mkokotoni* Gogo Boyz, Mashimoni. JBL, 2016.



Figure 55 : Un *mkokotoni* Donald Trump (Gogo Boyz). JBL, février 2017.

d) *Stratégie de lieu, stratégie de niche, stratégie de marque*

L'entreprise des jeunes du Labour, des 12 Disciples et des Gogo Boyz illustrent chacune de façon singulière la possibilité d'une forme productive de l'attente. Ces trois entreprises partagent un socle commun : le développement calculé, progressif, d'une poly-activité lucrative liée à une situation d'attente. Tour à tour cependant, chacune se distingue sur un certain nombre de points.

Tandis que le Labour et les Gogo se caractérisent par une stratégie collective, impliquant au moins un « noyau dur » au sein du groupe, la trajectoire des 12 Disciples semble davantage être liée au destin d'un seul homme. Au sein des 12 Disciples – un nom évocateur, pour l'entourage d'un personnage mythique –, c'est bien Bangkok qui fait bénéficier les autres membres de son large réseau de connaissances, c'est lui qui décroche les contrats, mobilise ses troupes, décide de telle ou telle opération, entretient des relations avec le *chief* de Saragombe ward. C'est par lui, en quelque sorte, que se transforme une présence collective et inactive – attendre ici ou là – en activité lucrative et spécialisée (sécuriser un plateau de tournage).

L'entreprise des 12 Disciples et celle des Gogo Boyz partagent une caractéristique commune : une évolution rapide de leurs activités vers davantage de professionnalisme. En ce qui concerne les Gogo Boyz, j'ai pu mesurer cette évolution à mes dépens. En mars 2015, lors de mon premier terrain, je rends visite pour la première fois aux Gogo Boyz, à Mashmoni. On m'introduit alors immédiatement auprès de Talib Hassan, le *chairman* du groupe, qui m'accorde un long entretien. Je ne reviens rendre visite au groupe que deux ans après : en février 2017. Les règles ont alors changé : je me présente à la porte de la base, je demande à parler à Talib Hassan, une demande à laquelle on m'oppose un refus poli : ce n'est pas au *Chairman*, me dit-on, de répondre aux questions des journalistes, mais à l'*Organizing Secretary*. C'est donc Muhammad qui m'invite à prendre place dans une petite pièce, pour me délivrer un discours standardisé d'une vingtaine de minutes à propos des différents partenariats établis par le *youthgroup*. Au sein du nouvel organigramme, Muhammad, *Organizing Secretary*, est exclusivement en charge de la communication de l'entreprise Gogo Boyz. Ce jeu de mimétisme du monde de l'entreprise, Bangkok et ses 12 Disciples s'en emparent également, notamment en ce qui concerne les procédures de recrutement des membres du groupe. Pour toute nouvelle recrue, Bangkok exige

désormais un certificat de bonne conduite délivré par le CID<sup>177</sup> – étrange retournement pour une bande de gangsters –, ainsi que deux lettres de recommandation. Dans les faits, ces formalités administratives n’ont quasiment jamais lieu ; et pour cause, Bangkok ne recrute pas selon un contrat de travail formel. Simplement, le fait même qu’il évoque ces garanties dénotent une volonté de normalisation de son activité selon un registre de référence particulier : celui de l’entreprise standardisée, bureaucratique et institutionnelle. L’activité du Labour Youthgroup, quant à elle, apparaît beaucoup plus artisanale : peu ou pas de logos, une comptabilité tenue sur le revers d’un papier de chewing-gum, une relative confusion en apparence dans la répartition des tâches (personne ne semble être responsable de rien). Cette singularité s’explique très probablement par la nécessité de rester discret – une condition au fondement même de la négociation de leur activité vis-à-vis de la police. Somme toute, la logique est compréhensible : si la police accepte de fermer les yeux, encore faut-il ne pas la forcer à les ouvrir, en multipliant les signes de visibilité.

Les trois *youthgroups* se distinguent enfin par la nature générale de leurs stratégies. Le Labour et les 12 Disciples développent des stratégies relativement proches, fondées sur le lieu comme ressource. La plus évidente est celle du Labour : suite à un évènement traumatique fondateur, ses membres sont parvenus à se construire une sorte d’indissociabilité vis-à-vis du lieu. Ils sont *en poste* à l’entrée de D.C. Ground : ce point de passage est leur territoire – tout à la fois sous leur contrôle et sous leur souveraineté fiscale. Celle de Bangkok et des 12 Disciples semble plus élaborée : à la mainmise sur un espace particulier, elle conjugue une stratégie de niche – celle consistant à s’ériger comme des interlocuteurs de référence vis-à-vis du monde du cinéma. Porte-parole exclusif du groupe, Bangkok maîtrise parfaitement deux registres de discours, l’un à destination de la communauté, l’autre à destination d’un public extérieur au bidonville. D’une part, il n’hésite pas à se présenter comme un « enfant du village » auprès des habitants de Katwekera ; une qualité importante dans un village majoritairement luo, à la fierté communautaire exacerbée. D’autre part, Bangkok fait preuve d’une parfaite connaissance des codes et des attendus formulés par les visiteurs occasionnels du bidonville – en l’occurrence, les professionnels du cinéma. Lui et ses hommes mettent au service de leur clientèle une compétence particulière, que Romain Lecour Grandmaison qualifie très justement de *mètis* : une somme « de connaissances pratiques, à la fois topographiques et sociales, qui leur permettent de se repérer sur un terrain accidenté et de s’adapter

---

<sup>177</sup> Criminal Investigations Department.

dans un environnement fluide. » (2016, 112)<sup>178</sup>. En d'autres termes, ce que les 12 Disciples ont à offrir, c'est bien une certaine *intelligence des lieux* : savoir prévenir les situations dangereuses, certes, mais aussi connaître les personnes-ressources, les endroits offrant des vues dégagées, les points de passage où il est possible de transporter du matériel, etc. La stratégie des Gogo est quant à elle moins territorialisée. Celle-ci se fonde sur la circulation de la visibilité du groupe, notamment à travers les objets : logos sur les murs, *mkokotonis* dans la circulation, bouteilles d'eau à leur effigie. Le moment fondateur des Gogo ne repose pas sur l'association figée d'un groupe à un territoire, mais au contraire – si l'on retient l'épisode marquant des réfugiés lors des violences de 2008 – sur l'accueil d'une population extérieure au sein même de leur territoire. En substance, la stratégie des Gogo repose sur la construction du lien comme marqueur de la paix : entre les villages, entre les communautés, entre les confessions. D'elle, on pourrait dire qu'il s'agit d'une stratégie de *marque*, à la fois au sens commercial du terme – celle des logos, de la visibilité de l'entreprise – et au sens d'une inscription diffuse, par petites touches, au sein d'un territoire plus vaste que le village.

Ces formes productives de l'attente partagent cependant un trait commun : toutes trois tirent leur légitimité, de près ou de loin, d'une activité sécuritaire. Celle des 12 Disciples est la plus explicitement revendiquée : Bangkok et ses hommes se prévalent d'une expertise sécuritaire à destination des professionnels du cinéma. Celle des Gogo Boyz a peu à peu changé de signification : les jeunes protecteurs se sont progressivement reconvertis en « bâtisseurs de paix ». Cette ambition extrêmement large permet d'ouvrir une palette infinie d'activités – dont certaines sont lucratives : promotion du dialogue intercommunautaire, relations privilégiées avec les ONG, participation aux projets de développement, organisation des mobilités de travail, etc. Quant à l'activité sécuritaire du Labour, celle-ci fonctionne sur un mode mythologique : un point focal obscurci dans les faits mais vivant dans le discours, à partir duquel se déploie une légitimité.

---

<sup>178</sup> Empruntant cette notion à Marcel Détiene et Jean-Pierre Vernant (1978), Romain Lecour Grandmaison la remobilise avec finesse dans un tout autre contexte, pour illustrer les savoir-faire vernaculaires des groupes d'auto-défense dans le Michoacán (Mexique).

## 2. La poly-activité des askaris

Les askaris développent eux aussi une poly-activité de l'attente. Celle-ci connaît plusieurs degrés d'organisation : de la petite poly-activité individuelle, généralement saisonnière et opportuniste, à la mise en place d'un système plus élaboré, établi de manière collective. Les activités de service proposées par les askaris se fondent principalement sur une ressource : la disponibilité immédiate d'une clientèle relativement aisée, largement consommatrice de petits services quotidiens (lavage de voiture, réparation de chaussures, vente de journaux, commissions). Conséquence logique de cette configuration, la réussite ou bien l'échec de telle ou telle activité de service dépend largement du niveau de tolérance accordé par les résidents.

### a) *Un exemple de poly-activité individuelle*

Lorsque je le rencontre en mai 2016, Joseph Thuo, *watchman* à Buruburu II, a 54 ans. Il me paraît en avoir 15 de plus. Au sein de son *court*, sa stratégie de diversification est typique d'une poly-activité individuelle de type saisonnière. Arrivé à Nairobi en 2000, exerçant au sein du *court* depuis 2001, John a progressivement développé une relation privilégiée avec le *chairman* du Court Committee qui lui a accordé un petit terrain entre deux habitations (voir photographie n° ci-dessous). Sur ce lopin de terre exigü – son *shamba* – Joseph cultive des épinards et du sukumawiki, dont il revend le surplus à quelques clients choisis de la résidence. La réparation de chaussures et le lavage de voitures viennent compléter ses revenus (voir Figure 56 et Figure 57 ci-dessous). L'activité de réparation de chaussures fluctue en fonction des saisons. Lors de la saison des pluies (mars-mai), les chaussures s'abîment plus rapidement et l'activité est au plus haut. Autre facteur à prendre en compte : avant les fêtes de Noël, le prix du matériel de réparation, acheté au marché de gros Gikomba, augmente sensiblement et l'activité devient peu rentable. Le lavage de voiture varie également selon un rythme saisonnier : en saison des pluies, les véhicules se salissent plus rapidement et les sollicitations augmentent. À cette saisonnalité de l'activité s'ajoute une temporalité mensuelle, rythmée par les revenus des résidents : en début de mois, le pouvoir d'achat de la clientèle est au plus haut et l'activité de Joseph enregistre un pic ; en fin de mois, faute d'essence, la voiture reste au garage, poussiéreuse jusqu'à la prochaine paie.





Figure 56 : Joseph (à g.) en train de réparer des chaussures, devant le *court*. JBL, mai 2016.



Figure 57 : Lavage de voiture au sein du *court*. JBL, mai 2016.

La poly-activité de Joseph repose sur une configuration ambiguë, symptomatique de sa condition de veilleur. Celle-ci transparaît notamment au cours du bref extrait d'entretien ci-dessous. À ce moment précis de la conversation, nous évoquons ensemble sa rémunération en échange des services rendus :

[JBL:] *Do you have a fixed price for each time you wash a car ?*

[Joseph:] *Normally it's 50 bobs, or even sometimes 100 shillings. But it can be 20 shillings.*

[JBL:] *So there is no fixed price ?*

[Joseph:] *No, no, never. People they give me as a gift. If they don't have money, they cannot help you.*

[JBL:] *Why ?*

[JBL:] *You know, it's the idea of the game. Because they know you are poor. You have to remain poor.*<sup>179</sup>

Cet extrait est très significatif de la nature de l'interaction en cours. Celle-ci se situe singulièrement sur le fil entre deux sphères de relations : la relation commerciale et la relation familiale. Relation commerciale, puisque John effectue bien un travail, pour lequel il est raisonnablement en droit d'attendre une rémunération. Relation familiale cependant, puisqu'il consent à exprimer cette interaction en termes de don/contre-don : "*people they give me as a gift*". En rentrant malgré lui dans cet échange de petits dons par lesquels les membres d'un même foyer s'obligent mutuellement, John pénètre au sein d'une économie de type familial. Assurément, cette économie-là n'admet pas de prix fixe : « je te rends un service, tu me rends un service ». À partir du cas des aides domestiques latines à Los Angeles, l'anthropologue Pierrette Hondagneu-Sotelo (2002) a très bien souligné cette rhétorique familiale, intériorisée par les *domestic workers* eux-mêmes, qui consiste à se voir désigné comme un membre à part entière du foyer. Cette assignation, fondamentalement ambiguë, concourt à brouiller la frontière entre travail payé et faveurs non-payées.

Dans cet extrait transparaît un second indice de l'interaction effectivement en train de se jouer, que John souligne dans sa dernière réplique : "*You know, it's the idea of the game. Because they know you are poor. You have to remain poor.*" Ce consentement à la pauvreté, très

---

<sup>179</sup> Entretien du 16 mai 2016.

explicitement formulé, relève d'un « sens commun » partagé entre le dominant et le dominé (Pinho 2015)<sup>180</sup> – en l'occurrence, le résident-client et son veilleur-serviteur : un socle commun de croyances, non remis en question, portant sur la « naturalité » de l'inégalité des positions de chacun (“*taken-for-granted asymmetries of daily life*”, p. 104). Dit plus simplement, chacun doit connaître sa place : “*it's the idea of the game*”. Étrange obscurcissement de ce jeu social qui, lorsqu'il est consenti, invite les protagonistes à inverser les causes et les conséquences de leur propre condition : non plus « je ne suis pas beaucoup payé, donc je suis pauvre », mais « je suis pauvre, c'est pourquoi on ne doit pas beaucoup me payer ». Il n'est pas sans rappeler les mots du poète Oscar :

*They think I am illiterate and knows nothing*  
*They think that I don't need to be paid well*  
*They think that I belong to poverty and not to got rich*  
*They think that I don't have right to own anything good.*  
*They think that I don't need to be trusted and think that I can steal from them.*

b) *Se faire passer pour un autre.*

Chez les askaris, la poly-activité de l'attente s'élabore aussi de manière collective. Le « jeu en équipe », pour reprendre une expression d'Erving Goffman (1973), offre deux avantages : d'une part, la mise en commun d'une clientèle, d'autre part, la possibilité de contourner les éventuelles interdictions formulées par les résidents.

Une situation observée à Buruburu en avril 2016 me paraît ici particulièrement intéressante, en ceci qu'elle permet – et c'est là une occasion peu commune – de tenir ensemble deux mondes de terrain : le monde des *security guards*, et celui des *watchmen*. La scène commence tandis que je discute avec Georges Aru, *watchman* au sein d'un *court* de Buru II, sur le seuil de sa guérite. À un moment donné de la conversation surgit Clifford Maruwe, provenant du *court* voisin Lomilio<sup>181</sup>. Clifford est *security guard*, employé par une entreprise formelle, une situation peu

---

<sup>180</sup> Patricia de Santana Pinho reprend ici la notion gramscienne de « sens commun » pour l'appliquer aux relations de domination résidents/travailleurs domestiques : “*the arena of general belief and uncritical thoughts of a given society*” (2015, 104)

<sup>181</sup> Les noms de lieux ont été remplacés par d'autres noms de *court*, pour préserver l'anonymat des protagonistes. Pour la même raison, je ne nomme pas ici l'entreprise de Clifford.

courante à Buru où la majorité des askaris sont embauchés soit par des micro-entreprises locales, soit directement par les résidents du *court*. À la différence notable de Georges, il porte un uniforme complet : *boots*, casquette, pantalon de treillis et chemise siglée du logo de son entreprise. La scène est très courte : Clifford interpelle Georges, s’approche, et lui fait signe de venir au plus vite. Je n’obtiendrai l’explication de ce qui vient de se passer que le surlendemain, cette fois de la bouche de Clifford.

Clifford a 25 ans et travaille à Lomilio Court depuis deux ans. De fait, deux ans auparavant, le Court Committee de Lomilio a décidé de rompre son contrat avec une micro-société de sécurité privée, à la suite de plaintes répétées des résidents à propos de la qualité du service. L’un des principaux motifs de reproche concernait alors la distraction des askaris (“*not focused on their job*”), se livrant à toute une série d’activités éloignées de leur mission de surveillance : couper l’herbe, vendre des journaux, laver des voitures, etc. En conséquence, les résidents de Lomilio se sont alloués les services d’une entreprise plus grande et présentant davantage de garanties, notamment concernant les procédures de surveillance de ses agents. Cette hausse de standard est un évènement relativement rare à Buruburu : si les résidents se plaignent habituellement du manque de professionnalisme des askaris, ils n’ont cependant pas toujours les moyens de s’offrir les services d’une grande entreprise de sécurité. L’entreprise pour laquelle travaille Clifford remplit donc un certain nombre de critères standardisés, parmi lesquels : le port obligatoire d’un uniforme, la tenue d’un Occurrence Book et le contrôle quotidien de la tenue du poste par un *supervisor* à moto. Dans ces conditions, pour Clifford, conduire des activités parallèles à son activité de surveillance s’avère difficile. En portant un uniforme, il est immédiatement identifié en tant que *security guard* et régulièrement contrôlé par sa chaîne hiérarchique. Certains résidents du *court*, pourtant, sollicitent discrètement Clifford pour de petits services, notamment le lavage de leur voiture. Celui-ci trouve alors un moyen de contourner le dispositif de surveillance : il soustraite son activité. Lorsqu’une occasion se présente, Clifford fait appel à Georges ou à Paul, les *watchmen* du court voisin, pour laver les voitures de ses clients à sa place. En journée, Georges et Paul sont relativement libres de leurs déplacements (cf. Chapitre III), et peuvent facilement s’absenter pendant une heure. Ne portant pas d’uniforme, ils se font passer pour n’importe quel travailleur venu rendre un service quelconque à Lomilio Court. Clifford les fait entrer, ils lavent les voitures, personne – ni les résidents, ni le *supervisor* à moto – ne remarque leur présence. À la

fin de la journée, Clifford ses collaborateurs partagent les revenus : 50 % pour le travailleur, 50 % pour l'intermédiaire.

La petite entreprise de Clifford ne s'arrête pas là. En dehors de ses horaires de travail – sur le chemin du retour notamment –, il tire profit de sa bonne sociabilité au sein du quartier pour proposer ses services à quelques résidents des *courts* voisins. L'enjeu, cette fois, est bien de se faire accepter au sein d'un *court* où il ne travaille pas officiellement. À nouveau, son uniforme le gêne dans son entreprise : identifié en tant que *security guard*, sa présence est immédiatement frappé de suspicion. En empruntant à un *watchman* local sa chemise ou son bleu de travail, il revêt un habit familier pour les résidents alentours : ainsi, il n'attire plus l'attention. Ce deuxième type d'arrangement est évidemment moins aisé à négocier pour Clifford : quel *watchman*, en effet, accepterait de se faire subtiliser sa clientèle ? Il y parvient néanmoins au prix d'un arrangement financier : encore une fois, mais selon un schéma inverse, en partageant ses revenus avec un intermédiaire local au sein du *court*.

Qu'observe-t-on en définitive ? Des vêtements qui passent de main en main, et avec eux, un jeu de duplicité qui progressivement s'élabore. Un *watchman* participant en sous-main aux activités d'un *security guard* et en retour, un *security guard* se faisant passer pour un *watchman* afin d'élargir sa clientèle. Ici, le passage d'un monde à l'autre s'opère de façon fluide. C'est littéralement en se livrant à un jeu de miroir entre les mondes, – en imitant ce monde-ci à partir de ce monde-là et réciproquement – que Clifford et ses collaborateurs parviennent à superposer, à leur avantage, deux formes productives de l'attente : l'une, – l'activité sécuritaire –, légitime, visible et professionnelle ; l'autre, – l'activité commerciale –, illégitime, risquée, mais incontestablement lucrative.

### C. Du lien filé au lien imaginé : la production des imaginaires de l'attente

Développer une forme productive de l'attente ne signifie pas simplement élaborer des pratiques, mais également des imaginaires. Ce deuxième versant de l'observation exige que l'on s'éloigne – pour un temps, seulement – du social, pour se pencher davantage sur l'exploration des ressorts intimes de l'attente. À l'échelle de l'intime, – et je m'avance ici prudemment, sur le mode

de l'hypothèse –, l'attente semble signifier une gestion de l'absence. Absence d'autrui, absence d'un évènement imaginé et qui n'advient pas, absence, en définitive, de soi-même au monde (j'attends que le monde du travail finisse par bien vouloir de moi). Mais l'attente ne signifie pas simplement l'absence. C'est aussi – et c'est là son caractère fondamental – une présence. On n'attend pas dans les limbes, de façon vaporeuse : pour attendre, il faut bien *être-là* – se tenir à la porte, sur le seuil, être présent dans la file, au bout du combiné, assis dans une salle d'attente, tenir un numéro, avoir son nom sur une liste, revenir s'enquérir de l'avancée de la situation. Pénélope n'attend pas en fantôme l'absent Ulysse, pas plus qu'elle ne reste inactive : elle tisse et détisse – travail sans œuvre qui maintient, chaque jour, l'*actualité* de sa présence – et hante Ithaque. Aussi, partons de là : l'attente est une présence qui fait l'expérience d'une absence. Et au sein de cette configuration à double versant, l'imaginaire est proprement ce par quoi une présence active s'efforce de renouer le lien avec l'élément absent. Cet imaginaire, précisons-le, n'est pas une simple production de l'esprit, coupé du monde réel ; il n' « [en] reste pas au stade de l'évanescence d'images mentales, de l'onirisme ou de mythes désincarnées » (Chivallon 2008, 82), mais s'incarne au sein du monde social et matériel : par des noms, des images, des marquages, des objets visibles et palpables. La tapisserie de Pénélope n'est rien d'autre que cela : de l'imaginaire matérialisé, par lequel une présence maintient un fil tendu vers une absence.

### 1. Cosmogonies du gangster

Pour la plupart des membres des *youthgroups*, l'attente se configure de façon très particulière à l'échelle de l'intime. De manière générale, celle-ci se lie d'une façon ou d'une autre à la situation de *waithood*, évoquée plus haut. Certains attendent de trouver une femme et de fonder une famille, une perspective obscurcie par le manque de ressources financières. D'autres attendent de trouver un travail à Nairobi, et d'acquiescer enfin une autonomie vis-à-vis de leur entourage. D'autres encore attendent leurs papiers – passeport, carte d'identité, certificat de bonne conduite, diplômes scolaires – afin d'aller travailler à l'étranger, en Arabie saoudite ou dans les pays du Golfe. En bref, tous attendent, selon des formulations particulières, de pouvoir se construire *une présence* – une place, je l'évoquerai un peu plus tard – au sein de l'âge adulte. Cette attente est singulière, néanmoins, dans la mesure où elle se construit presque toujours au regard d'une *absence définitive* : celle des compagnons de gang, disparus, et qui ne reviendront pas.

En insistant sur le terme de « disparus », je ne cherche pas simplement à évoquer la mort, sous les balles de la police ou les coups de la foule, mais un phénomène d'une violence plus sophistiquée encore : la suppression de toutes traces de la présence d'un individu. Les « disparus » de Zulu, de Caribbean, des 12 Disciples, de Mezuka, pour la plupart se sont littéralement *évanouis* : du jour au lendemain, leur présence s'est dissipée. De cette disparition, aucune trace : pas d'enquête, pas de corps visible, pas de veille mortuaire, pas de lieu, pas ou peu de cérémonie d'enterrement. Certains sont enterrés dans la fosse commune de Langata. D'autres sont transportés avec empressement « au village », c'est-à-dire, pour des jeunes qui n'ont connu que Kibera, dans un ailleurs qui n'existe que dans les limbes de leur imagination. De même, le second corps du disparu, le *corps administratif*, est très vite enterré : tandis que les jeunes attendent des semaines, parfois des mois, pour accéder à tel ou tel certificat administratif, la mort d'un pauvre à Kibera, Kangemi ou Mathare s'effectue, bureaucratiquement parlant, avec une facilité et une rapidité déconcertantes.

Amin Mohammed, membre du *youthgroup* Mezuka, me confie par exemple les circonstances de la disparition d'un de ses compagnons, Indiana Sonara, à l'époque où un gang, sous les ordres de Mr President, se livrait à des vols à l'arrachée dans le quartier de Darajani (au milieu des années 2000) :

*Yes. This one is Pancho [il me montre un homme sur un portrait collectif]. Indiana is this one [un homme qui se tient à côté de lui]. But he died. They killed him. With the policeman. Sonara, they catch him. We don't know. They go with him. They go with him in the lorry. That was a day, we remember that day, because that day we catch big money. 35.000 KES. Sonara was talking about business, how to sell the phones... And they catch him. That day, let's say it was a bad day, let's take the pictures. Isn't it. And that day, we go to the reggae (Monte-Carlo, une boîte reggae dans le centre-ville)[JBL:] And you've never seen him again ? [Amin:] No, never. They go with him in the lorry. Maybe he go to jail and died there.*

Puis, un peu plus loin, il insiste :

*Sonara is my friend. You know, about Sonara, the policemen took him, you see? They took Sonara, and we don't know even now where Sonara is. Even the body or what. You see? They killed him, and we never saw the body again. That one is my friend, my niggah.*<sup>182</sup>

Dans certaines circonstances, cette disparition procède d'un acte volontaire, soit de la police elle-même, soit de la communauté en colère. C'est le cas notamment lorsqu'un criminel meurt à la suite d'un crime et que ses complices présumés se voient interdire la célébration des obsèques de leur proche ou toute autre forme de manifestation publique. Abdel Jali, *chairman* des Caribbean, évoque le braquage de Ngong Road – en 2005 ? en 2007<sup>183</sup> ? – un évènement traumatique au cours duquel le groupe des Caribbean, à l'époque déjà officiellement reconnu en tant que *youthgroup*, a perdu cinq de ses membres. Sitôt après l'attaque, la police a investi la base du *youthgroup*, à Makina afin de s'assurer du silence de ses membres :

*To us, it was a bit difficult, because they all come for our group [la police investit la base de Makina] ; we as the group members, we had to remain silent. No shout, no demonstrations. Because they were our members and were found dead at the crime scene. We ask the OCPD if we can get their personal belongings, but he refused. And he told us never to go to the place again [les lieux du crime].*<sup>184</sup>

Ce procédé qui consiste à faire disparaître un criminel – son corps, les objets lui appartenant, les rituels qui accompagnent sa disparition – participe d'une stratégie de terreur policière, très bien documentée par Nancy Scheper-Hugues dans *Death Without Weeping* (1992), visant à entretenir une « insécurité ontologique » au sein des couches les plus pauvres de la population :

*The police oppressors know their victims all too well, well enough to [...] make disappear, misplace, or otherwise lose the bodies of the Poor, to actualize their very worst fears.*  
(p.232)

Puis, un peu plus loin :

*And so the [Poor's] feelings of vulnerability, of a profound sort of ontological insecurity, are manifested in a free-floating anxiety and in rumours (that are never publicly squelched*

---

<sup>182</sup> Entretien du 20 mai 2015.

<sup>183</sup> La chronologie d'Abdel est confuse : un autre symptôme de la disparition de ses compagnons ?

<sup>184</sup> Entretien du 17 mars 2015.



*or denied) about the disposability, anonymity, and interchangeability of their bodies and body parts. (p. 233)*

Ce n'est donc pas, à proprement parler, d'une absence dont il s'agit ici, puisque l'absence suppose toujours la préfiguration d'une présence – une personne était présente, puis elle s'en est allée –, mais bien d'une forme particulière de terreur qui vise à nier le simple fait que cette présence ait déjà existé : de sa présence sur Terre, il ne reste aucune trace, ni de son empreinte parmi les hommes, ni de son passage vers l'au-delà. Violence ontologique, donc, puisque celle-ci porte sur la contingence même de l'existence de la personne disparue – et par extension, de toutes celles qui pourraient être amenées à disparaître.

Cette signification de la disparition est nécessaire pour comprendre la gestion particulière de l'absence à laquelle sont confrontés les membres des *youthgroups*. Celle-ci crée une atmosphère particulièrement anxiogène, qui pourrait se résumer ainsi : la vie est si fragile, si nue, qu'elle pourrait à tout moment disparaître, au point de n'avoir jamais existé. Ma présence, celle de mon frère, de mon cousin, de mon ami, de mon compagnon de gang, peuvent s'évanouir du jour au lendemain.

En réaction à cette violence ontologique, l'attente des membres des *youthgroups* se structure autour de cette tâche complexe : retisser le lien perdu entre les présents (les vivants sur Terre) et les absents (les disparus). En d'autres termes, ces absents : non pas les *faire revivre* – un projet assurément illusoire – mais les *refaire mourir*, les refaire mourir dans les règles, correctement, visiblement, comme cela aurait du être fait.

Deux exemples me permettent ici de retracer les logiques de recréation du lien entre les vivants et les disparus : le premier est l'importance du nom, le second, celle de la photographie.

*a) Se faire un nom*

Lorsque j'interroge les membres des *youthgroups* à propos de leurs compagnons disparus, la conversation se porte rapidement sur le nom des victimes. Ainsi, Amin Mohammed évoque Pipeline, un de ses compagnons de gang disparu, rebaptisé d'après un lieu-dit du quartier d'Embakassi. Pipeline a trouvé la mort à cet endroit, lynché et jeté du haut du ravin. Son corps a

été emporté par la police<sup>185</sup>. Abdulaye, alias Mr. President, me détaille les surnoms de ses anciens compagnons de gang (sans nom), disparus eux aussi :

*My friends... I had a friend called Mustafa Star...Mustafa...His nickname was “Stallone Cobra”. My best friend was called Mustafa. “Stallone Cobra”, because I liked Rambo. He was a very tough man, like me. [JBL:] And others? [Mr President:] I had a friend called Collins, and then I gave him a nickname “Cole”, that from Manchester United, a player was called Andy Cole at that time, me I used to call him Cole, because he was a very good... while we were in robberies. He striked hard, that I gave him the nickname of that striker, Andy Cole... mmh. Another one was called Pablo. His name was Kinajui, a kikuyu name, but we used to call him Pablo, italian name.<sup>186</sup>*

Pour comprendre ce qui se joue ici, il faut remettre ces noms dans leur contexte. Parmi les surnoms cités, tous n’ont pas le même statut. Certains sont des noms de vivants : attribués par le collectif, au cours de la vie du disparu (Stallone, Pablo). D’autres sont des noms de morts, attribués *post-mortem* : Pipeline, par exemple, pour des raisons évidentes. De même, au sein de Mezuka (qui a absorbé l’ancien gang de Mr. President), personne ne se souvient du surnom d’Andy Cole pour Collins : une reformulation de Mr. President, au sein même de son récit ? Deuxième élément : dans la vie d’un *youthgroup*, les surnoms ne sont jamais figés. Au contraire, au sein d’une petite société dont l’une des activités principales consiste à se saluer, s’interpeller, se moquer de l’un ou de l’autre comme mode quotidien de sociabilité, les variations sur les noms se déploient à l’infini (cf. chapitre V). Kipro, du Labour Youthgroup, se fait tantôt appeler “Niggah”, “Negro”, “King of the Monkeys”, “Blacky”, jouant – on l’aura compris – sur sa couleur de peau plus foncée que les autres. Fondamentalement, le nom est vivant – il est précisément ce par quoi une présence se réactualise au sein d’un groupe. Dès lors, on voit ce que peut signifier, à l’inverse, le fait d’attribuer un surnom définitif, figé, à un disparu. Pour Amin, évoquer Pipeline, le prononcer, ce nom qui tout à la fois ravive une présence et circonscrit le lieu concret de sa disparition, ce n’est rien de moins que lui attribuer une sépulture. Le nom est un tombeau.

---

<sup>185</sup> Entretien du 24 mai 2015.

<sup>186</sup> Entretien du 11 février 2015.

Le nom n'est pas simplement ce qui *laisse reposer les morts*, il est aussi ce qui *oblige les vivants*. En confirmant l'absence définitive des disparus, il crée ce lien possible de filiation avec ceux qui restent. Pierre Bourdieu l'a bien noté, dans « L'illusion biographique » (1986) : le nom propre permet de retisser un réel discontinu, réunifiant les différentes expériences de la vie au sein d'un même désignateur (ces différentes époques, c'est bien la même histoire, c'est bien moi, c'est bien nous). « Et l'on comprend, écrit-il, que dans nombre d'univers sociaux, les devoirs les plus sacrés envers soi-même [et les autres, pourrait-on ajouter] prennent la forme de devoirs envers le nom propre » (p. 70). Et de fait, c'est à la lumière de cette filiation qu'il faut comprendre l'attachement de la majorité des *youthgroups* à leurs anciens noms de gang. Les 12 Brothers deviennent les 12 Disciples : l'identité dans la différence, afin de marquer le passage d'une moralité à une autre. Les noms des Zulu, des Bukhungus et des Caribbean restent inchangés, malgré une période de mise en sommeil de leurs activités suite à des révélations ternissant leur image. Les Gogo Boyz réinvestissent leur noms de gangsters après une période de purgatoire (au cours duquel le groupe porte le nom transitoire de Youth Reform Self Help Group) : « *We wanted to clean the bad name Gogo Boyz* », me confie Talib, conscient des pouvoirs du nom dans la construction d'une mythologie collective<sup>187</sup>. Les noms ne restent pas nécessairement attachés à un groupe particulier, mais circulent de groupes en groupes. À Laini Saba en 2015, un gang éphémère se fait appeler Mungiki, reprenant le prestigieux héritage de terreur du groupe prophétique kikuyu sévissant dans les années 1990-2000. À Mashimoni, toujours en 2015, un *youthgroup* se fait appeler Bagdad Quarters, un patronyme déjà utilisé par un gang au début des années 2000 (Bagdad Boys). Le nom de Bombsquad – une double référence au lieu-dit Bombolulu à Kibera et au cocktail JagerBomb, une boisson détonante prisée des jeunes gangsters dans les boîtes de nuit du centre-ville – est repris par au moins deux groupes différents pendant la décennie 2000<sup>188</sup>. Melissa Wanjiru et Kosuke Matsubara (2017) ont bien montré combien la toponymie de certains lieux au sein des bidonvilles les inscrit au sein d'une identité globale relative à la guerre et aux luttes pour la justice (Vietnam, Kingston, Kosovo, Bagdad). Selon une logique similaire, les noms de *youthgroups* se fondent sur un point focal mythique : un gangster ou un gang quasi-mythologique à l'échelle locale, un groupe prophétique ayant marqué l'histoire nationale, un lieu symbolique à

---

<sup>187</sup> Entretien du 11 mars 2015.

<sup>188</sup> Source : entretien avec Fauz, le 2 février 2015 ; entretien avec Hamza, le 11 mars 2015.

l'échelle globale, ou les trois à la fois. Le nom ancre dans une épaisseur et offre un point d'origine à ceux qui le réinvestissent.

De même, c'est à la lumière de ce nom *qui oblige les vivants* – ce nom collectif qui contient aussi ceux des morts – qu'il faut saisir les phénomènes de violence sitôt qu'un fautif ternit la réputation du groupe. Jujua Mbunia, chairman du *youthgroup* Bukhungu, rappelle le traitement d'exception réservé à ceux qui salissent le nom. J'évoque alors avec lui, de façon générale, les procédures d'intervention du groupe :

[JBL:] *Do you intervene by yourself sometimes ?*

[Juju:] *Most of the time, we don't. We go and take the person to the chief. OK, some cases, we do. As people of Bukhungu, anybody who spoils the name of the group, we better discipline him, and tell him not to repeat it again.*

[JBL:] *What do you understand by discipline him?*

[JBL:] *Mmh. In fact, beating him. Literally. Or suspending him from the carwash, or even giving him an expansion, not to ever come back to the coach. This is one of the strongest regulation.*<sup>189</sup>

Tandis que dans la plupart des cas, les Bukhungu jouent le jeu du *community policing* en coopérant directement avec la police, dans le cas d'une offense directe au nom – un membre du groupe qui se serait livré à des activités criminelles, par exemple –, il s'agit cette fois d'une affaire interne, qui mérite d'être traitée comme telle. Dans ce cas, l'affaire est trop sérieuse pour être laissée à la police.

Ainsi, faire honneur aux noms des morts, c'est aussi honorer le sien. Honorer l'absence de ceux qui sont tombés, c'est tenter, soi-même, de bâtir sa présence sur Terre. C'est ici qu'il devient possible de lier, du point de vue du sens, la filiation du nom et la logique de l'attente. Puisqu'en définitive, le nom constitue bien *ce qui reste* par-delà l'incertitude de sa condition, l'attente des jeunes membres des *youthgroups* consiste, à l'échelle de l'intime, à se faire un nom. J'ai évoqué un peu plus haut des caractères entendus à propos de l'attente : l'ennui, l'inactivité, la monotonie, la lenteur. C'est une toute autre caractérisation de l'attente que l'on observe ici : une *attente de l'empressement*. Attendre signifie également se réaliser avant qu'il ne soit trop tard. Face à la

---

<sup>189</sup> Entretien du 18 mai 2015.

fragilité de la vie, il y a assurément une sorte d'urgence à vivre : au plus vite, se faire un nom, au plus vite, imprimer une trace, bâtir une famille, assurer sa filiation. La perspective, toujours latente, d'une fin brutale, imprime au temps une gravité particulière. Naomi van Stapele la suggère dans ses travaux sur la masculinité à Mathare, un autre grand bidonville de Nairobi (2016), lorsqu'elle décrit l'angoisse des jeunes hommes à l'idée de mourir avant d'avoir eu des enfants :

*All young men from Mathare I met and worked with expressed the fear [...] of remaining the last man standing or, worse, of dying before becoming a father and a grandfather. Numerous young men told me that they desperately wanted to become a father in order to leave their mark — a 'mini-me' — before they die. (p.307, déjà cité dans le chapitre I)*

Ce « petit-moi », n'est-ce pas la certitude par-delà l'incertitude que son nom sera conservé, prolongé ? De même, mais par un autre moyen, les jeunes de Kibera insistent sur l'importance de se construire une mythologie personnelle, une histoire, à même de donner une consistance à son nom. Ce n'est que récemment, bien après mon expérience de terrain, que j'ai réalisé le sens de certaines attitudes de mes interlocuteurs, notamment leur insistance à propos de la postérité de leur nom. C'est le cas par exemple d'Ali, alias « Mr. President », dont je détaille le récit dans la vignette ci-dessous.

#### **Carnet de terrain n° 13 – “How I became Mr. President” – 11 février 2015**

En février 2015, je rencontre « Mr. President » par l'intermédiaire de Fauz, qui m'a promis quelques jours auparavant de m'introduire auprès du « président des voleurs » (*president of the thieves*). C'est un homme d'environ quarante ans qui se présente devant moi, en bordure d'un terrain vague, près du lieu-dit D.C. Ground. Son visage est marqué par un grand nombre de cicatrices. Je m'attendais à un personnage impressionnant : il est petit et plutôt frêle.

Ce qui me frappe rapidement à propos du President – appelons-le ainsi – c'est son art du récit. De fait, son histoire est riche en rebondissements : son enfance marquée par la mort de son père, la fugue de chez son oncle, son errance comme enfant des rues dans le centre de Nairobi, sa première participation à un gang, les braquages avec Mustafa Star et Stallone, son arrestation à Makina et sa condamnation à une lourde peine, son séjour à la mythique Kamiti Prison, son soutien à Mike Sonko, actuel gouverneur de Nairobi, qui lui valut – selon lui – sa sortie de prison. Aujourd'hui, Mr President est de retour à Kibera et s'investit au sein du *youthgroup* Mezuka. Au-delà de son parcours rocambolesque, Mr. President maîtrise une large palette d'effets narratifs, permettant de relever son histoire : la mise en scène du destin (la première fois, je suis arrivé en retard à la mort de mon père ;

la seconde fois, je suis arrivé en retard à la mort de ma sœur, la troisième, je suis arrivé en retard à la mort de ma mère... j'ai su que je n'étais pas fait pour être à l'heure dans la vie), des effets de réalisme grâce à des descriptions minutieuses (le quotidien à Kamiti), des ruptures efficaces (ce qu'il dit à son oncle, avant de fuir son foyer : *"That money, spend it for my brothers after me. Instead of throwing away that money in school fees and I won't learn, give them that money, and me I'm starting my life."*) Mr. President semble avoir livré ce récit plusieurs dizaines de fois, tant celui-ci semble maîtrisé.

Le fil rouge de son récit s'articule autour de ses multiples noms, chacun associés à un chapitre de sa vie : Nyayo (le surnom que lui donne sa soeur), President of the thieves (son nom de gangster), Baby Sonko (à l'époque où il soutient Mike Sonko), puis, à sa sortie de prison, Kamiti (une façon de préciser le rite de passage par lequel il est revenu à la vie) ou President (afin d'asseoir sa nouvelle autorité morale). À l'exception de Baby Sonko et Kamiti, tous ces noms ne sont que des variations à partir d'un nom originel qu'il explique ainsi : *"Me, when I was born... I was born after the first president, and the second president... My bigger sister, when I was a kid – that's the story my mum told me – the name Nyayo was the name the former second president... When I was born, when I was a small baby, my bigger sister started calling me Nyayo, Nyayo."*

Sur un plan symbolique, ce nom de Nyayo est lourd de sens. D'une part, il provient de sa sœur, morte de tuberculose très jeune ; un évènement en partie à l'origine de son enfance traumatique. Ici encore, le lien de filiation – cette fois d'une sœur à un frère – est assuré. D'autre part, en revêtant le nom de Nyayo, le nom swahili de Daniel Arap Moi, second président du Kenya, Mr. President inscrit sa naissance au sein d'une époque charnière de l'histoire nationale : la mort du Père de l'Indépendance et l'ouverture d'une nouvelle ère (Mr President est probablement né en 1978 ou 1979). Le point d'origine est trouvé. Ce nom de Nyayo, en hommage à Moi, se changera plus tard en Mr. President. Enfin, et c'est là un détail intéressant, *"nyayo"* en swahili signifie justement... « la trace, l'empreinte ». L'attitude du President pendant et après notre rencontre semble plus intéressante encore. Celui-ci insiste à plusieurs reprises pour que je contacte des personnalités du cinéma aux Etats-Unis ou en Europe – contacts qu'il s'imagine que je puisse avoir – afin de réaliser un film de son histoire. Certes, le President et ses compagnons se nourrissent des imaginaires hollywoodiens (Stallone, Rambo, etc.). Certes, il faut y lire, en partie, un désir de célébrité hérité de l'univers du gangsta rap (clips, filles, argent facile), auquel les membres des *youthgroups* s'identifient. À mon sens, cependant, il ne s'agit pas simplement de cela. Cette insistance pour figer son histoire, construire sa mythologie, matérialiser son imaginaire personnel, semble être la manifestation directe de cette *attente de*

*l'empressement, que j'évoquais un peu plus haut : se faire un nom au plus vite, une trace, au regard de l'incertitude de l'avenir.*<sup>190</sup>

Carnet de terrain 13 : “*How I became Mr. President*”. Février 2015.

*b) Figurer par l'image*

L'exemple du film de Mr. President me permet d'évoquer un autre *medium* par lequel se tisse le lien entre les présents et les absents. Il s'agit de la photographie. Parmi les nombreux commentaires sur le pouvoir d'immortalité de la photographie, celui de Chris Marker est sans doute l'un des plus lumineux : « La photo, c'est la chasse, c'est l'instinct de chasse sans l'envie de tuer. C'est la chasse des anges... On traque, on vise, on tire et – clac ! au lieu d'un mort, on fait un éternel » (1967, 67). Et de fait, tandis qu'au quotidien les membres des *youthgroups* se montrent suspicieux sitôt que je tente de les prendre en photo (ne pas se faire « chasser ? »), eux-mêmes n'ont de cesse de prendre la pose et de se « tirer le portrait » seuls ou en groupe, à l'image de l'autoportrait des 12 Disciples ci-dessous (voir Figure 58). Une rencontre, détaillée dans la vignette ci-dessous (Carnet de terrain 14), me permet *a posteriori* de donner un sens à cette pratique.



Figure 58 : Autoportrait de quelques membres des 12 Disciples. 2015.

---

<sup>190</sup> Source : entretien du 11 février 2015.

### Carnet de terrain n° 14 – Les photographies des disparus – 20 mai 2015

Amin Mohammed, alias Van Damme, me reçoit chez lui, dans une minuscule chambrée, accolée à la maison de sa mère, à Makina. Son corps est très marqué : il a l'œil rouge, des cicatrices sur le visage et les bras. Il porte un kanzu : une tunique longue de couleur blanche, que les musulmans, à Kibera, revêtent généralement le vendredi, jour de la prière.

Van Damme a 36 ans. Né à Pumwani, un quartier populaire de Nairobi, il a grandi à Kibera. Au début des années 1990, il intègre un gang, gravitant autour de celui de Mr. President (les associations de l'époque ne sont pas très claires) et dont certains des membres intégreront plus tard le *youthgroup* Mezuka. En 1996, Van Damme et un de ses amis, pris en flagrant délit de vol, se font battre à mort par la foule dans les environs de la mosquée de Makina, soit à quelques centaines de mètres du lieu où il réside. Son ami meurt des suites de ses blessures, Van Damme survit. S'ensuit alors, pour Van Damme, un long périple de cinq ans sur lequel je reviendrai dans le dernier chapitre. Il passe quelques temps à Lodwar, dans la région éloignée du Turkana (nord-est du Kenya) où il se soigne, puis réside quelques mois à Nairobi, à Eastlands précisément, à bonne distance de Kibera, enfin, il part travailler deux ans en Arabie saoudite. Ce n'est qu'à son retour, après plusieurs années de purgatoire, qu'il revient habiter à Makina.

Tandis qu'il me livre son histoire, Van Damme feuillette un vieil album photo. Régulièrement, les photographies viennent authentifier le récit. Le sien, d'abord, celui de son propre corps, entaillé par les coups de *pangas* (machettes) lors du lynchage populaire : *"Look. There are my photos here, photos of my body, my body cut."* Il me montre la photographie de son corps blessé, jonchant sur le sol. Ce corps qui, depuis, a guéri, s'est refermé, cicatrisé, Van Damme le refigure « ouvert » par l'intermédiaire de la photographie. Puis une autre, représentant un groupe d'hommes alignés : *"We were in Kisii. I hold the camera, I take it, I know the day (il me tend la photographie, puis me présente ses compagnons un à un). (un premier) This one already die. (un second) This one already die. Those ones were my close friends. We used to work together. Bosco. That day, we went to bury my friend."* Une autre encore, sur lequel on voit plusieurs jeunes hommes, assis sur une motte de terre : *"My friend Bugiu. Amigo. From Italy<sup>191</sup>. He was a thief, but now working in Saudi Arabia. And here, Kick. In Jail. He was attacking City Hoppa<sup>192</sup>. This one is a thief. We used to come here, to stay together."*

Cet album, que Van Damme a emmené avec lui au Turkana et en Arabie saoudite, permet de conserver un lien, même ténu, aux absents : ceux qui sont morts, ceux qui sont en prison, ceux qui sont partis.

---

<sup>191</sup> Je ne comprends pas cette référence.

<sup>192</sup> Une compagnie de bus à Nairobi.



Il permet aussi de refigurer les lieux – les lieux de vie où le groupe avait l’habitude de se retrouver, les lieux de mort où les proches sont tombés. Il me semble que, dans ce cas, ces photographies ne constituent pas simplement des *souvenirs*, mais, à la manière de ce que j’expliquais un peu plus haut (« les mondes en miroir », chapitre III), un *medium* par lequel une personne *coupée* par la vie (coupé dans son corps, coupé de ses relations, coupé du point de vue du sens) rassemble toutes les parts éparpillées de son être. Van Damme est seul dans ce monde sensible, il est ce “*last man standing*” (Stapele 2016, 304) tandis que ses compagnons sont partis ; pourtant, les photographies lui ouvrent une infinie possibilité de naviguer entre les mondes, ici et ailleurs, passés et présents. J’ai rencontré Van Damme en mai 2015, puis je l’ai revu au printemps 2016. Au sortir de l’hiver 2017, lors de mon troisième terrain, je suis étonné de ne pas le croiser dans les rues de Makina. Il est mort, me dit-on, lors d’une dispute avec un de ses voisins. Il a été enterré dans la fosse commune de Langata.

Carnet de terrain 14 : Les photographies des disparus. Mai 2015.

L’attente des membres des *youthgroups* se caractérise par la production d’un imaginaire : création d’histoires individuelles et collectives filées, mises en récit des coups du destin, apparition de figures mythiques – les compagnons disparus, qui étaient présents au commencement –, réseaux de lieux nostalgiques, formant peu à peu une *cosmogonie* : un récit général déployé à partir d’un point focal mythologique permettant de lier les vivants et les morts, les temps et les lieux dispersés. Cette production – cette re-figuration, pourrait-on dire – ne se déploie pas de façon vaporeuse dans la vie quotidienne : elle se cristallise dans des noms, des lieux, des objets (les photographies). Elle *fait œuvre* – au sens où, du produit de ce travail de re-figuration, surgit toujours une trace, une empreinte appelée à perdurer par-delà l’incertitude. Seconde caractéristique de cette attente productive, celle-ci a généralement lieu sur le mode de l’*empressement* : vite, se faire un nom, vite, se souvenir des disparus, vite, se faire sa place, avant que tout ne s’évanouisse.

## 2. Les imaginaires de l’attente des askaris. De l’imaginaire du dédoublement à l’interprétation par la pensée magique.

### a) De l’imaginaire du dédoublement...

Les askaris tissent également des imaginaires de l’attente. Cependant, à la différence de ceux des *youthgroups*, ceux-ci s’efforcent davantage de reconstituer des liens entre des espaces

éloignés. Lorsque la dimension temporelle est présente, elle s'oriente vers un futur espéré, plutôt que vers un passé mythifié.

Pour nombre d'askaris, attendre signifie être physiquement présent en ville, tandis que leur absence au village demeure signifiante pour leurs proches. Partir travailler en ville, pour un an, deux ans, dix ans, n'équivaut pas à une disparition dans les limbes. Au village, leur présence en tant que père, mère, fils ou fille, membre de telle ou telle association, continue d'être attendue, scrutée, évaluée, exigée. En d'autres termes, il faut – même à distance – « tenir son rôle », au risque de se retrouver soi-même dans la position de celui qui abandonne (ses enfants, ses parents, sa communauté). Ainsi l'attente désigne ce tiraillement de l'individu entre deux mondes spatialement distincts. Mondes distincts, certes, mais qui paradoxalement s'exigent l'un l'autre : pour tenir son rôle là-bas (être un ou une *provider*, payer l'école de ses enfants, les soins de ses parents), il faut bien rester travailler ici.

À ce premier tiraillement s'y ajoute un second, cette fois sur un plan temporel. Pour les askaris, l'attente équivaut à une sorte d'expérience étirée du temps. L'expérience quotidienne est pénible, ennuyeuse, répétitive, monotone. L'attente est proprement le creuset où s'expérimente la lenteur de l'existence : lenteur du temps quotidien, lenteur de l'avancement dans le métier, lenteur de l'épargne, lenteur de l'accomplissement des projets. Pourtant, tandis que le temps s'écoule lentement à Nairobi, il s'écoule – de la perspective de l'askari – rapidement, très rapidement au village. Mon couple qui se construit dans l'absence, mes enfants que je ne vois pas grandir, mes parents que je ne vois pas vieillir, ma maison que je m'étais promis de bâtir, toutes ces espérances, le temps les délite à mesure qu'il file. L'expérience de la lenteur ici se retourne en expérience de l'empressement projetée vers un là-bas : vite, voir grandir mes enfants, vite, revenir avant de devenir un étranger parmi les miens, vite, revenir avant qu'il ne soit trop tard.

Ces tiraillements de l'attente, les imaginaires des askaris s'efforcent de les rendre plus fluides, plus apaisés, moins désespérants. La puissance de l'imagination offre au sujet qui l'active la possibilité de se concevoir en plusieurs lieux à la fois. Le sujet imaginant se dédouble à la manière d'un *Doppelgänger* afin de s'aménager une existence multiple, à la fois ici et là-bas.

Dans certains cas, cet imaginaire du dédoublement ne franchit pas les limites de l'intériorité du sujet. Celui-ci garde son imagination pour lui : elle n'existe que sous la forme d'un horizon mental, à la rigueur d'une parole, à condition qu'un curieux vienne la solliciter. Ainsi, on se

souvent du laconisme d'Helen Kipchoge (chapitre V.), *security guard* à Kileleshwa, rechignant à décrire son logement dans le petit bidonville de Kiambui. Un peu plus tard au cours de l'entretien, tandis que je lui demande ce que serait sa maison idéale, je suis frappé par le degré de spontanéité et de précision avec lequel elle s'engage à décrire sa future maison, chez elle, dans le comté de Nandi :

*Okay, my imagination is: one day, one time, I'll go to my college, I'll get a nice job, I look for a nice house like this one here [elle me montre un appartement de la résidence]. A sitting room, a TV, nice seats, a table, in the kitchen I have a fridge, gas cooker, three or four rooms. Why four? Two bedrooms, one kitchen, and another room. Two bedrooms: one for me and my future husband, and one for the kids. And another room : one for my visitors. I'll put a nice bed, a shower room ; and a TV. A digital TV with Zuku. Not Bamba TV<sup>193</sup>.*

Helen, pour ainsi dire, *s'y voit déjà*. Et elle s'y voit avec précision. Dédoublée par la puissance de l'imagination, sa présence s'arrache de la simple surface du temps présent pour investir un futur espéré.

Ces imaginaires ne sont pas de simples élucubrations, des sortes de mondes parallèles offrant au sujet des interstices pour fausser compagnie au monde des hommes. Au contraire, ils se matérialisent de façon très concrète dans l'espace et dans le temps. Lors d'une conversation informelle avec Paul, un *security guard* travaillant à la porte d'une résidence luxueuse à Kileleshwa<sup>194</sup>, il évoque ses achats de bétail au village, à Busia, près de la frontière ougandaise. Petit à petit, Paul envoie de l'argent à sa femme pour acquérir des chèvres, parfois une vache. Il me décrit en détail ses projets : acquérir plusieurs chèvres, les faire se reproduire, puis en les revendant acquérir une troisième vache (il en possède déjà deux), puis une quatrième et ainsi de suite jusqu'à en posséder plusieurs. Il gardera deux ou trois têtes de bétail pour les études de son fils, en vendra quelques-unes pour agrandir la parcelle de son père, où il pourra s'installer. Paul a une vision très précise de ce qu'il pourrait faire avec x vaches et y chèvres : en confier quelques-unes à son entourage pour les faire se reproduire, en placer quelques-autres dans le jardin de son père, en donner une ou deux à ses voisins afin de se ménager de bonnes relations. Il connaît les

---

<sup>193</sup> Helen fait ici référence à différentes marques de décodeurs TV. Entretien du 24 février 2016.

<sup>194</sup> En marge de l'entretien du 6 février 2017. Je ne dispose que de notes pour retranscrire cette conversation.

prix du marché et semble savoir avec assurance quel nombre de têtes de bétail lui permettra d'obtenir tel ou tel bien. Mais il y a plus : de temps en temps, Paul s'inquiète du sort particulier de l'une ou l'autre des deux vaches qu'il possède à ce jour . Il évoque ce "*bad feeling*" qui le saisit : ce pressentiment que l'une est malade, qu'elle manque de pâturage, qu'elle s'est blessée contre une clôture. Paul envoie alors sa femme ou son cousin vérifier le sort effectif de son bétail. Parallèlement, il envoie – selon une logique déjà décrite (chapitre V) – des biens au village : une table, une télévision, un sofa. Il projette d'en acquérir d'autres : notamment un système hi-fi et une machine à filtrer l'eau. Par cette lente accumulation, dont une partie en reste au stade de l'imagination, Paul se prépare *une place à venir*. En définitive, tout est déjà prêt, déjà échafaudé, déjà pensé : pour que cette place existe effectivement, il ne manque que Paul ou même simplement le corps de Paul. Sa puissance d'imagination, elle, est déjà là-bas : de cette place, Paul en saisit les contours, les mécanismes, les évolutions possibles.

Ce dédoublement par la puissance d'imagination peut également prendre la forme de petits rituels ponctuant la vie quotidienne. Joseph Thuo, *watchman* à Buruburu, évoque par exemple la relation à distance qu'il entretient avec sa femme :

*[Joseph:] I miss my wife. So much. Yeah, you know, I'm a human being. You know, it's my body part. I call her twice a day, at lunch time, and at night. When she feels pain, I feel pain. But I feel pain physically! Because it's my body part.*

*[JBL:] So you call her twice a day ?*

*[Joseph:] Twice a day, twice a day. It's just me and her. I forget my problem, she forget her. Nothing around. We talk, we talk until credit is over. [...] I know everything from her. When she is sad, I know. When she feels pain, I know. When she's well, I know. I know it in my body. When she needs money, I know and I send to her that small money I have.<sup>195</sup>*

Joseph ressent physiquement ce que ressent sa femme. Son corps et celui de sa femme sont les parties séparées d'un même tout, entre lesquelles circulent les soucis, les états d'âmes et les sensations. Joseph est présent au village par l'intermédiaire du corps de sa femme ; symétriquement, sa femme est à ses côtés à Nairobi pour affronter les vicissitudes du quotidien (hypothèse probable, bien qu'il n'en parle pas). Joseph compense son absence physique au village

---

<sup>195</sup> Entretien du 16 mai 2016.

par sa faculté de ressentir, voire d'anticiper les problèmes qui y surviennent (lorsque sa femme manque d'argent, il le pressent à l'avance). Il n'est pas cet absent indifférent relégué dans un lointain : à distance, il veille.

Tous les askaris ne se projettent pas ainsi. Certains, et notamment les plus âgés, n'évoquent ni dédoublement, ni places-à-venir au village : peut-être parce qu'ils ont perdu espoir, peut-être parce qu'ils ressentent moins cette nécessité de s'affirmer en tant que bâtisseur/*provider*, symbole de l'entrée dans l'âge d'homme (acquérir un *shamba*, se constituer un cheptel, construire sa maison, nourrir sa famille). Pour les autres cependant, le recours à l'imaginaire s'efforce de répondre aux tiraillements de l'attente. Il permet au sujet de se figurer de façon fluide entre une présence ici et une absence là-bas. De même, il constitue à sa manière une petite victoire sur le temps : déjouant la lenteur du temps présent, il offre au sujet de se préfigurer déjà dans un futur espéré.

b) ...à l'interprétation magique

Cet imaginaire du dédoublement, du jeu de présence-absence, il faut bien lui donner une forme intelligible pour soi-même et pour les autres. Comment accueillir au sein d'une langue sensée<sup>196</sup> l'expérience du tiraillement intérieur du sujet entre des temps et des lieux distincts ? Comment expliquer aux autres – s'expliquer à soi-même – que ces projections imaginaires ne sont pas le fruit d'une simple élucubration ? Comment rendre compte d'un corps qui ressent ici ce que l'autre ressent là-bas ? Parmi mes interlocuteurs, une petite minorité – j'en recense quatre au total – ont alors recours à une forme d'interprétation par la pensée magique. Du point de vue de la mise en signification, celle-ci me semble suffisamment intéressante pour être évoquée ici.

Ces askaris me confient à demi-mot redouter qu'on leur jette des sorts ou même se trouver déjà victime d'un sort. Je précise « à demi-mot », car la formulation est souvent identique, que je résume par l'expression "*withcraft, they say*" (« c'est de la sorcellerie », disent-ils). Pour Nelson Attandi, askari à Kilimani : "*You know, in Kisii, they say we have some... witchcraft*<sup>197</sup>". Pour Clifford Maruwe, askari à Buruburu : "*They say they have it there [in Kisii]. But those ones are*

---

<sup>196</sup> Une mise en forme qui fait sens pour son entourage.

<sup>197</sup> Entretien du 11 février 2016.

*very smart people : they know when to hide [it] and when to show [it]. They show it on TV only*<sup>198</sup>.” Pour Rose-Mary, aide domestique à Buruburu : “*Somehow witchcraft is there. [...] But not anytime*<sup>199</sup>” (je ne sais pas comment, mais c’est là... et pas tout le temps). Seul Soldier Nick ne semble pas prendre de précautions particulières : la sorcellerie est un état de fait<sup>200</sup>.

En d’autres termes, mes interlocuteurs prennent leurs distances avec le diagnostic : « il se pourrait bien que cela soit de la sorcellerie mais ce n’est pas moi qui le dit ». Ce « ils » (*they*), bien qu’indéterminé, est presque toujours à comprendre au regard du même point focal : le village, ce chez-soi éloigné. Ce sont les gens du village qui croient à la sorcellerie, en conséquence, ce sont eux qui la pratiquent. Pour quelles raisons ? Selon mes interlocuteurs, afin de se rendre justice, en retour des offenses qu’on leur aurait causé. Pour Soldier Nick, les sorts s’abattent sur ceux qui n’envoient pas d’argent au village. Pour Rose-Mary, ils menacent les mauvaises mères, qui ont laissé leurs enfants au village (“*it is there because I don’t take care of them*”). Pour Clifford Maruwe, les sorts le punissent d’avoir déserté la milice locale, en pays kisii. Nelson Attandi n’y voit aucune raison particulière, mis à part que ses parents ne l’ont jamais aimé. La dimension géographique du dispositif est ici intéressante. D’un part, les agents émetteurs du sort sont tout à la fois présents et absents, proches et lointains. Les parents, les gens du village ne sont pas physiquement présents à Nairobi ; ils n’en conservent pas moins une présence symbolique par leur pouvoir d’intervention. À l’inverse, les askaris, et par extension les travailleurs pauvres venus à Nairobi (aides domestiques, intendants, jardiniers, etc.), sont physiquement absents du village ; cependant, leur absence demeure signifiante dans la mesure où, se disent-ils, la poursuite de leurs rôles ne cesse d’être attendue et exigée. Rose-Mary n’est pas simplement absente du village, au sens où sa présence se serait dissipée, peu à peu tombée dans l’indifférence : au contraire, son rôle de mère continue d’être attendu, exigé, évalué. Au village, Rose-Mary est pour ainsi dire *figurée* par son absence : elle est présente dans les esprits par le fait même qu’elle soit absente. De même pour Clifford : sa place au sein de la milice est toujours en vigueur et ce dernier redoute qu’on

---

<sup>198</sup> Entretien du 12 mai 2016.

<sup>199</sup> Entretien du 8 mars 2016. Rose-Mary n’est pas askari, mais sa condition d’aide domestique la rapproche de celle des veilleurs.

<sup>200</sup> Entretien du 6 mai 2016.

puisse le punir, faute de ne pas « tenir le rang ». Voilà, semble-t-il, que se dessine un jeu de symétrie entre les protagonistes, que le schéma ci-dessous tente de mettre en forme :

### Le jeu de Présence-Absence formalisée par la pensée magique

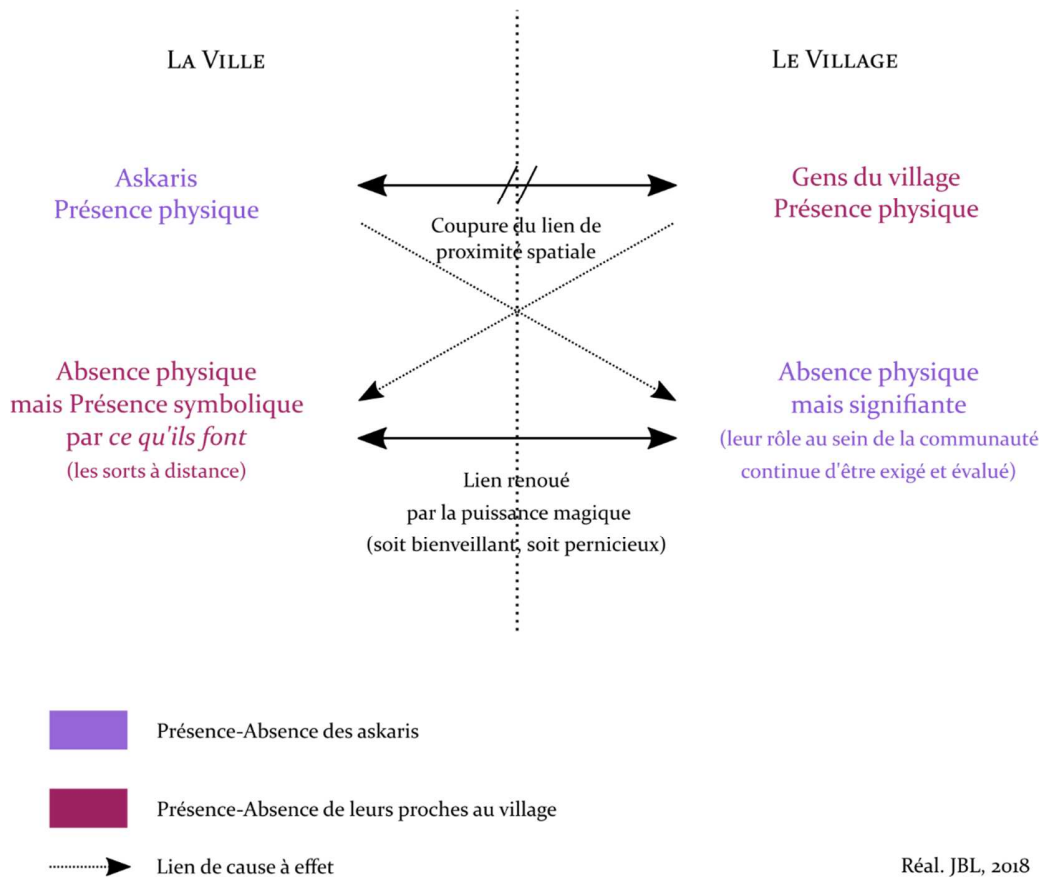


Figure 59 : La présence-absence formalisée par la pensée magique. JBL, 2018.

En définitive, ce que la pensée magique tente d'exprimer ici, c'est bien une *gestion sophistiquée de l'absence*. J'ai évoqué, un peu plus haut, ce jeu de présence-absence qui caractérise l'attente : absence d'un évènement qui n'advient pas, absence de soi-même au monde (j'attends d'avoir assez d'argent pour revenir chez moi) ; et en même temps, attendre son tour *quelque part*, par le marquage de sa présence. C'est précisément à ce paradoxe que tente de répondre le recours à la pensée magique : être en mesure de penser sa présence – et celles des autres – en plusieurs

lieux à la fois, selon une causalité plus complexe que celle des simples lois du sens commun (si je suis ici, c'est que je ne suis pas ailleurs).

Mais rentrons plus avant dans l'évocation concrète de cette pensée magique. Deux discours me semblent ici intéressants, celui de Rose-Mary et celui de Nelson Attandi.

**Carnet de terrain n° 15 – Être mère à distance – 8 mai 2016**

Rose-Mary, déjà rencontrée au chapitre IV, est aide domestique depuis 10 ans à Buruburu IV et depuis plus de 25 ans à Nairobi. Fille de cultivateurs de Machakos, elle part à 18 ans à Nairobi, afin de trouver du travail. *“At that time, me confie-t-elle, I wanted to become a nurse. It's a natural feeling for me. I like babies, I like taking care of people.”* Entre 18 ans et 25 ans, elle occupe successivement plusieurs emplois d'aide domestique entre les quartiers de Buruburu et Kariobangi South (Eastlands). Les disputes avec ses employeurs sont fréquentes. Parallèlement, Rose-Mary rencontre un homme à Nairobi, tombe enceinte et revient accoucher au village. Elle reste environ trois ou quatre ans à Machakos, période au cours de laquelle elle accouche d'un second enfant. Rose-Mary repart ensuite à Nairobi, afin de subvenir aux besoins de sa famille. Au village, elle ne laisse pas simplement ses propres enfants, mais aussi ceux de sa sœur, qui n'a pas assez d'argent pour s'en occuper.

Ces années sont douloureuses pour Rose-Mary. Elle évoque notamment la difficulté qui consiste à s'occuper des enfants des autres – ceux de son employeur –, tandis que ses propres enfants demeurent loin d'elle : *“You know, by that time, I wished I had my kids with me. That was painful. From early in the morning, I was with the kids of someone else all day long, in this beautiful house, this house I dreamt it could be mine, I could even imagine me and my children in this lovely house... It's difficult to take care of children of others when you miss yours so much. And when the mum comes back from work, at the end of the day, you are nothing.”*

Puis, un peu plus loin dans le cours de son récit, elle évoque une correspondance entre le soin apporté aux enfants des autres et celui dont pourrait bénéficier ses enfants au village. Cette correspondance semble dépendre directement du pouvoir de certains membres de sa communauté (*“power of [her] people”*) : *“They tell me, if I take good care of the children here in the house, they will take good care of mine there. If I give them good food here, good health will be provided to my kids. So I did good job here. It's [the] power of my people. They know what I accomplish here. They say: a good mother always gets good children.”*

Un peu plus loin, elle évoque directement le terme de *“withcraft”* – *“somehow witchcraft is there”* – puis, précise les conditions de son occurrence : *“it is there If I don't take care of them”*. Le *“them”*



demeure ici relativement indéfini : il peut s'agir soit des enfants dont elle s'occupe dans le cadre de son travail (le malheur va arriver si je ne fais pas correctement mon travail), soit de ses propres enfants (le malheur va arriver si je ne m'occupe pas de mes enfants)... ce qui, dans cette configuration magique, revient sensiblement au même, puisque Rose-Mary s'occupe de ses enfants à distance, par l'intermédiaire des enfants des autres.<sup>201</sup>

Carnet de terrain 15:Être mère à distance. Mai 2016.

À présent, venons-en directement à la situation de Nelson Attandi, afin de pouvoir traiter les deux cas ensemble un peu plus bas.

### **Carnet de terrain n° 16 – Un sort qui rappelle à ses obligations – 11 février 2016**

Nelson Attandi, environ 30 ans, est *security guard* à la porte d'une résidence aisée, pour le compte d'une grande entreprise de sécurité privée. Notre entretien se déroule au sein d'un local piscine exigu, que Nelson me présente comme le seul endroit de la résidence à l'abri des regards. Il s'introduit ainsi : *"I'm the only son in my family. I have three sisters. My father and my mother they are alive. My parents don't like me from long time ago. I don't know why. I came up with a difficult life."* Puis, presque immédiatement : *"This is my story, I don't have much."*

Au cours de l'entretien, Nelson me détaille spontanément les malheurs qui semblent s'abattre sur lui et sa famille. Premièrement, les retards systématiques de la paie mensuelle, tandis que d'autres collègues, pourtant employés par la même entreprise, sont payés à l'heure. Deuxièmement, les résidents de deux appartements en particulier, qui semblent l'avoir pris en grippe, et l'agressent verbalement lors de leurs passages : *"[They tell me:] 'That is where you didn't go to school! That is where you're so primitive. You're so pathetic.' They talk [me] so abusive language."* Enfin, la santé de sa femme, résidant avec lui à Kibera, le préoccupe particulièrement. Celle-ci a perdu son travail, à cause de son « mauvais tempérament » : *"Since last year, she used to manage with an hostel. But she was sacked. You know, sometimes I fear about her... because, she has a bad temper. A bad temper, and she can fight very quick. I fear that one day she will face someone with more energy. I fear for her because she has a certain disease, due to a bad energy. If she falls down, you will see it for a moment it is dead."* Je demande alors : *"It's like epilepsy?"* Il me répond alors : *"Yeah, it looks like. But it's not that one."* Nelson ne relie pas, cependant, cette *"bad energy"* à l'existence d'un sort.

Un peu plus loin au cours de l'entretien, Nelson me détaille son projet : faire construire une maison chez lui, à Kisii. Il a déjà fait couper du bois mais ne dispose pas encore d'économies suffisantes pour

---

<sup>201</sup> Entretien du 8 mars 2016.

le transporter sur le lieu du chantier. Cette construction inachevée semble le préoccuper particulièrement :

*[JBL:] When do you plan to come back in Kisii?*

*[Nelson:] By now, I don't... It's not coming to my mind up to now. I don't want to go there, up to the time I finish my house.*

*[JBL:] Why not before?*

*[Nelson:] Before...? Mmh. I don't want to go there. You know, in Kisii, they say we have some... witchcraft. It is my home but... (il paraît gêné), witchcraft... we fear about them. Witchdoctors we have sometimes, those who are learning night-time. In Kisii, they say we have them.*

*[JBL:] And do you fear them?*

*[Nelson:] You know, those people... Even me, if you look as I am here, if you look our house there... You know my father has two wives, he has a big house [à Kisii].. He's not satisfied with my house there. He says it's not a correct house for a man. It's not the way thing[s] should be done. But now look even our house here [à Kibera] !... It's a life of struggling. It's a life of bad luck until that mjengo is over [les travaux, en swahili]. Our house is not strong enough for defending ourselves there.*

Les causalités avancées par Nelson sont toujours sous-entendues. Tel que je l'interprète, il tente de me faire comprendre – sans certitudes – que son père, qui ne l'aime pas depuis longtemps, l'a ensorcelé par l'intermédiaire d'un sorcier. Voilà qui expliquerait cette “*life of back luck*” qu'il mène ici, à Nairobi. Seule certitude, cette vie de malchance est liée à la construction de la maison, motif de discorde entre le père – qui y voit probablement une œuvre de filiation – et le fils, qui n'a pas les moyens, pour le moment, de mener ce projet à son terme.<sup>202</sup>

Carnet de terrain 16 : Un sort qui rappelle à ses obligations. Février 2016.

En agissant sur les enfants des autres, Rose-Mary semble agir sur les effigies de ses propres enfants. Si elle prend soin des enfants à Nairobi, ces propres enfants seront bien traités au village : un acte exécuté ici appelle son semblable là-bas. Nelson, quant à lui, semble associer ses malheurs à la construction inachevée de sa maison et à travers elle, à sa relation avec son père. En partant à Nairobi, Nelson a quitté son père, sans finir le travail (l'honorer d'une maison digne de ce nom) : un lien de filiation a été coupé. Son père, cependant, en agissant à distance, retisse le lien – cette fois par un intermédiaire magique – afin de ramener son fils à ses obligations. Ceux qui étaient auparavant en contact ne perdent pas le fil de l'un à l'autre.

---

<sup>202</sup> Entretien du 11 février 2016.

Il faut se montrer prudent ici. Jean-Pierre Warnier, dans un article récent (2017), met en garde contre ce qu'il appelle « l'effet Magritte en sorcellerie », à savoir, « confondre la crise [de sorcellerie] et [s]a représentation, [...], prendre la carte pour le territoire, le tableau de la pipe pour la pipe, le récit pour la chose, la rumeur pour la crise avérée. » (p. 128). Par cette formule, Warnier entend dénoncer l'inflation des travaux sur la sorcellerie, notamment en Afrique où, pour nombre d'anthropologues, le moindre évènement défiant un tant soit peu l'entendement se change rapidement en preuve évidente d'un cas de sorcellerie. Voir de la sorcellerie partout, avance-t-il, revient à faire de l'Afrique un « théâtre d'ombre sans épaisseur ni sérieux » (p. 125) où tout se jouerait dans des arrières-mondes occultes. À sa suite, Julien Bonhomme (2017) propose de distinguer des « genres discursifs de la sorcellerie », afin de ne pas confondre les représentations communes (des discours génériques préconstruits), les histoires publiques (celles que l'on colporte sans avoir de liens directs avec les intéressés) et les histoires intimes de sorcellerie (que l'on ne confie qu'aux très proches, exigeant que ceux-ci prennent part eux-mêmes au dispositif sorcellaire). Les récits des askaris ne semblent pas se glisser aisément sous l'une ou l'autre de ces catégories. D'une part, leurs récits évoquent des histoires qui les touchent directement – elles seraient dès lors à ranger dans la catégorie de l'intime ; d'autre part, ces histoires ne semblent pas relever d'un très haut degré d'intimité, dans la mesure où eux-mêmes s'en distancient : “*withcraft, they say*” et non pas “*witchcraft, I say*”. En d'autres termes, ces histoires appartiendraient au registre hybride de « l'histoire publique inversée » : non pas une histoire que l'on colporte sur un tiers, mais une histoire que je situe dans la bouche des autres pour expliquer ma propre situation. Une chose m'arrive et d'autres pourraient l'expliquer ainsi (par la pensée magique). Je suis libre, vous êtes libre de le croire ou non.

Quoiqu'il en soit – et c'est là le plus important –, c'est bien le caractère discursif de la sorcellerie qui m'intéresse à propos des récits de Rose-Mary et Nelson. La véritable question semble être alors : « pourquoi, de ce dont ils parlent, ils en parlent en ces termes ? » Julien Bonhomme se situe également dans ce registre, lorsqu'il écrit : « Parler de sorcellerie, ce n'est pas spéculer sur un arrière-monde métaphysique ; c'est aussi une manière d'[évoquer]<sup>203</sup> les réalités

---

<sup>203</sup> Julien Bonhomme écrit « étudier », afin de signifier ce que le chercheur entrevoit derrière le discours sorcellaire (des réalités prosaïques). J'écris « évoquer », pour cette fois me placer du point de vue du narrateur : celui-ci parle de sorcellerie, pour évoquer de façon détournée une réalité prosaïque.

les plus prosaïques » (2017, 134). À mon sens, si Rose-Mary et Nelson n'ont pas recours à une langue « classique » – la langue ordinaire de la raison ou du bon sens –, c'est précisément parce que cette langue rationnelle échouerait inévitablement à rendre compte d'une réalité prosaïque absurde. Cette réalité prosaïque absurde, c'est celle du saisissement-dessaïssement, c'est celle de l'abandonné(e) : pourquoi attend-on quelque chose qui ne viendra pas ? pourquoi être loin de chez soi, à tenter de gagner de l'argent, tandis qu'au village, sa propre maison n'est même pas achevée ? pourquoi être mère, travailler pour ses enfants, si c'est pour vivre loin d'eux ? qu'est-ce que cela signifie, dans la société kenyane contemporaine, être un homme sans maison ? qu'est-ce que cela signifie, dans la société kenyane contemporaine, être une mère sans enfants ? Ces réalités prosaïques, absurdes, absurdes aux yeux des autres aussi, il faut bien une langue pour les exprimer, sans passer pour un fou ou un imbécile. Et dans ce contexte, l'idiome de la pensée magique, paradoxalement, semble être le plus socialement raisonnable. Prenons le cas de Nelson. Qui est le plus fou ? Qui est le plus stupide ? Celui qui travaille et qui n'est pas payé à cause d'un mauvais sort ? Ou le benêt qui accepte de faire un travail sans certitude de se voir rémunérer ? Face aux apories de la vie quotidienne, la sorcellerie apparaît bien souvent comme un registre de discours plus acceptable que la raison.

Si l'on veut bien voir la production imaginaire des *youthgroups* et l'élaboration du discours sorcellaire des askaris comme des manifestations singulières d'une même logique, on pourrait dire qu'il s'agit bien là d'une tentative de maintenir un lien, mythique ou mystique, à une *figure de l'absence*. Attendre-là, c'est être-là sans ses compagnons de gang. Attendre-là, c'est être-là sans ses enfants. Attendre-là, c'est ne pas être au village pour achever sa maison. Attendre quelque part, en d'autres termes, ne signifie pas simplement être présent en un lieu, mais créer un certain nombre de liens avec d'autres lieux où, pour d'autres, mon absence est signifiante. À l'inverse, attendre-là, c'est aussi refigurer la présence de ceux qui sont partis, car celle-ci demeure pour moi signifiante. Comprendre cela – qu'une présence en un lieu ne signifie pas simplement un être-là physique, monolithique, mais une existence simultanée, « en différents lieux et sous des signes différents » (Mbembe 2003, 794) –, c'est assurément saisir l'un des caractères fondamentaux de la condition des veilleurs. C'est que je voudrais à présent exprimer en introduisant la notion de « place complexe ».

## II. Tisser une place complexe

Dans la première partie de ce chapitre, je me suis attaché à décrire diverses formes productives de l'attente. Des pratiques, d'abord, à travers les différentes stratégies mises en place par les veilleurs afin de développer une poly-activité de l'attente. Des imaginaires, ensuite, afin de conférer un sens à sa présence en un lieu, notamment au regard de ceux qui y sont absents. L'attente, on l'a vu, n'est donc pas systématiquement cette forme de paralysie morale, intellectuelle, pratique, face à l'évènement à venir. Attendre quelque part, c'est développer des liens de sociabilité, se faire reconnaître, trouver ses propres combines, son petit coin à soi, nouer son histoire à celle du lieu, le peupler de son imaginaire. Pour le dire de façon prosaïque, attendre, c'est aussi « faire son trou ».

Dans cette seconde partie, j'essaie de rassembler, sous un même terme – et au sein d'une même mouvement théorique –, l'ensemble de ces petits « tissages » de l'attente. Dans la mesure où « attendre », on l'a vu, c'est « être présent quelque part », il semble que la notion de « place » pourrait convenir. La question première que pose cette notion, sans aucun doute, c'est la question du sens (Cresswell 2009) : la relation signifiante qu'un individu ou un groupe d'individus élabore vis-à-vis d'une portion d'espace qu'il construit à sa mesure ; cette portion d'espace le construisant en retour. D'où cette interrogation première : comment expliquer le fait que certains veilleurs, individuellement ou collectivement, trouvent un sens au fait d'être là où ils sont, tandis que d'autres semblent perdus ?

À partir de cette interrogation liminaire, se déploient les trois dimensions de la place :

- *la présence physique dans un lieu* : comment trouver du sens au fait d'être là, et pas ailleurs ? comment en tirer ressource, sur un plan économique, matériel notamment ?
- *son inscription parmi les hommes*, au sein d'un tissu social : comment rendre sa présence intelligible et en fin de compte, légitime aux yeux des autres ?
- *l'inscription du lieu au sein de la vie* : comment trouver du sens au fait de se trouver ici – à cette place – au regard du récit que l'on se fait de sa propre vie ? Comment,

cette place, lui trouver un rôle au sein de cette *surface de projection* (cf. chapitre I), qui rassemble toutes mes expériences et constitue mon identité ?

### A. Déplier la place

La géographie francophone a longuement hésité à se saisir du terme de « place ». Notons simplement que le terme n'a pas d'entrée propre dans la première édition du *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (Levy et Lussault 2003). Michel Lussault lui rendra justice quelques années plus tard, en livrant une première définition de ce que peut signifier une « place » : « [l'ensemble des] relations, pour un individu donné, entre une position sociale, un ensemble de normes d'usages et un emplacement occupable » (2014). Par cette définition, Lussault entend se tenir à l'écart de deux écueils : le spatialisme et l'explication exclusivement sociologique. Expliquer le fait qu'une personne se retrouve à tel emplacement donné (où il réside, quel espace il investit dans la rue, comment il s'y comporte, etc.) ne peut à l'évidence s'expliquer par la convocation des seules lois spatiales (écueil du spatialisme). Il est indispensable de prendre en compte la position sociale de cet individu, à savoir ses modalités particulières d'insertion au sein d'une société donnée. Pour autant, la place d'un individu n'est pas simplement réductible à sa position abstraite au sein d'un champ de forces sociales (écueil d'une sociologie exclusive) : certes, « [la place] n'est pas réductible à la seule matérialité, mais il n'existe pas de place sans arrangement physique de réalités humaines et non humaines. » C'est là l'originalité de l'approche de Michel Lussault : tenter de penser une certaine consistance sociale de l'espace, qui ne dépend pas simplement de la position sociale de tel ou tel individu. « Dans une société donnée, écrit-il, il existe des codes normatifs particulièrement puissants, relatifs à l'allocation et à l'usage des espaces, à toutes les échelles. Ces codes de procédures spatiales définissent ce qui est légitime et illégitime en matière de proximité, de taille, de délimitation, de placement, de franchissement ». L'usage des micro-emplacements constitue à cet égard une focale d'observation particulièrement intéressante. Ainsi en est-il des places qui se manifestent par *une assise* : le fait, par exemple, qu'un individu s'autorise à s'asseoir à tel ou tel endroit. Certes, cette liberté dépend en partie de la position sociale de cet individu. Cependant, il ne s'assied jamais au sein d'un emplacement neutre. « Dans aucune

société, il n'est anodin de s'asseoir », rappelle Michel Lussault. Des règles de « bienséance<sup>204</sup> » toujours précèdent l'usage, avec lesquelles il s'agit de composer. La place est donc ce faisceau de relations entre un individu doté d'une position sociale et une portion d'espace socialement normée qu'il investit de ses usages (emplacement).

Deux autres approches issues de la géographie francophone méritent d'être brièvement soulignées ici, en ce qu'elles résonnent de façon particulière avec les observations empiriques évoquées plus haut. La première est extraite d'un texte d'Augustin Berque – « Trouver place humaine dans le cosmos » (2008) – et se situe davantage sur un plan philosophique. De ce texte assez dense – comme toujours chez l'auteur –, j'aimerais retenir le principe du « croitre-ensemble » inhérent à la notion de place. Augustin Berque part d'un mot grec – le *kosmos* – qui a perdu de nos jours sa signification antique, à savoir « un ordre général où l'être humain occupait une place essentielle » (« essentielle » étant ici à comprendre selon une acception forte : l'être humain est ontologiquement lié à cet ordre général). Évoquant une série de grandes ruptures philosophiques et scientifiques à l'origine de cet occultement du sens originel (le décentrement copernicien, le dualisme cartésien), Augustin Berque rappelle ce que peut signifier « trouver place humaine dans le cosmos ». Précisons qu'il n'est nullement besoin de se figurer par « cosmos » une étendue infiniment vaste : celui-ci peut se situer à l'échelle de la planète, d'un pays, d'un lieu du quotidien ou simplement à l'échelle du corps<sup>205</sup>. Trouver sa place au sein d'une portion d'espace ordonnée (*cosmos*), écrit A. Berque, signifie pour l'individu être *en correspondance* avec les choses qui l'entourent : l'individu les forme et les choses le forment en retour. L'individu et les choses qui l'entourent « croissent ensemble » pour donner lieu à une forme de *concrétude* de l'existence humaine (*cum-crescere*, d'où « concret »). La place de l'individu au sein d'un *cosmos* est ainsi comprise comme un effort dynamique. Cette conception est intéressante au vu des observations empiriques explorées au chapitre précédent et en première partie de ce chapitre. On a vu combien l'emplacement au sein d'un lieu précis, pour les askaris comme pour les *youthgroups*, contribue à construire les subjectivités, à faire naître des imaginaires, à forger des dispositions psychiques et des pratiques routinières, combien cet emplacement permet de modeler

---

<sup>204</sup> Un terme, rappelle M. Lussault, dont il faut ressaisir l'étymologie originelle : bien-séance.

<sup>205</sup> Ce « mini-cosmos » a perduré dans la langue sous le terme de « cosmétique », rappelle très justement A. Berque.

jusqu'à la posture particulière des corps. La place fait croître l'individu, au sens où toujours elle le transforme (elle peut, le cas échéant, le rabougir et le rapetisser, le soumettre à son exigüité). La place n'est pas dissociable de l'individu : tandis que celui-ci s'efforce de l'aménager, elle ne cesse de l'ajuster en retour.

La seconde approche ne convoque pas à proprement parler le terme de « place » mais permet directement de nourrir une réflexion à propos de ce que j'appellerai bientôt une « place complexe ». Il s'agit de l'hypothèse d'un « mode d'habiter poly-topique<sup>206</sup> », développée par Mathis Stock (2006). Cette hypothèse s'inscrit dans le cadre théorique général d'un Mobility Turn (voir Faist 2013), à l'œuvre depuis au moins une vingtaine d'années au sein des sciences sociales : la prise de conscience que la mobilité à toutes les échelles est devenu un mode dominant d'habiter des sociétés humaines, invitant à reconsidérer nos paradigmes et nos méthodes de recherche. À son tour, Mathis Stock entend partir du paradigme suivant : « faire comme si les hommes « bougent » au lieu de faire comme s'ils ne « bougeaient » pas ». La notion d'« habiter poly-topique » lui permet de rassembler sous un même phénomène un certain nombre d'hypothèses, parmi lesquelles<sup>207</sup> :

- Le choix des lieux de vie, désormais, s'effectue de manière plus individuelle et autonome. Les individus deviennent plus distancés par rapport à leur lieu de résidence et leurs trajectoires sont davantage différenciées.
- « [L]es hommes sont géographiquement pluriels, c'est-à-dire qu'ils s'impliquent dans de multiples lieux ». En conséquence, « ils sont capables de gérer plusieurs référents géographiques de l'identité individuelle ».
- Les hommes recherchent l'adéquation entre des pratiques spécifiques (travailler, résider, consommer, se récréer, etc.) et les qualités des lieux particuliers.
- « La mobilité spatiale est devenue une norme sociale positive ».

Au prisme du contexte kenyan, et *a fortiori* celui des travailleurs pauvres de la sécurité à Nairobi, certaines de ces hypothèses semblent survaloriser la capacité de l'individu à opérer des choix personnels et à construire son parcours de mobilité spatiale en fonction de ses affinités. Une

---

<sup>206</sup> De *topos*, le lieu en grec. D'où « poly-topique » : habiter plusieurs lieux simultanément.

<sup>207</sup> Les hypothèses listées ci-dessous ne sont pas exhaustives.



intuition issue de la pensée de Mathis Stock mérite néanmoins une attention particulière. Il écrit : « on fait comme si c'étaient les lieux familiers qui correspondraient aux lieux les plus proches. » En d'autres termes, Stock invite ici à ne pas nécessairement associer la proximité, la fixité et le quotidien avec la construction d'un sentiment de familiarité. Les individus peuvent vivre au quotidien selon un sentiment général d'étrangeté, tandis que leurs lieux référentiels (lieux d'origine, lieux familiers, lieux d'attache et de référence identitaire) peuvent se trouver relativement éloignés. Cette dissociation proximité-familiarité, on le verra bientôt, est fondamentale pour comprendre l'élaboration complexe de la place des veilleurs.

Les approches francophones que je viens d'évoquer me permettent d'identifier quelques pistes intéressantes à propos de la notion de « place » : la prise en compte de la consistance sociale des lieux que l'on investit, la construction croisée de l'individu et de la place (principe du « croître-ensemble »), enfin, le principe de dissociation proximité-familiarité.

Au sein de la géographie anglophone, le débat autour de la notion de “*place*” prend une toute autre ampleur. Afin d'acquiescer d'emblée une brève définition de la notion, partons du triptyque proposé par Tim Cresswell (2009) : une *place* est la combinaison d'une “*location*”, d'un “*locale*” et d'un “*sense of place*”. La *location* fait référence à un point absolu dans l'espace, éventuellement identifiable grâce à des coordonnées géographiques (la place est localisable). Le *locale* désigne la configuration matérielle de la place (les rues, les murs, les recoins, les limites, etc), déterminant les relations sociales en son sein. Le *sense of place*, enfin, permet de rassembler la nébuleuse de significations et d'émotions que la place appelle et évoque pour un individu ou un groupe. Cresswell y ajoute, mais de façon plus timide, les pratiques qui contribuent à forger la place : “*the sense we get of a place is heavily dependant on practice and, particularly, the reiteration of practice on a regular basis.*” (p. 170).

Apparu au sein de la géographie anglophone au début des années 1970, le concept de “*place*” a nourri un intense débat, notamment au regard de la relation qu'il entretient au concept de “*space*”. Je n'en donne qu'un très bref aperçu ici. Disons simplement que la dialectique *space/place*, telle qu'on l'a appelée, fait écho au développement de deux courants au sein de la géographie anglophone : le courant marxiste et le courant humaniste. Le courant marxiste, largement inspiré des travaux d'Henri Lefebvre (2000), souligne l'importance du concept de “*space*”, ceci afin de rappeler que l'espace n'est pas un simple support des relations humaines mais se trouve être lui-

même le produit historique d'un champ de forces sociales. L'espace n'est ni un support ni un donné, c'est un produit social. Suivant ce canevas, la *place* émerge comme une simple forme circonstancielle du *space*, une concrétion produite par une combinaison particulière de forces sociales, à un moment historique défini (Hubbard 2005). Le courant humaniste, quant à lui, porté notamment par les travaux de Yi-Fu Tuan (*Space and Place*, 1977), insiste davantage sur le concept de *place* afin de souligner, selon une perspective phénoménologique, les forces sensuelles, esthétiques et émotionnelles, par lesquelles un individu ou un groupe d'individus s'attachent à un endroit particulier. Ces deux courants – marxiste et humaniste – tendent chacun à pointer les limites de l'autre. Le courant humaniste reproche à l'approche marxiste de dessiner une *people-less geography*, une géographie des champs de forces sociales dont les personnes seraient absentes. À l'inverse, la géographie marxiste souligne les limites de l'approche humaniste, en ce qu'elle ne pointe pas suffisamment les enjeux de pouvoir ou les forces structurelles qui sous-tendent la *place*. Celle-ci énonce ses principes tantôt du point de vue d'un individu extrait du social, tantôt de celui d'un universel abstrait (l'Homme en général) (Cresswell 2008, 2009).

Suite à cette opposition historique, une importante littérature s'est développée à propos du concept de *place*. Parmi ses productions, deux approches me semblent utiles d'être distinguées, dans la mesure où elles me serviront bientôt pour saisir la place particulière des veilleurs.

La première est celle de la géographe britannique Doreen Massey. Dans son livre *World City* (2007) et à la suite de ses précédents travaux (notamment *For Space*, 2005), Massey plaide, à partir de l'exemple de Londres, pour une "*politics of place beyond place*" (p.15). En examinant ce qui fait de Londres une *place* particulière, elle arrive à la conclusion théorique selon laquelle l'identité d'une *place* n'est pas liée à des qualités intrinsèques, mais à un faisceau de relations avec d'autres *places* (des flux de personnes, d'informations, des capitaux, des produits culturels arrivent chaque jour des quatre coins du monde pour faire de Londres ce qu'elle est aujourd'hui, et inversement, la présence de Londres se disperse aux quatre coins du monde – par les mobilités de ses habitants, la circulation des ordres financiers, le routage de ses déchets, etc.) En d'autres termes, les interconnexions avec l'extérieur sont une *précondition* de la constitution d'une *place* particulière. Une *place* est différente d'une autre en raison des relations différentes qu'elle entretient avec d'autres *places*. Première conséquence : il n'est pas possible de penser une *place* sans convoquer inéluctablement un faisceau d'autres *places*, en relation avec elle. Seconde conséquence : un

changement au sein d'une *place* entraîne consécutivement des changements au sein de toutes les autres, même les plus éloignées. Ainsi, saisir une *place* nécessite d'examiner également les "*places beyond*", liées à elle, et qui lui donnent sa consistance propre.

La deuxième approche est celle développée par un courant anglophone de la fin des années 1980, souvent désigné sous le nom de New Cultural Geography. Ce courant tend à identifier les notions de "*space*" et de "*place*" comme des *actes de langage*. Peter Jackson notamment, dans *Maps of Meaning* (1989), souligne l'importance de la construction discursive des *spaces* et des *places*, reprenant la notion gramscienne d'« hégémonie culturelle » : les langages spatiaux sont cruciaux dans la fabrication d'un ordre social et culturel. Les opérations par lesquelles des "*places*" sont identifiées (sur des cartes, notamment), singularisées, nommées, mythifiées, figurées par des images, associées à un certain nombre d'imaginaires et de valeurs, véhiculées par le langage, revendiquées par des groupes, concourent à élaborer ce que l'on pourrait identifier comme une gigantesque *production de signifiant*. Le pouvoir, ensuite, consiste, pour telle ou telle force en présence, à faire glisser ce signifiant au sein d'une langue commune, une *doxa* non-remise en question, et ainsi « naturaliser » ce qui n'est somme toute qu'un artefact. Eliane Balwin résume ainsi cet apport fondamental de la New Cultural Geography : "*Both space and place are cultural artefacts the meaning of which is constantly fought over in the realms of language*" (citée dans Hubbard 2005, 47)

## B. La place des veilleurs ou « l'art de devenir oiseleur »

J'ai recours à ces deux approches – la place relationnelle de Massey, la place comme acte de langage de la New Cultural Geography – afin d'examiner la singularité de la place des veilleurs. Je le concède volontiers : j'y ai recours, mais de façon infidèle. J'expliquerai un peu plus tard pourquoi.

Pour le moment, il me reste à souligner les deux caractéristiques fondamentales de la place des veilleurs *en attente* ; des caractéristiques, me semble-t-il, qui n'ont pas été assez soulignées dans le champ de la littérature géographique et qui pourtant apparaissent – au-delà de mon terrain particulier – comme des contributions possibles afin d'enrichir la portée du concept. Je veux parler

de la place comme fabrique d'une présence complexe (1), puis comme manifestation rusée du langage (2).

### 1. La fabrique d'une présence complexe.

Revenons brièvement sur l'une des caractéristiques de ces vies « en veille », identifiée précédemment (fin du chapitre II) : les veilleurs sont des individus *tendus vers l'action*, en attente. Attendre, on l'a vu, signifie pour partie du moins *être présent quelque part*<sup>208</sup> – physiquement ou par l'intermédiaire d'une représentation (un nom sur une liste, un numéro sur un ticket, une voix au bout du combiné... ou un signal GPS sur un écran de contrôle). Dans le cas des veilleurs, – les askaris comme les *youthgroups* –, cette attente se manifeste de façon quasi exclusive sous une forme physique.

Néanmoins, est-ce qu'attendre quelque part, cela signifie simplement se rendre présent sur le lieu où l'on est ? La place des veilleurs, n'est-ce que cela, une assignation physique à une portion d'espace concret ? Au vu de toutes les observations précédentes, il semble évident que non. La place d'une personne ne recouvre pas simplement sa présence en un lieu donné, mais sa gestion – parfois sophistiquée – d'une multiplicité de présences en plusieurs lieux distincts, certains concrets, d'autres plus abstraits. Autrement dit, *ma place* ne signifie pas exclusivement le lieu où je suis, l'emplacement concret qui m'a été attribué ou assigné, mais aussi, de manière simultanée :

- l'endroit où je désire me trouver (désir)
- l'endroit que je pense pouvoir atteindre un jour (espoir)
- l'endroit où j'aurais dû me trouver (sentiment d'injustice)
- l'endroit où d'autres m'attendent et ont besoin de moi (responsabilité)
- l'endroit où mon absence est remarquée (reconnaissance)
- l'endroit dont je sais que, en me trouvant ici, il me sera à jamais hors d'atteinte (désespoir)
- l'endroit qui a disparu, car des proches n'y sont plus (nostalgie)

---

<sup>208</sup> Ce qui équivaldrait à la fois à la *location* et au *locale* de T. Cresswell (2009), décrits plus haut : un emplacement localisable et caractérisé par une configuration d'éléments matériels.

- l'endroit au sein duquel je regrette de ne pas avoir su me trouver à tel moment de ma vie (regret)
- etc.

Toutes ces places, auxquelles on pourrait en ajouter un certain nombre d'autres, le sujet les tient ensemble au sein d'une même présence complexe. Leur nombre ne dépend que de l'activité imaginative de ce dernier, capable de créer une infinité de liens signifiants avec des places proches ou lointaines, concrètes ou abstraites. On touche là tant à la pluralité des « référents géographiques de l'identité individuelle » de Mathis Stock (2006) qu'aux apports de la *place relationnelle* proposée par Doreen Massey. Ce que Massey entrevoit à l'échelle d'une *world city*, – une *place* qui se construit par un faisceau de relations avec des *places beyond* –, je propose de l'entrevoir à l'échelle de l'individu ou du petit groupe. Que ce soit sur le mode de l'assignation (être assigné à une place) ou sur un mode volontaire (se faire une place), la place est fondamentalement ce par quoi un individu ou un groupe gère une *présence complexe* : la tenue-ensemble d'une présence physique dans ce lieu-ci et d'une variation infinie d'absences dans ces lieux-là. Ces absences ne sont pas simplement des absences sous le signe du corps ; ce sont aussi des présences, mais sous des signes différents (noms, objets, argent, jeux, histoires) : tous les lieux où la présence du sujet est *figurée* par un artefact quelconque, soit par le sujet lui-même, soit par d'autres. Les lieux où l'on se projette par son pouvoir d'imagination ; les lieux où d'autres nous attendent ; les lieux où, par-delà la disparition du corps, un compagnon est refiguré (par l'évocation de son nom par exemple) ; les lieux où l'on a laissé des traces de son passage. Tous ces lieux deviennent des *places beyond places* sitôt qu'ils sont saisis au sein d'un même réseau signifiant. Ils constituent alors, pour le sujet qui les lie ensemble, *une place*.

La géographie – en particulier la géographie occidentale – n'a pas assez pris en compte ce phénomène d'une présence multiple de l'individu (ou d'un groupe), sous différents régimes de signes. Des exceptions existent : les travaux de Philippe Gervais-Lambony (2012), par exemple, soulignant le sentiment de nostalgie comme « force positive de production de l'espace ». Dans l'Afrique du Sud post-apartheid, des populations noires, déplacées par les autorités dans de nouveaux quartiers, reconstruisent leurs places (une identité, un sentiment communautaire, un attachement au lieu) par la nostalgie commune de leurs anciennes *locations* (des quartiers ségrégués, proches du centre des villes, où ces populations avaient des statuts de propriétaires).

Dans ce cas, la construction d'une présence collective « ici et maintenant » s'opère bien par la convocation d'un « ailleurs et d'un autre temps », présents, au-delà de l'absence, par l'intermédiaire d'un certain nombre de signes (des objets, des traces dans le paysage, l'évocation de souvenirs). De manière générale, néanmoins, Achille Mbembe a raison de souligner que la pensée occidentale a toujours éprouvé des difficultés, conceptuellement parlant, à formuler l'idée d'une existence multiple, au-delà de l'expérience sensible, en différents lieux à la fois. Il lie cela en partie au privilège accordé à la pensée rationaliste :

*[...] La tradition moderne<sup>209</sup> a pu privilégier une pensée du politique, du sujet et du vivant qui accorde un privilège absolu à la capacité de raisonner [...], de vouloir- faire et de pouvoir-faire, plutôt qu'à la capacité de sentir, de se souvenir et d'imaginer (Mbembe 2003, 793).*

Tandis que la « raison » et le « faire » fixent le sujet à une matérialité, à l'environnement alentour, à l'espace concret et immédiatement donné par l'expérience, la sensation, le souvenir et l'imagination, quant à elles, semblent relever du domaine du masque, de l'arrière-fond, de l'inintelligible. De sorte que, pour la pensée occidentale, être-au-monde, c'est être un, et dans un seul lieu à la fois :

*Qu'elle conçoive l'identité comme une invention ou une illusion, la critique contemporaine continue de reposer sur l'affirmation – implicite dans la pensée classique – de l'impossibilité, pour une seule et même chose ou un seul et même être, d'avoir plusieurs origines différentes et d'exister simultanément en différents lieux et sous des signes différents. (p. 794, déjà cité précédemment).*

Aussi, sans doute n'est-ce pas tout à fait un hasard si des indices d'une conceptualisation plus complexe nous proviennent, avec plus d'acuité, de terrains africains ou de façon plus générale de sociétés ayant vu naître des pensées philosophiques, religieuses ou magiques accordant plus de latitude au sujet quant à sa capacité de se figurer de façon multiple.

Dernière précision, enfin : affirmer cela – que le sujet se rend présent en plusieurs lieux à la fois sous différents régimes de signes –, ce n'est pas spéculer à propos d'arrière-mondes opaques

---

<sup>209</sup> Mbembe entend par là la conception moderne du sujet qui s'établit en Occident à partir des XVII<sup>ème</sup>-XVIII<sup>ème</sup> siècles (Hobbes, Descartes, puis Hume).

ou développer un discours abstrait sur l'existence en général. Au contraire, cette présence complexe s'observe à partir de traces très concrètes dans la vie urbaine quotidienne. *A fortiori* dans un contexte, celui des quartiers pauvres de Nairobi où, pour obtenir quelque chose ou garantir ce que l'on possède déjà, il s'agit généralement de se rendre présent et visible à un endroit donné. Pour obtenir de l'eau ou de la paraffine, il faut attendre son tour dans la file. Pour sécuriser sa maison, se rendre visible auprès des voisins. Pour ne pas se faire voler, garder un œil sur son linge. Pour confirmer son appartenance au quartier, se rappeler au bon souvenir des *youthgroups* (saluts, petits dons de cigarettes). Pour obtenir des packs de couches auprès des ONG, se trouver au bon endroit à la bonne heure. Pour monter une échoppe, se rendre chaque jour sur son lieu de vente pour dissuader les éventuels squatteurs. Pour garantir son rôle de père ou de mère, ramener chaque soir de l'argent au foyer. Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène : la quasi-absence de relations contractuelles, la manifestation de l'interconnaissance comme mode quotidien de sociabilité, l'économie collective de l'urgence (pour contribuer à la solidarité, il faut bien être présent), enfin, le caractère collectif de l'approvisionnement quotidien (eau, combustible). En somme, pour se faire une place, il faut être présent. Cette *présence cruciale* est précisément l'un de ces « codes normatifs » inhérents à l'espace des quartiers pauvres de Nairobi. Elle fait partie de cette consistance sociale *déjà-là* de l'espace, que l'individu ne peut esquiver (Lussault 2014). Dans ce contexte s'observe, pour l'individu comme le groupe, la nécessité de se manifester sous une multiplicité de signes.

Dans le cas de veilleurs aux vies éclatées – dans différents mondes et sous différents rôles –, cette présence cruciale nécessite d'être élaborée sous une forme complexe. L'enjeu, il faut bien le dire, consiste le plus souvent à gérer son absence physique à tel ou tel endroit. Dans ce cas, la place du veilleur correspond bien à un travail de *figuration de la présence*, sous différents signes, en plusieurs lieux à la fois. Cette présence complexe, c'est celle d'Ali, du Labour Youthgroup, qui confirme sa présence au foyer, auprès de sa femme, en lui laissant des poèmes cachés entre les pages de son journal (cf. chapitre V). C'est celle d'Alex qui laisse des cigarettes aux membres du *youthgroup* voisin, afin qu'ils se rappellent de lui le jour où il sera victime d'une attaque (chapitre V). Celle de Rose-Mary qui s'occupe des enfants des autres, ici à Nairobi, pour conserver le lien magique qui la rattache à ses propres enfants au village (ce chapitre). Celle de Soldier Nick qui chaque mois envoie de l'argent à sa famille pour ne pas être victime d'un sort (ce chapitre). Celles de tous les askaris qui laissent leurs maris ou leurs femmes emporter leurs biens au village

(télévisions, poste-radio, literie), car leur *place-à-venir* – leur maison à Kisii, à Nyanza ou à Busia – est plus importante à leurs yeux que leur place actuelle à Nairobi. Sous le signe particulier des objets, leur présence, en quelque sorte, s’arrache déjà au présent pour se figurer dans l’avenir (chapitre V). Cette présence complexe, c’est encore celle du poète-askari Josephat, les yeux rivés aux vitrines du Nakumatt, qui se projette dans une autre vie, à une autre place, derrière les rayonnages informatiques du centre commercial (cf. chapitre IV et V). C’est celle de Clifford qui se construit sa place – en l’occurrence, son business de *car-wash* – par l’intermédiaire d’une présence autre (Georges). C’est celle, enfin, de Van Damme qui par l’intermédiaire de la photographie se reconstruit une place nostalgique, en emportant sur les terres sèches du Turkana, puis en Arabie saoudite, un peu de cette terre de Kibera où ses proches ont disparu (ce chapitre).

Il ne s’agit donc jamais, de façon univoque, de la place où physiquement je me trouve ; mais d’un tissage complexe composé d’une multiplicité de places : celle dont je rêve, celle où je serai, celle d’où je suis absent, celle où l’on m’attend, cette place que je regrette, la place d’un autre ou la place qu’un autre me permet de tenir, etc. C’est bien *le signe* – cet artefact qui figure ma présence – qui me permet de faire le lien entre ces places : signes poétiques, matériels (les objets), nominaux (les noms de gangsters), ludiques, vestimentaires, monétaires, magiques, etc. Ce que la place signifie en définitive, ce n’est pas le lieu unique, mais une constellation de places distinctes, issues de mondes différents, que le sujet relie ensemble par un réseau de signes.

## 2. Parler aux vivants, aux absents et aux disparus, ou « l’art de devenir oiseleur »

J’ai évoqué, un peu plus haut, un des principaux apports de la New Cultural Geography : penser les concepts de “*place*” et de “*space*” comme des actes de langage. Il s’agissait alors d’examiner d’une part l’instrumentalisation des représentations spatiales au sein des discours, d’autre part, les luttes de pouvoir afin d’assigner telle ou telle signification à telle ou telle portion d’espace. Mon approche est un peu différente. J’envisage cette fois de penser le langage comme l’acte par lequel les veilleurs parviennent à tisser des liens entre les différentes “*places beyond*” qui constituent leur place. Autrement dit, le langage n’est plus ce qui, au service du discours, attribue une signification à une place, mais proprement ce qui fait tenir ensemble une constellation d’éléments dispersés, au sein de mondes, de lieux et de temps différents.



Imaginons un oiseleur. Il se déplace prudemment parmi les arbres, à l'écoute de ses proies. Avant de pouvoir les attraper au moyen d'un certain nombre de techniques – filets, branches enduites de glu – il doit se faire une *place parmi elles*. Comment ? Précisément en imitant leur langue. Ce mimétisme s'opère selon différentes variantes : soit au moyen de sa propre voix, modulée de telle sorte qu'elle puisse contrefaire le cri de tel ou tel oiseau, soit au moyen d'un instrument (baguettes de pipée, appeaux de toutes tailles), soit, enfin, en appelant la proie par la proie, c'est-à-dire, en utilisant un autre oiseau, pris en cage, pour en appeler un second. L'oiseleur n'émet pas simplement des signaux auditifs, il a aussi recours à des leurres visuels : le miroir aux alouettes, par exemple – ce dispositif tournant, équipé de petits fragments de miroir, qui attire les oiseaux. Celui-ci, en fonction de ses visées, peut moduler ses intonations, passer d'un sifflement à un roucoulement, varier son intensité, changer d'appeau, afin d'être en mesure de produire une grande variété de chants. Laissons à présent de côté la relation chasseur-proie, pour se concentrer uniquement sur l'opération de langage en train de se jouer. L'oiseleur ne se construit pas sa place parmi les oiseaux, pas plus qu'il ne la gagne. Il la *chante*. En d'autres termes, s'il parvient à se faire accepter au plus près d'eux, si sa présence est tolérée parmi les geais et les grives, c'est bien au prix d'une duplicité, permettant de contrefaire une similitude (« pas d'inquiétude, nous parlons la même langue : je suis l'un des vôtres »).

Par analogie, pour les veilleurs, « se faire une place » consiste à produire, imiter, parodier, contrefaire – parfois de façon quasi simultanée – une multitude de langues ou, selon l'expression de Christine Chivallon, une multiplicité de « registres de référence » (cité dans Buire 2011, 136). C'est toujours dans la production d'un certain nombre de signes, à destination des autres, à destination de soi-même, que s'élabore la place de l'individu ou du groupe.

Ces signes s'adressent bien entendu aux vivants : à tous ceux qui, par leurs présences contiguës ou leur pouvoir d'intervention, sont en mesure d'accorder, de tolérer, de collaborer ou au contraire, d'assigner, de contester, de restreindre ou d'interdire la place en-train-de-se faire. Le jeu de l'oiseleur – ou du groupe d'oiseleurs – consiste alors à dire : « regardez, nous parlons la même langue, nous n'empiétons pas sur vos plates-bandes, le passage de vous à nous s'opère de façon fluide ». Pour cela, il faut bien que des langues se modulent, que des corps se redressent, que des façades soient repeintes, que des vestes se retournent. Bangkok et ses 12 Disciples, par exemple, « chantonnent » leur appartenance au local, à la classe des *urban poors*, au village de

Katwekera et à la communauté luó. Simultanément, ces « enfants du village » se montrent capables d'adopter les codes du monde des entreprises de sécurité privée (équipements légers, chaîne hiérarchique, formalisation administrative du recrutement), tout comme ceux exigés par les standards internationaux du cinéma et de la télévision (expression en anglais impeccable, accueil dans un bâtiment *high tech* et sécurisé). Les Gogo Boyz, quant à eux, chantonnent un double discours : celui de la filiation du gang et celui des « bâtisseurs de paix » qui œuvrent au dialogue intercommunautaire et au développement du bidonville. Ils présentent une chaîne hiérarchique définie, des comptes mis à jour, des locaux identifiables, un logo séduisant, des certificats d'excellence, afin de se constituer en interlocuteurs crédibles des organisations humanitaires, desquelles ils tirent une bonne partie de leurs revenus. Observons la place de Clifford, enfin, ce *security guard* de Buruburu qui organise son activité de *car-wash* par l'intermédiaire de ses collègues *watchmen*, provenant du *court* voisin. D'une part, il présente des gages de sérieux et de professionnalisme au monde du *court* : ses employeurs, ceux qui lui ont assigné la place où effectivement il se trouve. Clifford se tient droit, à son poste, en uniforme. D'autre part, il lui faut bien garder un lien avec le monde dont il est issu – le monde des *urban poors* – et aux préoccupations quotidiennes qui lui sont associées (trouver de l'argent au jour le jour). Clifford parvient à faire le lien au prix d'une duplicité : s'il ne retourne pas lui-même sa veste, c'est tout comme, puisqu'il demande à Georges ou à Paul de le remplacer pour mener à bien son activité de *car-wash*. La place de Clifford, c'est celle-ci : le sérieux de l'uniforme et l'invisibilité de la combine, deux registres de signes entremêlés de façon fluide.

Les signes s'adressent aussi aux morts, aux disparus, aux lointains et en miroir, toujours aussi à soi-même. Filaments tendus vers la figure de l'absence, ils constituent précisément ce par quoi une place se rend intelligible et acceptable. Ils permettent à l'individu ou au groupe d'apaiser leurs espoirs, leurs incompréhensions, leurs regrets, leurs nostalgies, leurs sentiments d'injustice ou d'indignité (pourquoi suis-je loin de mes enfants ?) Ce sont, par exemple, des noms : mes compagnons d'armes ont disparu, mais l'évocation de leurs noms actent leur mort et me permettent de m'inscrire dans une filiation. Pour les Gogo Boyz, conserver le nom du gang est un signe fort : vis-à-vis de ceux qui ont disparu (« vous qui êtes tombés, vous faites aussi partie de l'histoire »), mais aussi vis-à-vis des jeunes du quartier – afin de les séduire par cette image mythique, virile, valorisante, à laquelle est associé le gang. Les signes peuvent aussi être des objets : une télévision, un peu de vaisselle, un téléphone, achetés en ville puis transportés au village pour préparer ma

venue. Cela peut-être de l'argent : je ne suis pas là, mais je prends soin de vous là-bas. Ce sont des cicatrices, des marques sur le corps : si je suis à cette place aujourd'hui, c'est que j'en suis passé par là. Ce sont de petits poèmes déposés dans un carnet. Ce sont aussi des liens magiques, c'est-à-dire, non pas un langage occulte, mais au contraire, une langue d'intelligibilité qui recrée du lien entre des mondes dispersés. Noms, gestes rituels, cicatrices, argent, poèmes, objets, liens magiques et d'autres encore, que je n'ai pas eu le temps d'entrevoir : les voilà, ces signes, ces petits chants qui permettent à l'individu, au groupe, de se rassembler, de se faire une place à soi, parmi les vivants éloignés, les disparus, les morts, les emprisonnés et tous ceux que l'on ne reverra plus.

Il reste cependant à ajouter une précision. Dans le cas spécifique des veilleurs, l'élaboration d'une place à soi se confronte généralement à un environnement dont le sens est – parfois à dessein – maintenu dans une forme de brouillard. J'évoquais, dans le chapitre II, la forme de vie particulière des veilleurs : une vie dans l'abandon, c'est-à-dire, une vie aux prises avec des logiques de saisissement-dessaïssissement. Ces logiques se vérifient également sur le plan du sens : des signes sont envoyés aux veilleurs, mais leurs significations demeurent flottantes, contradictoires ou réversibles. Ce sont des « signaux sans significations » (Massumi 2005, 32). Dans le cas des membres des *youthgroups*, il faut par exemple composer avec le corps policier, qui se montre versatile dans son choix d'accorder ou non telle ou telle latitude au groupe. En retour, les oïseurs doivent sans cesse être capables de moduler leur chant : un coup, se montrer discret, un coup, être démonstratif ; un coup imiter les procédures policières, un coup, se mettre en retrait pour ne pas faire de l'ombre aux forces régulières ; un coup délivrer des informations, un coup savoir jouer « ceux qui n'ont rien vu ». Dans les résidences de Nairobi-Ouest ou à Buruburu, on l'a vu<sup>210</sup>, la contradiction ou l'ambiguïté des consignes des résidents peuvent désespérer les askaris. Ceux-ci doivent composer avec un certain nombre de signes – empathie, gentillesse, petits dons ou au contraire attitude de mépris, plaintes, accusations – réversibles du jour au lendemain. Dans ce cas, l'art de devenir oïseur – cette capacité d'interpréter les signes de son environnement et de moduler en conséquence les signes à émettre – constitue avec d'autant plus de force une ressource essentielle pour se tisser, entre les lignes de l'incertitude, une place à soi.

---

<sup>210</sup> Cf. chapitre II, carnet de terrain n° 7 « Faire face à la contradiction des consignes ».

## Conclusion du chapitre

En définitive, l'attente présente une signification ambivalente. D'une part, il faut bien le reconnaître, elle porte en elle cette faculté d'amoindrir l'individu, en lui rappelant très concrètement sa condition de dépendance et d'incertitude. Mais elle n'est pas uniquement cela. Elle n'est pas uniquement, pour ainsi dire, du *temps paralysé*. L'attente peut aussi s'entrevoir à travers la richesse de ses formes productives : mise au point de petits rituels, développement d'une poly-activité opportuniste, art de saisir l'occasion, sociabilisations particulières, élaborations d'imaginaires variés : noms appelant des mythologies, croyances, tissages de liens magiques, rêveries. Voilà ces « quelques choses » – pour reprendre mon imprécision de départ – qui peu à peu se tissent au sein de l'attente.

Seconde ambivalence de l'attente, sa capacité à exiger une présence, tout en appelant irrémédiablement une absence. Être en attente signifie bien se trouver présent, – immobilisé – quelque part, dans une file, à un guichet, sur un seuil ; et dans le même temps, faire l'expérience d'une absence : absence des autres, vivants ou morts, absence de soi-même au monde. Double mouvement de saisissement-dessaïssissement : l'attente comme condition fondamentale de l'Abandonné. Dans ce contexte, comment « se faire son trou », se trouver *sa place* qui ne soit ni tout à fait une présence, ni tout à fait une absence ? Dans l'attente, les veilleurs tentent d'accueillir cette aporie par l'élaboration d'une *place complexe*, autrement dit, par le tissage d'une constellation de *places beyond* : la figuration du sujet dans plusieurs lieux et plusieurs temps à la fois, sous différents signes.

J'ai présenté, dans ce chapitre, les tissages productifs de l'attente, ceux-là mêmes qui concourent à l'élaboration d'une place complexe. Pour la plupart, je les ai présentés sous une forme discrète : pêle-mêle, gribouillis sur un papier de chewing-gum, petits retournements de veste, noms confidentiels pour les *happy few*, liens magiques évoqués à demi-mot. Certains, certes, sont plus démonstratifs : les logos des Gogo Boyz, par exemple. Mais de façon générale, les petits chants de l'oiseleur se sifflotent à bas-bruit, progressivement et de façon répétée. Une question demeure : que se passe-t-il lorsque l'élaboration de la place est soudainement confrontée à un évènement unique en intensité ? Comment, ce moment-acmé, l'accueillir et le rendre signifiant au sein de sa place ? C'est l'objet du chapitre suivant : saisir les logiques par lesquelles une expérience

distinctive – l'expérience de la violence – devient signifiant au sein d'une place ou au contraire, perdue dans l'inintelligible.

## Chapitre VII. Signes de la violence

---

*On ne s'approprié que ce qu'on a d'abord tenu à distance de soi pour le considérer.*

*Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations.*

Un matin de février 2009, à l'aube, deux *pick-ups* de la Kenya Police Force, bâchés, phares éteints, font halte à l'intersection de Karanja Road et de Kibera Drive. Une dizaine d'hommes armés en descendent, puis enfoncent la porte de la base du Zulu Youthgroup. Joshua et Vincent, deux membres du groupe, environ 20 ans, sont présents sur les lieux. Cette nuit-là, ils ont dormi à la base. L'opération se passe extrêmement rapidement. Joshua et Vincent sont battus, maîtrisés à terre, menottés, puis disposés tête-bêche au milieu de l'unique pièce. Un policier pose la crosse de son arme sur la tempe de Joshua. Tandis qu'une partie des agents se postent dehors pour surveiller les alentours, d'autres mettent à sac l'intérieur de la pièce : télévision, poste de radio, vitrine garnies de trophées de football, tables, chaises, vaisselle. L'un d'entre eux incise au couteau les jerricans jaunes utilisés pour stocker l'eau. “*Let's say it was a massacre*”, précise Jali Mkutu, *le chairman* des Zulu<sup>211</sup>. Lorsque la pièce est entièrement saccagée, les policiers transportent Joshua et Vincent dans un des *pick-ups*, puis reviennent pour faire tomber les murs. Ils frappent à coups de pied et de crosse contre les poutres tenant le torchis. À l'aide de matraques, ils font glisser les tôles du toit. La cahute ne tarde pas à s'écrouler partiellement. Une foule s'est regroupée autour de la scène, tenue à distance par un cordon de sécurité. Les *pick-ups* repartent, sirènes hurlantes, vers Kilimani Station.

Deux jours auparavant, trois membres du Zulu – un *youthgroup* qui se présente alors comme respectable – se sont faits prendre en flagrant délit tandis qu'ils tentaient de braquer un kiosque

---

<sup>211</sup> Entretien du 18 mars 2015 avec Jali Mkutu, *chairman* du Zulu Youthgroup. La scène relatée ici m'a également été décrite par Joshua (présent au moment des faits) et Aliech, deux membres du groupe.

M-Pesa à Laini Saba. Blessés au cours de l'interpellation, puis emmenés à Kilimani Station, ils ont fini par reconnaître leur appartenance à Zulu. Les représailles policières ne s'embarrassent pas de subtilités : s'ils sont coupables, alors le groupe est coupable. D'où, sans aucun doute, cette opération de violence d'un genre particulier : non pas une simple série d'arrestations, mais une opération de destruction totale d'un lieu et d'un groupe, une opération de *table rase* – au sens littéral du terme.

Deux choses me surprennent à propos de ce cet épisode. D'une part, la forme de la violence perpétrée par la police : une violence qui, loin de ressembler à une opération d'investigation ou de maintien de l'ordre, s'apparente à une violence vengeresse, furieuse, débridée. D'autre part – et ce deuxième point m'interpelle encore davantage –, le récit que s'en fait Jali, presque dix ans après :

*[...] They were rude to us. After that, we have been demoralized. But that was a new start. A new Zulu was born. Mugging and burglaries, bad seeds, all that was over. At least...we [sat] together and said : "Let us change our mentality. Let's get something big, and live happy, better than live this difficult life. That's how it has been explained."<sup>212</sup>*

Ce qui semble intéressant à propos de la violence, notamment au regard des chapitres précédents, c'est sa capacité à *produire du sens*. « Malgré tout, écrit Michel de Certeau, [la] violence reste dans l'*expressivité* » (1993, 81). Malgré sa fugacité, ses multiples formes, ses contours obscurs et les discours contradictoires qui l'accompagnent, la violence conserve ce caractère *marquant*, par-delà le relativisme culturel et les différentes sensibilités des individus (Scheper-Hughes 1995). Il y a quelque chose d'incisif, de tranchant dans la violence – du point de vue du sens. Aussi n'est-ce pas tout à fait un hasard si, au sein de vies plongées dans l'attente et l'incertitude, les moments-acmés de violence sont investis comme de puissants producteurs de *signes*<sup>213</sup>. Ce sont les signes de la violence qui permettent de tracer des géographies individuelles et collectives, et en fin de compte, de dire : « Ici, nous sommes chez nous ; là-bas, nous sommes des étrangers ». Ce sont les signes de la violence qui permettent au sujet de remettre en ordre son récit individuel et d'affirmer, par-delà la discontinuité des temps et des lieux : « Avant, j'étais celui-ci ; maintenant je suis celui-là. » C'est l'expérience de la violence qui forge les groupes, les

---

<sup>212</sup> Entretien du 18 mars 2015 avec Jali Mkutu.

<sup>213</sup> Signe : entendu ici comme expressivité appelant du sens. Voir quelques lignes plus bas la distinction entre signe et sens.

frères d'armes, les compagnons de gang, et c'est elle, encore, qui les fait disparaître puis réapparaître sous une autre forme. Et c'est donc à elle – et à sa puissante charge symbolique – que s'en remet Jalil Mktu pour retracer dix ans plus tard le récit de Zulu : le groupe, né dans la violence du gang, s'est dissous dans la violence policière pour renaître sous une autre forme. “*That's how it has been explained*” : la violence a été « expliquée », sémiotisée, reconfigurée au sein du récit. C'est l'une de ses exigences fondamentales : elle appelle du sens. La violence, en somme, est une puissance du signe.

Portée par cette définition, une question centrale traverse ce chapitre : pourquoi, parmi les veilleurs, certains se saisissent de la violence pour en extraire du sens, tandis que d'autres à l'inverse en font l'expérience sur un mode « amoindrissant » – la violence comme un « moins de sens », contribuant à obscurcir la vie ? Dès lors, pourquoi certains l'associent avec fluidité au sein du processus d'élaboration d'une place complexe, tandis que d'autres échouent ?

Deux mouvements me permettent d'esquisser des éléments de réponse. Dans le premier, je m'attache à définir un angle d'approche particulier de la violence : la violence comme signe, c'est-à-dire comme *expressivité appelant du sens*. Cette assise théorique me conduit alors à distinguer deux ordres de violence dans la vie des veilleurs : les violences dramaturgiques – des violences en mesure d'être accueillies au sein d'un récit –, et les violences non dramaturgiques – l'ensemble des violences résistant à toute tentative de mise en signification.

## I. La violence comme signe

Évoquer la violence, c'est s'attaquer moins à un concept qu'à un *problème* (Askofaré et Sauret 2002), tant celle-ci semble être traversée de conceptions contradictoires. C'est là le propre de la violence : se présenter à première vue sous une forme d'évidence empirique – le spectateur peut dire sans hésitation : « ceci est de la violence » ; et néanmoins résister à toute tentative de définition ou de catégorisation théorique.



## A. La violence à la croisée des conceptions

Avant d'examiner plus spécifiquement les formes spécifiques de violence, rappelons brièvement le caractère insaisissable du phénomène. Plusieurs conceptions se font face, portant sur différentes dimensions de la violence : son étendue, ses différentes échelles d'observation, son origine ou encore sa fonction sociale au sein des sociétés humaines.

La question de l'étendue de la violence – où commence-t-elle, où s'arrête-t-elle ? – permet d'emblée de présenter deux conceptions antagonistes, l'une « normative », l'autre « extensive » (Kalanski et Auyero 2015). La conception « normative » de la violence consiste à appeler « violence » tout acte, individuel ou collectif, ayant recours à la force et dont l'intention se caractérise par la volonté d'infliger des dommages physiques ou psychologiques à autrui. À noter, donc, que cette définition exclut la force légitime (celle de l'État par exemple), puisque celle-ci, en théorie, est déployée pour le bien commun, non par intention de porter préjudice. Quant à la conception extensive de la violence, elle inclut également toutes les formes de violences structurelles ou symboliques. Les violences structurelles recouvrent l'ensemble des logiques économiques et sociales qui poussent certains individus à prendre des risques et en définitive à vivre dans la souffrance (Farmer 2004). Les violences symboliques désignent les logiques par lesquelles des individus se rendent complices du schéma de violence qu'ils subissent. L'exemple le plus emblématique de cette forme de violence demeure la domination masculine, par laquelle les femmes, aux prises avec une série de déterminismes culturels, concourent à actualiser le schéma de domination du masculin sur le féminin (Bourdieu et Wacquant 2004).

Le corollaire de cette première opposition est simple : que faut-il regarder quand on choisit de regarder la violence ? Faut-il se concentrer sur les moments-acmé de la violence, les moments spectaculaires ? Le risque, quasi immédiat, consisterait alors à identifier des acteurs privilégiés de la violence sur un simple critère de visibilité. À partir du cas des ghettos des villes nord-américaines, Khalid Muhammad (2010) souligne comment l'observation privilégiée d'une forme spectaculaire de violence tend à figer des figures stéréotypées violentes : les hommes jeunes, pauvres et noirs. Faut-il, dès lors, élargir le regard et examiner au-delà de l'acte ses ressorts structurels ? Faut-il appeler « violence » les traces subsistant plusieurs années après dans le paysage ou les traumatismes qui perdurent dans les esprits ? Nancy Scheper-Hugues et Philippe

Bourgois (2004) plaident pour cette approche extensive en évoquant un « continuum de la violence » : les violences structurelles et symboliques engendrent « en spirales » des formes spectaculaires de violence physique et inversement. Séparer de façon artificielle ces violences pour se concentrer sur la seule violence physique équivaldrait nécessairement à appauvrir la portée critique du regard, au risque de tomber dans une forme de voyeurisme. Mais dans ce cas, où le regard s'arrête-t-il ? N'y a-t-il pas un risque de diluer le sens du phénomène ?

L'origine de la violence ne fait pas davantage consensus. Une première conception consiste à comprendre la violence comme une qualité fondamentale, intrinsèque de l'homme : « une violence essentielle et première qui naît de la relation initiale de l'homme avec son semblable » (Chirpaz 1980, 116). C'est par exemple le principe de l'anthropologie proposée par René Girard dans *La violence et le sacré* (1972), toute entière fondée sur l'idée de violence, corollaire « logique et dément » du désir mimétique :

*Chaque fois que [le sujet] croit trouver l'être devant lui, il s'efforce de l'atteindre en désirant ce que l'autre lui désigne ; et il rencontre chaque fois la violence du désir adverse. Par un raccourci à la fois logique et dément, il doit vite se convaincre que la violence elle-même est le signe le plus sûr de l'être qui toujours l'élude. La violence et le désir sont désormais liés l'un à l'autre. Le sujet ne peut pas subir la première sans voir s'éveiller le second. (Girard 1972, 207).*

Par nature, pourrait-on dire, l'homme est poussé à désirer ce qu'il voit l'autre désirer – c'est le désir mimétique – ; de sorte que les deux désirs en viennent à se faire obstacle mutuellement dans leur quête d'acquérir un seul et même bien. Pour sortir de l'impasse, la violence devient alors nécessaire. À cette conception anthropologique de la violence – la violence comme principe premier de l'homme – s'oppose une conception culturelle, voire éducationnelle, portée notamment par Françoise Héritier en introduction de son séminaire « De la Violence » (1996) :

*Nous voyons combien aisément il est possible par l'éducation d'apprendre aux enfants à être bons envers certains seulement et à agir avec brutalité et violence sans états d'âme envers d'autres parties de l'humanité. Quoi qu'il en soit, la violence n'est pas innée chez l'homme, malgré la réalité des décharges d'adrénaline qui induisent certes une agressivité mais qui peut être maîtrisée. Elles est toujours construite, en fonction de besoins, désirs,*

*passions, et aussi rêves et folies meurtrières de gouvernants. Elle s'acquiert par l'éducation. (p. 31-32).*

Cette conception culturelle de la violence permet de nourrir un grand nombre d'approches examinant de façon fine les contextes socio-historiques au sein desquels émergent des situations de violence extrême. Dans un ouvrage magistral, *Des hommes ordinaires* (2005), l'historien américain Christopher Browning retrace par exemple le parcours d'un bataillon de réserve de la police allemande entre juillet 1942 et novembre 1943, une période au cours de laquelle ses membres participent à l'extermination massive des Juifs de Pologne. Ces hommes, pères de famille, issus d'une unité de police régulière – que rien, donc, ne prédestinait à devenir des tueurs de masse – se rendront responsables de la mort de plusieurs dizaines de milliers de Juifs polonais. Qu'est-ce qui, se demande Browning en substance, permet à des hommes ordinaires de devenir des acteurs de la violence extrême ? Plusieurs facteurs permettent d'expliquer l'inexplicable : l'endoctrinement bien sûr (les Juifs sont déshumanisés), la segmentation et la bureaucratisation du travail (les tueries sont euphémisées sous des appellations techniques), mais aussi la perte des repères spatiaux (on opère dans un monde-autre), la valorisation sociale du « paraître viril », enfin, un réflexe grégaire (pour ne pas rompre l'esprit de camaraderie, je dois tuer aussi). Ce que montre Browning, en définitive, c'est le procédé complexe de *fabrication* de la violence, bien au-delà d'une pulsion de mort ou d'un penchant naturel pour la cruauté ; une fabrication qui se donne dans l'éducation, dans la langue, le conditionnement des rapports sociaux, la perte de repères et la construction de stéréotypes.

Troisième opposition significative, celle qui oppose « violence instrumentale » et « violence inconvertible », c'est-à-dire une violence qui échappe à l'économie des moyens et des fins. Pour Hannah Arendt – et c'est là un principe majeur de sa pensée politique –, la violence est par nature un moyen au service d'une fin (le triomphe d'une idéologie et en fin de compte, l'institution d'un pouvoir) :

*La violence est, par nature, instrumentale ; comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir. (2004, 169).*

Il faut remarquer ici le double sens de ce caractère instrumental : 1) la violence est un moyen au service d'une fin ; 2) dans la pensée d'Arendt, elle relève du domaine de la technique – de l'outillage – au sens où, note Étienne Tassin « toute activité de fabrication est en elle-même

violente : elle contraint un matériau à se soumettre à une forme contraire à son élan propre au moyen d'une instrumentalisation » (1994, 285). Chez Arendt, la violence – bien que non politique en elle-même – est toujours *au service du* politique, impossible à définir de façon absolue. Pour Étienne Balibar (1996) au contraire, la violence ne peut être réduite à un simple instrument au service d'une idéalité (le Pouvoir, le Bien Commun, la Loi, la Justice, etc.). Certes, la violence s'inscrit *en partie* au sein d'une économie des moyens et des fins : « il y a une violence première du pouvoir, une contre-violence dirigée contre le pouvoir, ou une tentative de construire des contre-pouvoirs qui prend la forme de contre-violence » (p. 67). Cependant, écrit Balibar, aux marges de cette économie de la violence subsiste toujours un résidu de violence qui, pour ainsi dire, échappe aux moyens et aux fins : une violence superflue, « inutile et dépourvue de sens » (p. 71). Cette violence, c'est la *cruauté* : une *violence inconvertible*, en d'autres termes, qui ne se laisse pas convertir en pouvoir, en lois, en soumissions, en gains de richesse ou de territoire. Cette violence est une violence pour elle-même : tout à la fois jouissance du sujet et autodestruction de celui-ci.

Je me suis éloigné, pour quelques pages, des veilleurs et de leurs violences particulières. Ce préambule était néanmoins nécessaire pour comprendre à quel point *l'œil est nu* devant la violence, y compris devant une violence située, concrète, singulière. Cet œil est nu parce que dans bien des cas, la violence *éclate*, fugace, hors de son contexte et sans signes avant-coureurs. Il est nu, ensuite, car la violence ne peut être anodine : elle appelle immédiatement du sens, un jugement moral, un engagement auquel l'observateur ne peut se soustraire (Scheper-Hughes 1995). Au moment des faits, l'observateur ne dispose pas de cette faculté clinique de mettre à distance, d'analyser, de décortiquer. Il est face à un signe et ne peut le saisir. Se rendre témoin, de près ou de loin, d'un lynchage collectif à Kibera par exemple est d'abord une expérience de l'inintelligible. Ici, un jeune garçon, environ quinze ans, gît sur la voie de chemin de fer, battu à mort. Lentement, un officier de police le recouvre d'une bâche. Un *pick-up* descend jusqu'au chemin de fer pour recueillir le corps et la foule se disperse. Là, une jeune femme manque de périr dans l'incendie volontaire de sa maison, suite à une accusation de vols réguliers dans le voisinage. Les faits sont là, premiers, tranchants. Ils nous laissent seuls. Et ces questions, très théoriques, à peine développées, ces questions-là nous rattrapent puisque, pour ainsi dire, elles seules nous permettent d'accueillir dans le langage, dans l'esprit et en fin de compte dans le cœur ce qui vient de se produire et déjà disparaît. Ce petit voleur de baskets Nike, est-ce la colère qui l'a emporté ? Est-ce une violence furieuse, une pulsion collective de mort ou bien au contraire une violence ritualisée, instrumentale,

au fondement politique de la communauté ? Cette violence, faut-il la ramener à une violence structurelle, celle de l'effort et de la peine, vécue par tous à Kibera, pour acquérir des biens élémentaires ? Une paire de baskets Nike, ce n'est pas rien dans le bidonville, de même qu'un poste radio ou du linge sur une corde. Dès lors, cette violence-là est-elle *convertible* ? En d'autres termes, est-elle à la mesure d'une économie de l'effort, de la peine, de la souffrance quotidienne pour se procurer tel ou tel bien de consommation ? Parallèlement, doit-elle se comprendre comme une réaction face à l'abandon manifeste de la force légitime – celle de la police ? Est-elle, enfin, une violence *fabriquée* au sein d'un environnement où la culture de la virilité se manifeste par des démonstrations spectaculaires de violence ?

C'est ici qu'intervient mon angle d'approche particulier. Ayant à l'esprit toutes ces conceptions portant tantôt sur l'étendue, la forme, l'origine, la fin de la violence, je fais le choix de me concentrer sur une conception transversale, à laquelle toutes ces approches semblent accorder du crédit : la violence est fondamentalement un *signe* dans l'expérience de l'ordinaire, c'est-à-dire un acte distinctif, remarquable – une expressivité qui appelle du sens.

## B. Réduire le champ : la violence comme signe

J'ai déjà évoqué le *signe*, à la fin du chapitre précédent, comme un artefact par lequel un individu ou un groupe relie des places entre elles. Prenons le temps de le définir un peu plus précisément dans le cas de la violence. J'ai recours ici à une définition du signe principalement empruntée à la linguistique d'Émile Benveniste. À la suite des travaux de F. Saussure (1995 [1916]), le signe, unité sémiotique de la langue, se compose de deux éléments : le *signifiant*, soit la forme par laquelle se manifeste le signe, et le *signifié*, soit le concept auquel renvoie le signifiant. Benveniste, on le verra, s'éloigne en partie de ce diptyque conceptuel. Un signe selon lui émerge à partir de deux principes : un principe de *distinction* et un principe de *signifiance*<sup>214</sup>.

Le premier principe est donc celui de la distinction. Il écrit :

*Chaque signe entre dans un réseau de relations et d'oppositions avec d'autres signes qui le définissent, qui le délimitent à l'intérieur de la langue. [...] Chaque signe a en propre ce*

---

<sup>214</sup> C'est moi qui les nomme ainsi. Le terme de « signifiance », en revanche, est de Benveniste.

*qui le distingue d'autres signes. Être distinctif, être significatif, c'est la même chose. (1974, 222-23).*

Un signe est donc une unité distinctive : un élément directement identifiable, singulier pour la communauté de ceux qui ont l'usage d'une même langue. Le second principe, le principe de signifiante, consiste à attribuer au signifiant une capacité de « faire sens ». Attention ici : pour Benveniste, le signe, par l'intermédiaire de son signifiant, ne renvoie pas à *un sens* particulier – un objet précis du monde empirique par exemple –, simplement il *appelle du sens*, en général.

*En sémiologie, ce que le signe signifie n'a pas à être défini. Pour qu'un signe existe, il faut et il suffit qu'il soit reçu et qu'il se relie d'une manière ou d'une autre à d'autres signes. L'entité considérée signifie-t-elle ? Si c'est oui, tout est dit, on l'enregistre ; si c'est non, on la rejette, et tout est dit aussi. « Chapeau » existe-t-il ? – Oui [...] – « Chapeau ? » – Non. (1974, 222).*

Par « chapeau », je peux me représenter n'importe quel chapeau particulier – l'un de ceux que j'ai en mémoire, accumulés au cours de mon expérience – ; tandis que mon interlocuteur lui attribuera un référent différent. Cependant, cette différence n'enlève rien au fait, premier, essentiel, que « chapeau » appelle du sens pour lui comme pour moi. Pour Benveniste – et c'est là une différence fondamentale vis-à-vis de la linguistique de Saussure – « signifier » consiste à *appeler du sens* en général, de façon indéterminée, non pas un sens en particulier : « signifier, c'est avoir un sens, sans plus » (p. 222). En d'autres termes, un signe est signe « à partir de la seule possibilité du sens et non d'une signification identifiée » (Derycke 1994, 37).

On commence à apercevoir ici ce qui m'intéresse à propos de la notion de signe pour caractériser la violence dans le quotidien des veilleurs. Les deux principes de Benveniste – principe de distinction, principe de signifiante – constituent des leviers puissants pour approcher de près une violence particulière : la violence de l'abandon.

Dans les ruelles *shoro shoro* de Kibera, dans les *courts* de Buruburu ou les résidences des quartiers Ouest, la violence est fréquente et parfois de haute intensité. Ce n'est pas une violence à laquelle je suis habitué. Cette violence-là, à Kibera notamment, atteint rapidement les corps : coups, gifles, crachats, passages à tabac souvent pour des motifs qui me semblent insignifiants

(disputes pour une chaise, un peu d'argent, un vêtement « emprunté<sup>215</sup> »). Surtout, elle se retire aussi soudainement qu'elle est arrivée : une scène qui d'emblée me paraît très violente – trois membres du Labour Youthgroup passant à tabac un quatrième membre, plus jeune – se clôt au bout de quelques minutes autour d'un soda, dans une ambiance fraternelle. Aux portes des résidences, la violence se manifeste davantage au quotidien sous une forme verbale ou psychologique : ce sont notamment les insultes des résidents à l'égard des askaris ou les menaces de renvoi. Une autre forme de violence existe, à laquelle je n'ai que très peu eu accès : les violences sexuelles, notamment celles dirigées contre les femmes askaris soit par leurs collègues, soit par les résidents. Elles constituent un point aveugle de mes recherches, très probablement lié à ma position d'homme sur le terrain.

Au-delà de leur diversité, toutes ces violences admettent une constante empirique : mes interlocuteurs, qu'ils soient acteurs ou victimes, les considèrent comme des événements *distinctifs*, des éléments non anodins qui rompent la normalité du quotidien. Ce caractère distinctif transcende les différents degrés d'intensité de la violence : une atteinte quotidienne et peu spectaculaire peut être perçue comme non anodine au même titre qu'une violence de haute intensité. Ainsi Timothy Malandi, 23 ans, *watchman* à Buruburu IV, garde en mémoire les violences verbales de son employeur : *“Sometimes, my boss talks to me as if I am an animal. ‘Stupid dog ! Shame on you ! Do you want to eat that same same food as my pet ?’ It remains in my heart, because I am a father, you know. I’m a grown-up person. That’s not the way someone has to treat his brother. That I’m sure.*<sup>216</sup>” De même, un soir de mars 2015, tandis que j'assiste à un match de football retransmis à la base du Labour Youthgroup, j'aperçois Cow Boy, un jeune membre du groupe, en retrait. Lorsque je lui demande de ses nouvelles, il me raconte qu'il est triste depuis que Niggah l'a giflé, la veille, après avoir découvert qu'il avait détourné la recette des *matatus* pour s'acheter un soda<sup>217</sup>. La veille, j'ai effectivement assisté à la scène. Je suis étonné que cette violence – qui m'a paru, alors, si anodine dans son contexte – marque autant Cow Boy une journée après les faits. Ce soir-là, il m'apparaît comme un enfant : malgré son accoutrement de gangster, un garçon très sensible,

---

<sup>215</sup> Cf. chapitre V sur les « trouvailles » vestimentaires.

<sup>216</sup> Entretien du 11 mars 2016.

<sup>217</sup> Cf. chapitre VI.

humilié par la violence d'une figure paternelle<sup>218</sup>. De façon plus compréhensible, la violence spectaculaire, de haute intensité, marque également les esprits. Kako, 28 ans, membre du *youthgroup* éphémère Asas Self-Help Group, évoque l'opération punitive qu'il a menée en février 2016 avec quelques amis pour retrouver et châtier deux jeunes voleurs de téléphones : “*Believe me, this was a spectacle. Not something to be seen twice in a lifetime. Even me, I was not in my normal state.*”<sup>219</sup> Je reviendrai un peu plus tard sur les détails de cette opération. Pour l'heure, il faut remarquer une chose : au sein de mes différents mondes de terrain, certes la violence est quotidienne, certes, elle s'ancre dans une certaine rudesse des relations, une certaine brutalité des rapports sociaux, une “*rough life*” au sein de laquelle il faut « être un dur » (un soldat, un gangster) ; pourtant, en dépit de tout cela, elle reste *distinctive*, c'est-à-dire marquante, non anodine, singulière vis-à-vis d'autres éléments de la vie sociale (ce n'est pas simplement de la rudesse, ce n'est pas une relation de travail, ce n'est pas un mode normal de filiation entre « grands » et « petits » frères), arrachée à la surface banale de la vie quotidienne.

Venons-en à présent au second principe – le principe de signifiante – à même de caractériser au plus près une violence spécifique, la violence de l'abandon. Tandis que les veilleurs identifient des moments singuliers de violence au sein de leur vie quotidienne, dans nombre de situations, il leur faut bien admettre que cette violence-là, pour reprendre Benveniste, est une « violence sans plus » ; en d'autres termes, une violence qui, tout en appelant *du sens*, ne précise pas cependant *quel sens* particulier elle revêt. En cela, elle s'inscrit typiquement dans une logique d'abandon, telle que je l'ai décrite un peu plus haut (cf. chapitre II) : une violence arbitraire qui saisit en même temps qu'elle dessaisit (cela me marque, mais je ne sais pas de quoi), simultanément une *puissance de* et une *puissance de ne pas*, tout à la fois l'action et sa suspension, un signal sans signification. Cette violence, on pourrait l'appeler « une violence sans mode d'emploi ». Certaines violences policières se manifestent par exemple sous cette forme : extrêmement spectaculaires – à l'image de celle qui touche le Zulu Youthgroup en introduction de ce chapitre –, elles n'en demeurent pas moins sans significations : arbitraires et non proportionnées, sans objectifs raisonnés de réduction de la criminalité (on n'arrête pas des criminels ciblés, on détruit simplement un local), sans procès-verbaux, parfois même, on l'a vu, sans restitution des corps des victimes. Pour les observateurs

---

<sup>218</sup> Carnet de terrain mars 2015.

<sup>219</sup> Entretien du 10 février 2017.



extérieurs, certains lynchages collectifs dans l'espace public semblent eux aussi chargés d'une signification flottante : tantôt spontanés, tantôt mis en scène, tantôt contrôlés, tantôt apparentés à un déferlement de violence. Certaines victimes en réchappent, d'autres non. Dans certains cas, les lynchages ont lieu sous les yeux de la police. Dans d'autres, ils sont sévèrement réprimés. Si ces violences acquièrent une signification pour ceux qui les exécutent (fondation rituelle d'un groupe, rappel des règles à un fautif, construction de l'Étranger), elles n'en demeurent pas moins désarmantes pour le second cercle d'observateurs, qui peine à leur conférer un sens dans leur globalité. Les violences de plus faible intensité répondent également à cette logique. Les askaris sont marqués au quotidien par une violence sans signification : des insultes fusent, on se fait traiter de moins-que-rien, puis, le jour suivant, le ton s'adoucit, on redevient par une sorte de non-sens le fidèle serviteur, l'homme ou la femme de confiance, un membre de la famille. Aux yeux des *watchmen* de Buru, moins protégés par un cadre contractuel, certaines permissions ne semblent être accordées que pour être retirées : les permissions de sortie par exemple ou l'autorisation d'accueillir des visiteurs.

Au quotidien et selon différents degrés d'intensité, les veilleurs expérimentent une violence sans signification. Celle-ci marque les esprits, les corps, provoque des états de stress et d'anxiété, nourrit des sentiments d'humiliation. Cette violence est précisément une violence du signe, au sens où elle appelle du sens sans livrer une signification particulière. Je suis touché, mais je ne sais pas par quoi. Je souffre, mais je ne peux dire précisément où j'ai mal. Mes compagnons ont disparu : mais de cette tragédie qu'en reste-t-il ? Comment l'accueillir dans ma vie ? Tout, du point de vue du sens, reste à construire. Une question demeure : à quelles conditions certains veilleurs parviennent-ils à extraire un sens particulier d'un épisode de violence, tandis que d'autres échouent ? À quelles conditions la violence passe-t-elle de la simple manifestation d'un *signe* – une expressivité sans signification – à l'élaboration d'un *sens* particulier ?

## II. Violences dramaturgiques, violences non dramaturgiques

Je prends le temps de récapituler. Entre *le signe* de la violence et *le sens* de la violence, la différence est de l'ordre du degré de qualification. Dans le premier cas, je peux dire : « il m'est arrivé quelque chose ou bien j'ai commis quelque chose, mais je ne sais pas quoi précisément ». C'est le signe : une expressivité sans signification. Dans le second, je peux dire : « il m'est arrivé quelque chose ou bien j'ai commis quelque chose et cela signifie : 1) je suis passé d'une vie de gangster à une vie de repentir 2) je suis entré dans l'âge adulte 3) j'ai rendu la justice 4) je me suis emparé du pouvoir 5) j'ai pris mes responsabilités 6) j'ai voulu protéger mes enfants, etc. Dans ce cas, la violence exprime un sens particulier, que j'accueille au sein d'une continuité biographique.

Dans le développement qui va suivre, je fais le choix de tenir ensemble des violences qui *a priori* relèvent d'intensités très différentes. On pourrait d'emblée les qualifier d'incomparables : quoi de commun, en effet, entre un lynchage collectif dont l'issue est la mort, une série de gifles entre membres d'un *youthgroup*, une femme maltraitée par son employeuse dans l'intimité d'un appartement et un homme désespéré par le long silence de la bureaucratie ? D'une part, il ne m'appartient pas de dire ce qui est grave et ce qui ne l'est pas, ce qui est traumatisant et ce qui l'est moins. Il n'y a pas de degrés objectifs de la violence. D'autre part, je m'attache ici à décrire non pas l'intensité de la violence, son origine, son caractère légitime ou illégitime – toutes ces dimensions problématiques décrites plus haut – mais essentiellement ses structures formelles, en d'autres termes, les formes tangibles par lesquelles elle se manifeste dans l'expérience quotidienne.

Dans le quotidien des veilleurs, les violences se distinguent formellement selon deux ordres : les violences dramaturgiques et les violences non dramaturgiques. Les violences dramaturgiques sont des violences qui, dans leurs formes, offrent une dramaturgie permettant d'être facilement saisissables sur un plan narratif, et ainsi de produire un sens. Elles ont généralement une unité de temps, de lieu et d'action. Elles ont des acteurs identifiés et le plus souvent des spectateurs, témoins de ce qui vient de se produire. Elles sont *iconiques* au sens où il est possible de se les représenter : par des traces, des paysages, des marques sur le corps, des procès-verbaux, des chiffres. Les violences non dramaturgiques, quant à elles, se définissent de façon inverse : ce sont généralement des violences *obliques* (difficulté de relier un effet à sa cause), disparates dans le temps et dans

l'espace (elles résultent de processus lents ou discontinus, non localisables), sans spectateurs et en conséquence sans acteurs (ni responsables identifiés ni victimes reconnues comme telles). Ces violences constituent en elles-mêmes un problème proprement narratif, puisque pour ainsi dire, sur le strict plan du récit, il ne s'est pas passé grand-chose, personne n'était présent, à aucun moment et dans aucun lieu donné. Dans ces conditions, reconnaître et faire reconnaître ces violences afin de leur attribuer un sens deviennent des tâches particulièrement difficiles.

#### A. Un public, des acteurs, une scène, des marqueurs : les ressorts de la violence dramaturgique

Les violences dramaturgiques recouvrent essentiellement les violences de rue, soudaines, collectives et spectaculaires. Ce sont les rixes, les lynchages collectifs, les passages à tabac au sein d'un groupe, les violences policières, les agressions violentes en plein jour. Les veilleurs en font l'expérience tantôt en tant qu'acteurs, tantôt en tant que victimes. Si elles concernent plus spécifiquement les membres des *youthgroups*, les askaris y sont également confrontés de manière ponctuelle. Plusieurs éléments permettent de qualifier formellement ces violences : la présence d'un public, d'acteurs performant des rôles, d'une scène localisable et délimitée, enfin de marqueurs, c'est-à-dire d'éléments pérennes dans le temps permettant de déclencher le souvenir de la violence. Cette combinaison complexe se produit rarement ; les violences dramaturgiques articulant généralement une partie seulement de ces éléments. Certaines violences, enfin, bien que relativement invisibles au moment des faits, sont reconstruites a posteriori sur un mode dramaturgique.

Comme dans les chapitres précédents<sup>220</sup>, je procède dans les lignes ci-dessous par « vignettes de terrain », relatant des situations observées lors de mon travail ethnographique. Au-delà de leurs circonstances singulières, je les ai choisies parmi d'autres pour leur valeur épistémologique. Celles-ci sont certes emblématiques – elles sont iconiques et donnent à voir de façon spectaculaire divers épisodes de violence ; néanmoins, elles ne sont pas exceptionnelles dans la mesure où elles reflètent une certaine récurrence des phénomènes.

---

<sup>220</sup> Cf. chapitre V et VI.

## 1. L'importance du public

Deux vignettes, extraites de mes carnets de terrain, permettent de saisir l'importance d'un public dans le déploiement des violences dramaturgiques.

*Vignette 1.* Lors d'une discussion collective chez Simon's<sup>221</sup>, j'évoque avec Niggah et quelques autres membres du Labour Youthgroup les premiers épisodes de violence en janvier 2008, suite à la contestation du scrutin électoral. Certains jeunes du Labour ont participé à des actions de violence et de pillage, en dépit du récit officiel du groupe (« Nous étions en charge de la protection de D.C. Ground », cf. chapitre VI). Niggah raconte :

*Once the politicians told us to go out of our houses and kill people, I took my machete, I just went out of my house, going down there [en direction de Laini Saba], but there was no one to kill. All people had disappeared! [Il rit] We were all together. Toronto, Fellow, Baba, Tujinue, and so many others. [...] There was no one to kill, so we started to loot in Toi Market [un grand marché de Kibera]. That time, you know, everything was upside down. That was a crazy time, even rich people couldn't buy food. All stores were closed, no trucks, no matatu drove inside Kibera. Money can't buy anything, you know. So what we decided to do, we just had our machetes and we slapped in people's backs with machetes, you know, those people who were looting, breaking people's house down there. They had so many things: food, fridges, radios. We slapped them but we didn't cut them. It wasn't the sharp side, just the back of the machete. [Il pouffe de rire] I slapped and at the same time I watched Toronto's face, that face of Toronto who was laughing and laughing. And after that, those who were slapped, they ran, they shouted : 'They cut me! They cut me!' And we all laughed, because we didn't cut them.*

À l'évocation de la scène, tout le monde rit de concert dans la cahute. Puis Niggah reprend, prenant les autres à témoin : “*That was a good experience, isn't it? We shared good things together*”<sup>222</sup>.

*Vignette 2.* Le 20 mars 2015, Fauz, un de mes fixeurs à Makina, me conduit à travers les ruelles de D.C. Ground afin de m'introduire auprès d'un responsable de la sécurité aux environs de Lindi. Comme souvent, le rendez-vous n'aboutit pas et nous nous retrouvons à patienter dans

---

<sup>221</sup> Un vendeur de *mugoka* de Makina, déjà évoqué.

<sup>222</sup> Source : carnet de terrain, 2 mars 2015.

un petit magasin de couture, tenu par trois de ses amies. La conversation bascule rapidement sur un mode teinté tout à la fois de vantardise, de plaisanterie et de séduction. Fauz nous explique qu'il est redouté dans le quartier : les voleurs détalent sitôt qu'ils l'aperçoivent. C'est là l'occasion de rappeler l'un de ses faits d'armes, auquel ses amies ont assisté deux ans plus tôt. "*Do you see this house over there ?*" me demande-t-il en pointant une cahute du doigt. "*Last year, we killed one mwizi<sup>223</sup> in this house. Bang! Bang!*" poursuit-il en mimant un gourdin contre sa paume. "*I and my friend Panic.<sup>224</sup>*" précise-t-il. La maison en question est un petit kiosque faisant office d'épicerie. Deux jeunes, me raconte-t-il, se sont introduits dans le magasin en crochétant la porte. Un Maasaï en charge de la sécurité passe dans les environs, entend du bruit à l'intérieur du magasin et les enferme de l'extérieur. Il a deux chiens<sup>225</sup>, qui aboient autour de la cahute. Alerté par le bruit, un petit groupe de jeunes se rassemble, dont Fauz et Panic. Le quartier est très animé, surtout en journée : de nombreux commerçants sortent sur le seuil de leur boutique. S'ensuit alors une scène extrêmement violente. "*Ow, ow, God know what we did to them...*" Fauz fait claquer ses doigts. Je cherche du regard l'une des couturières. Elle me regarde et me dit, les bras croisés : "*A thief is a thief.*" Selon Fauz, les jeunes commencent à chahuter la cahute d'un côté l'autre, puis finissent par la faire s'effondrer. Les voleurs se retrouvent sous un amas de planches et de tôles. Ils sont battus à mort. Fauz raconte, d'un ton vantard : "*That was my first time I saw a human brain. Ow, ow! We beat the first one with a very big stone, his head splashes everywhere... or was it a stone? Or maybe something made of iron. I don't remember.*" Fauz adresse alors un "*check*" à l'une de ses amies, puis celle-ci lui lève le bras par le poignet, comme on le ferait d'un boxeur<sup>226</sup>.

Ces deux vignettes décrivent toutes deux des situations très violentes. Malgré leurs contextes différents, elles présentent une similitude : l'importance d'un public dans leur mode de déploiement. Dans les deux situations, ce public intervient à deux moments distincts : pendant les faits de violence, puis une seconde fois au moment de refigurer la violence sous une forme narrative (les scènes auxquelles j'assiste). On pourrait y ajouter un troisième moment, mais qui

---

<sup>223</sup> Un voleur, en swahili.

<sup>224</sup> Surnom d'un jeune de Makina.

<sup>225</sup> Un élément étonnant dans le récit de Fauz : je n'ai jamais vu, dans le bidonville, de personnes accompagnées de chiens.

<sup>226</sup> Source : carnet de terrain, 20 mars 1015.

n'apparaît pas dans ces récits : la présence d'un public *avant* les faits, qui expliquerait le passage à l'acte.

La présence de ce public participe à la qualification des faits de violence : c'est lui, en quelque sorte, qui valide en miroir le sens de tel ou tel acte : est-ce un acte de justice ? de l'héroïsme ? de la légitime défense ? l'expression d'une camaraderie ? est-ce « seulement pour rire » ? L'acteur de la violence peut trouver confirmation du sens de son acte au moment même des faits ; il peut aussi choisir d'y renoncer s'il doute de l'adhésion du public lors de son passage à l'acte. Fabien Jobard (2005) l'a très bien montré lors de ses ethnographies embarquées au sein de la BAC<sup>227</sup> française. Décrivant une situation au cours de laquelle un policier provoque un jeune homme afin de le pousser à l'agression, il évoque cependant « les gradins » qui le retiennent de s'engager le premier dans la violence. Les gradins, dit Jobard en substance, désignent l'ensemble des collègues policiers – du collègue de patrouille au commissaire – qui contraignent l'acteur par leur droit de regard. « Quel récit vont-ils se faire de mon acte ? Que suis-je en train de présenter, qui à leurs yeux légitime ou illégitime mon action ? » se demande l'agent de façon plus ou moins consciente. Dans les deux situations décrites ci-dessus, le mécanisme semble être sensiblement le même. Les acteurs de la violence obtiennent confirmation dans le regard des autres du sens de l'acte commis. Fauz raconte ses faits d'armes devant un public acquis à sa cause : après tout, “*a thief is a thief*” me confirme-t-on – les deux voleurs ont mérité leur sort. Le caractère de violence justicière, probablement déjà consenti par les spectateurs au moment des faits, est pour ainsi dire confirmé en seconde instance : lors de la re-figuration de la violence par le récit. De même, lorsque Niggah fait mine de « couper » ses victimes en les frappant du plat de la machette, à quel moment cette scène devient-elle « drôle »<sup>228</sup> ? Du point de vue de la victime, elle est tout simplement terrifiante : celle-ci s'enfuit, persuadée d'avoir échappé de justesse à la mort. La violence devient plaisanterie précisément parce que Toronto – qui a saisi le subterfuge – se met à rire aux éclats. Elle devient pour ainsi dire encore plus « drôle », encore plus « potache » dans la cahute de Simon's, tandis que l'ensemble du public se remémore, le sourire aux lèvres, les ressorts de ce « bon tour ».

---

<sup>227</sup> Brigade Anti-Criminalité : unité de la police nationale française, spécialisée dans le flagrant délit.

<sup>228</sup> Les guillemets sont de rigueur...

Ce public ne consacre pas simplement des actes, mais aussi des individus. Dans les deux situations ci-dessus, l'enjeu n'est pas uniquement de savoir quelle est la nature de l'acte commis, mais bien ce que cet acte dit de ses auteurs : sont-ils des héros ? des justiciers ? de « vrais hommes » ? de bons camarades ? Encore une fois, le public permet de consacrer ces figures de la violence. Le récit de Fauz, on l'a vu, intervient dans un contexte de séduction : en rappelant ses faits d'armes, Fauz se représente comme un guerrier, un justicier, un « vrai dur » qui règle son compte aux malfaiteurs. Peut-être n'ai-je pas tout saisi de l'interaction, laissant m'échapper une hypothétique relation de plaisanterie. Il n'empêche : dans ces situations de violence publique, la performance d'une masculinité agressive, rugueuse, sans pitié, doit être comprise au regard du public qui la consacre. Dans ce cas précis, ma présence peut être interprétée comme une opportunité offerte à Fauz de mettre en scène la “*rough life*” du bidonville afin de m'impressionner (« Regarde comment ça se passe, ici. On est des durs ! »). C'est d'autant plus probable que Fauz conçoit notre relation en partie selon des enjeux initiatiques : en me faisant parcourir les différents endroits de Kibera, il plaisante régulièrement en affirmant vouloir faire de moi un “*ghetto boy*”. La présence des femmes est tout aussi significative. Les deux spectatrices semblent adhérer au récit proposé par Fauz : en lui levant le bras pour signifier la victoire, l'une d'entre elles en fait son champion. Caroline Kihato (2016), explorant les ressorts des mobilisations violentes lors de la crise post-électorale de 2007-2008 à Kibera, a très bien montré comment les femmes dévalorisaient les hommes non-violents en les blessant dans leur masculinité (“*go and fight like a man*” [...] “*stop being a woman!*” s'exclame l'une d'entre elles, voir Kihato 2016, 19). Dans ce cas, ces femmes agissent en tant que public, non pas *acclamant*, mais cette fois *réclamant* le spectacle de la violence et de ses figures stéréotypées. Par leurs paroles, par leurs regards pesant sur l'individu, elles *préfigurent* la violence à venir. Comme elle consacre des individus, la présence d'un public peut également consacrer des groupes : c'est le cas lors du récit de Niggah, où l'esprit de partage est réinvoqué lors de la mise en récit : “*That was a good experience, isn't it ? We shared good things together.*” Dans cette configuration, le groupe est à lui-même son propre public : l'un de ses membres rappelle aux autres ce que la violence a signifié pour eux – un moment de franche camaraderie dans un monde sens dessus dessous.

## 2. Bons bourreaux et bonnes victimes. Les acteurs de la violence dramaturgique

L'idée a commencé à être effleurée, selon laquelle un public exigeait des acteurs. C'est bien *ce regard surplombant* ou la possibilité de ce regard qui change les individus tantôt en justiciers, tantôt en camarades, tantôt en « bons flics » ou en hommes de devoir. Il ne faut pas négliger cet aspect : lors d'une violence dramaturgique, les individus performant des rôles qu'ils croient être légitimes à poursuivre. On sait, au moins depuis Goffman (1973), que la poursuite d'un rôle au sein d'une interaction n'enlève rien à la sincérité de l'acteur : celui-ci n'est ni duplice, ni cynique, ni rusé, il ne prend pas part à un charivari grotesque ; au contraire, le spectacle de la violence est proprement pour lui une occasion de se représenter tel qu'il se conçoit sincèrement, et par extension, tel qu'il conçoit la distribution des rôles au sein de sa petite société. De sorte que la violence de rue, à Kibera ou ailleurs, à condition de l'observer de près, apparaît rarement comme débridée ou incontrôlée. Chacun est tenu d'y jouer sa propre partition.

Revenons à présent à la genèse du « spectacle » organisé par Kako et ses amis, que j'évoquais un peu plus haut. Lors de l'hiver 2016 se met en place à Makina, de manière hésitante, un *youthgroup* baptisé Asas Self-Help Group – du nom du supermarché Asas à proximité – revendiquant le contrôle d'un tronçon de route d'environ cent mètres entre les Caribbean sur Kibera Drive au nord et d'autres petits *youthgroups* à l'intérieur du bidonville (Al-Faraj, Kasava Youthgroup)<sup>229</sup>. Kako est un de ses fondateurs. En ligne de mire, un groupe de jeunes malfaiteurs connu sous le nom de Gaza<sup>230</sup>, qui a l'habitude de commettre des petits larcins dans les environs (principalement des vols à l'arrachée). Une nuit de février 2016, le cousin de Kako se fait subtiliser son téléphone et quelques effets personnels à la sortie du matatu, tandis qu'il revenait du centre-ville. Le vol est commis au carrefour de Kibera Drive et de Makina Road, soit dans la zone revendiquée par Asas Self-Help Group. Kako me raconte alors l'opération de justice qu'il entreprend :

*What we saw at that time, it was out of control in this area. Believe me, they started stealing from people we know! From my own cousin! One night, he came at my place, he was*

---

<sup>229</sup> Cf. Carte 8 : Les *youthgroups* enquêtés à Kibera. chapitre III.

<sup>230</sup> Relativement classique pour un gang dans les bidonvilles de Nairobi. Cela pourrait presque être un nom générique.



*shouting and crying. He was from town, they stole everything from him, documents, phone, and some cash. The next day morning, I went around Makina Mosque, to know. I found them. Of course I found them. Do you believe I miss any information 'round here? Two boys. I took them to Makina stage at the same same place they had stolen from him. At the very same place just in front of this sukuma shop, you see? [Il me montre l'échoppe à côté du lieu exact du forfait.] They had to kneel down. Here is a place of justice, you see? [Il me montre le porche de la cour de justice de Kibera, située à seulement 20 mètres de là où nous nous trouvons.] I called my cousin. They had to return e-ve-ry-thing back to him. Everything, you get me? Even the sim card. But I didn't want to beat them by myself. I wanted my cousin to beat them in front of me. He's not very comfortable with beating people, but I insisted. All that good people around give him strength and courage. I opened the document [le permis de conduire dérobé au cousin], and I asked [one of] the boy[s]: "Shakih Muhammad, is that your name?". No answer. And my cousin slapped him first, and then some others friends beat the two of them.<sup>231</sup>*

Les deux jeunes voleurs s'en sortiront au prix de quelques coups. Le « spectacle » dont parle Kako a lieu en réalité quelques jours plus tard, en guise de représailles suite au passage à tabac des deux garçons. Un affrontement entre Asas et les Gaza se produit à Makina, d'une violence plus spectaculaire encore que la scène que je viens de décrire. Il m'intéresse moins ici. Pour le moment, revenons à la distribution des rôles au sein de la scène de correction. Si Kako ne frappe pas lui-même les deux garçons, c'est qu'il estime que ce n'est pas son rôle. La violence, pour être juste, doit être symétrique : c'est à la victime elle-même de se rendre justice, en l'occurrence le cousin. Quant à Kako, il est tout à la fois dans son rôle d'investigateur – c'est lui qui trouve les coupables – et de juge de paix. Il supervise la correction et l'investit d'un cérémonial : en ouvrant les documents volés, il crée une preuve – évidence à partir de laquelle, une fois portée à la connaissance de tous, la violence devient légitime. L'entourage de Kako reste en retrait, apporte ses encouragements, puis dans un second temps, prend part à la violence sitôt que la victime a frappé la première. Toute la scène de correction est maîtrisée : la violence dramaturgique définit nettement les rôles. Ces « chorégraphies urbaines » (Calas 2002) de mise en avant/mise en retrait de la part des protagonistes se retrouvent également lors des scènes de violence auxquelles participent les askaris. À Ngara West, un quartier proche du centre-ville de Nairobi où j'ai résidé quelques mois,

---

<sup>231</sup> Source : carnet de terrain, février 2017.

je suis témoin depuis mon balcon d'une scène de violence contre un voleur à l'arrachée. Le jeune garçon, environ une quinzaine d'années, s'est fait poursuivre par des habitants du Globe round about jusqu'à Kipande Road, une grande artère bordant la Nairobi River. Tombé à terre, il est roué de coups. On lui ôte son pantalon. Des *security guards* en poste à la porte d'un hôtel interviennent alors : traversant la route, ils prennent en main la conduite des opérations. Ils saisissent le jeune garçon, l'extraient de plusieurs mètres hors de la foule et le frappent eux-mêmes avec leurs bâtons. Puis, ils le gardent prisonnier à terre jusqu'à l'arrivée de la police. Dans ce cas, l'engagement « aux premières loges » des *security guards* peut s'expliquer ainsi : « dans cette zone, nous sommes en charge de la sécurité, cette situation est l'occasion de montrer que nous faisons bien notre travail ». Les *security guards* investissent les rôles de justiciers que la violence dramaturgique leur offre de jouer. Le zèle de leur intervention doit bien sûr être compris à mesure des longues séquences d'attente, au cours desquelles les askaris semblent jouer malgré eux une partition de fainéants, payés à ne rien faire. Le contre-rôle proposé par le moment-acmé de la violence dramaturgique désamorce le rôle subi en situation ordinaire. Au moment où la police arrive, les rôles sont néanmoins redistribués : les askaris, eux-mêmes plus indiqués que la foule pour corriger les fautifs, doivent s'effacer devant des acteurs incontestablement plus légitimes.

Dernière précision, enfin : la violence dramaturgique distribue aussi des rôles aux victimes, même s'ils sont interprétés de manière passive. En fonction des situations et de leur statut, on leur accordera la possibilité ou non de s'exprimer et de se défendre. Certaines seront laissées habillées, d'autres seront dévêtues. Lors d'une séquence de racket en pleine journée, par exemple, les bandits n'hésiteront pas à déshabiller entièrement un jeune afin de lui voler ses vêtements, tandis qu'on épargnera cette humiliation publique à une victime plus âgée. Transgresser cette règle tacite aurait pour effet immédiat de déshonorer les agresseurs, y compris devant un public acquis à leur cause. Les violences punitives accentuent encore ce rôle des victimes, en raison de leurs charges symboliques notamment. La procédure d'un lynchage collectif, par exemple, diffère sensiblement en fonction du statut du coupable : est-il étranger ? connu de quelques-uns ? l'a-t-on déjà vu dans les environs ? S'il est connu, et à condition qu'un *youthgroup* arrive rapidement sur les lieux, il en réchappera probablement : extrait de la foule, on lui infligera des coups mesurés, puis on le livrera à la police, accompagné des preuves de son forfait. Il aura éventuellement le droit de s'exprimer brièvement. Certains de ses gestes seront tolérés (pointer du doigt ses justiciers, affronter leurs regards, en appeler à ses proches). S'il est désigné comme étranger en revanche, ses chances de

s'en sortir seront extrêmement minces. Les anciens, les mamas, les *youthgroups* et même la police, toutes ces figures d'autorité se mettront en retrait face à la colère de la foule : le coupable sera abandonné à son rôle d'étranger, jusque dans la mort. Dans ce cas, l'issue de la violence dramaturgique ne procède pas du simple déchaînement d'un collectif furieux, mais plus certainement d'une mise en retrait d'un certain nombre d'acteurs, d'un laisser-faire. En un mot, d'un abandon.

### 3. La scène de la violence.

Pour être saisie comme évènement distinctif, iconique, la violence dramaturgique nécessite une unité de lieu : c'est la scène. La scène peut se définir comme une portion d'espace par l'entremise de laquelle s'opère l'attestation collective de la violence : « nous sommes témoins, quelque chose a bien eu lieu ici ». Il faut observer cependant une singularité de la violence dramaturgique : le « ici » désigné par la scène – le lieu d'attestation de la violence – ne coïncide pas nécessairement avec le « ici » des faits.

Dans certaines situations, il faut bien le reconnaître, c'est pourtant le cas. Lors de son opération punitive, Kako prend bien soin de faire corriger les deux voleurs à l'endroit exact où son cousin s'est fait dérober ses affaires (il le répète par deux fois : “*at the same same place they had stolen from him*”, puis “*at the very same place*”). Au cours de la même opération symbolique se trouvent attestés deux évènements distincts : l'offense – « nous ramenons les criminels sur les lieux du crime : nous redonnons consistance au forfait » – et une justice à visage découvert – « regardez, nous n'avons rien à cacher, la justice opère devant vos yeux ! ». En d'autres termes, ce qui se commet ici se punit ici : unité de lieu, attestation symétrique de l'offense et de sa réparation.

D'autres vignettes présentent des situations de violence dramaturgique se déroulant différemment. Celles-ci tendent à dissocier le lieu de l'acte de celui de la mise en scène. Le 12 mars 2015, à la limite entre les villages de Karanja et de Katwekera, un jeune garçon trouve la mort, battu par la foule, après avoir dérobé un portefeuille lors d'un mariage se déroulant dans la cour d'une école privée. Après avoir été poursuivi sur quelques centaines de mètres, il est arrêté par des passants puis battu à mort quelque part dans les ruelles sinueuses de Katwekera. Quelques instants après sa mort, des proches se précipitent pour évacuer sa dépouille en contrebas, au cœur du

bidonville, à l'abri des regards. Des policiers, arrivés sur les lieux environ quinze minutes plus tard, rattrapent à pied le petit groupe, confisquent le corps et le traînent – il n'y a pas d'autre mot – pour le remonter jusque sur le ballast de la ligne de chemin de fer : seul endroit dégagé, à la vue de tous, dans cette partie surpeuplée du bidonville. Une foule se rassemble autour du corps. Trois policiers l'encerclent. L'un d'entre eux a sa botte sous le corps comme s'il s'apprêtait à le retourner d'un coup de pied. Le *youthgroup* de Karanja Parking se charge de contenir la foule : les faits se sont déroulés dans son secteur. Ce qui me frappe à cet instant – et c'est là sans doute le souvenir le plus douloureux de mon terrain –, c'est la lenteur avec laquelle les policiers se décident à recouvrir le corps, puis à l'emporter. Un *pick-up* stationné sur les hauteurs, côté Karanja, descend progressivement vers le chemin de fer. Un policier se saisit d'une bâche ou d'une couverture à l'intérieur, puis attend. Un autre répond aux questions d'une radio locale à proximité du corps. Puis, lentement, deux policiers le recouvrent enfin et le chargent à l'arrière du *pick-up*. Dans ce cas semble-t-il, la scène de la violence a été *déplacée* par rapport au lieu des faits. Pour que la violence atteigne sa qualité dramaturgique, afin qu'elle devienne proprement iconique, il était nécessaire, en quelque sorte, qu'elle soit extraite de ce *nulle part* que constitue le dédale de Katwekera, afin d'être refigurée au sein d'un lieu central, identifiable et visible de tous – le chemin de fer. Ce processus de déplacement-replacement des corps, mais aussi des armes, des objets, des protagonistes de la violence, est fréquente à Kibera et constitue généralement un motif de tension entre les proches de la victime et ses justiciers. De fait, il s'avère crucial : c'est bien de cette mise en scène que dépend, à terme, le sens que l'on attribuera à tel ou tel acte de violence<sup>232</sup>.

Une troisième situation, enfin, distancie d'un degré supplémentaire l'acte et la scène de la violence. Elle recouvre l'ensemble des réunions, cérémonies mémorielles, meetings pour la paix, réunions police-citoyens au sortir d'un épisode de violence. Dans *Death Without Weeping* (1992, déjà évoqué), Nancy Scheper-Hugues examine dans le contexte des quartiers pauvres brésiliens comment la « re-quotidiennisation » de la violence se fabrique à partir d'un travail cérémoniel élaboré. Suite à un évènement traumatique, un appareil cérémoniel mis en place par un certain nombre d'institutions (associations citoyennes, Églises, police) érige ce qu'il vient de se passer en phénomène non-normal : formalisation des plaintes, écoute des récriminations, commissions religieuses, marches blanches, cérémonies de paix, de pardon, investigations étatiques. Cet

---

<sup>232</sup> Source : carnet de terrain, 12 mars 2015.

appareil agit comme une extériorisation du phénomène traumatique ; et en même temps, il est ce qui le rattache au quotidien. Dans ce cas, la scène de la violence – sa représentation au sein de la société affectée – est doublement mise à distance de l’acte même : spatialement et temporellement. Spatialement, puisque ces cérémonies ne se tiennent pas nécessairement sur les lieux exacts de la violence ; temporellement, puisque cette mise en scène intervient *après* l’acte, en tant que reconstruction signifiante de l’évènement traumatique.

Un exemple très significatif de cette mise en scène a posteriori se tient à Kangemi, un grand bidonville du nord-ouest de la ville, un samedi après-midi ensoleillé d’avril 2016. Cette journée vient clore une semaine sanglante dans les bidonvilles de Nairobi : le mardi précédent, huit jeunes sont tombés sous les balles de la police à Mukuru slum et le jeudi, deux adolescents d’un petit bidonville de Ngara – suspectés d’avoir commis un vol – ont été abattus dans les environs du Globe round about, près du centre-ville. Le samedi, donc, au sortir de cette “*bloody week*”, une grande opération de réconciliation entre la police et les citoyens (pauvres) est organisée. Baptisée « #Policeismybrother », elle est portée par différents acteurs : la police, par la voix du commissaire de Kabete Police Station (OCS<sup>233</sup>), le député local (MP<sup>234</sup>) et un ensemble de leaders locaux, dont certains sont des *chairmen* de *youthgroups*, issus des différents bidonvilles de Nairobi et rassemblés pour l’occasion en délégations (Team Kangemi, Team Westie, Team Embakassi, Team Kibera, Team Dandora) (voir Figure 60 ci-dessous).

---

<sup>233</sup> Officer Commanding a Station : équivalent hiérarchique du commissaire au sein de la police nationale française.

<sup>234</sup> Member of Parliament.



Figure 60 : La Team Westie (Westlands) posant avant la cérémonie.  
Source : JBL, 23 avril 2016.

L'évènement a lieu à Kihumbuini Ground, un grand terrain de football faisant office d'espace public à Kangemi<sup>235</sup>, similaire au D.C. Ground de Kibera. Ce jour-là, un tournoi de football rassemblant les différentes équipes de jeunes (de 8 à 15 ans environ) doit y avoir lieu. La cérémonie #Policeismybrother procède en deux temps : avant et après le tournoi. Avant le tournoi, l'OCS, qui semble avoir la mainmise sur le protocole, fait disposer en arc de cercle tous les enfants sur le rebord du terrain. Il est vêtu d'un jogging, casquette de sport vissée sur la tête. Seul un talkie-walkie trahit son statut. C'est un samedi après-midi en famille, après tout. Devant les enfants et les militants rassemblés, l'OCS commence une apostrophe digne d'une rock star : *"Do you know my name? I can't hear you, do you know my name?"*. Les enfants crient d'excitation. Puis l'OCS présente un à un les policiers sous ses ordres, alignés en rang d'oignons à ses côtés : *"This Mister*

---

<sup>235</sup> Bien que ce ne soit pas le cœur du propos ici, remarquons une localisation qui interpelle : un espace public iconique du bidonville de Kangemi, quand bien même aucun des drames de la semaine précédente ne s'est déroulé au sein de ce bidonville. L'investissement privilégié de certains acteurs – les *chairmen* de la Kangemi Team et le commissaire de Kabete Police Station (dont dépend Kangemi) – explique en partie cette localisation. Au regard des autres lieux potentiels (un parvis ou un grand parc public du centre-ville), ce choix témoigne néanmoins d'une géographie symbolique de la stigmatisation des lieux de la violence à l'échelle métropolitaine. Il laisse entendre que les lieux de la violence civile ou policière sont nécessairement des lieux situés au sein des quartiers de bidonville (la violence est un problème des bidonvilles), en conséquence, les cérémonies de réconciliation doivent s'y dérouler aussi.

*is called...*”, “*This Lady is called...*” et les policiers s’avancent chacun à leur tour pour saluer. La photographie ci-dessous (Figure 61) représente ce dispositif scénique bien huilé : au premier plan à droite, les enfants assis (directement face à la scène), à gauche, les militants issus des *youthgroups* ou d’associations locales en position debout, tandis qu’au centre se tient l’OCS, microphone à la main en Master of Ceremony, secondé de son équipe. Au dernier plan, les habitations de Kangemi.



Figure 61 : La harangue de l’OCS devant les enfants (en jogging bleu, au second plan à gauche).  
Source: JBL, 23 avril 2016.

De la raison précise du rassemblement – les violences de la semaine –, pas un mot. L’OCS se contente de mettre en garde la jeune génération : “*Don’t steal, don’t mug, don’t follow peer pressure*” ; puis insiste, d’un ton paternel, sur l’importance de l’éducation comme moyen d’échapper à la délinquance : “*Up to Master!, [he says], I want you all up to Master’s degree! Not*



*Form 4<sup>236</sup>, Master!*". Vient ensuite le moment du tournoi, au cours duquel l'OCS et son équipe encouragent les joueurs depuis le banc de touche. Enfin, la cérémonie de Kihumbuini s'achève par une opération de "garbage collection" – une collecte d'ordures sur le terrain de football, rassemblant les policiers, les militants et les enfants (voir Figure 62 et Figure 63 ci-dessous).



Figure 62 : La collecte d'ordures à Kihumbuini Ground après le tournoi. JBL, 23 avril 2016.



Figure 63 : À nouveau, la Team Westie pose avec sa banderole en compagnie des policiers, après la collecte d'ordures. JBL, 23 avril 2016.

---

<sup>236</sup> Équivalent de 12 années de scolarité. Niveau à atteindre afin de pouvoir poursuivre dans l'enseignement supérieur.



Deux logiques me permettent d'interpréter cette cérémonie. La première est celle du saisissement de l'évènement violent : nous nous rassemblons pour affirmer qu'effectivement il s'est passé quelque chose cette semaine. Cette violence fugace, invisible, sortons la du *nulle part* où elle s'est déroulée : dans une ruelle étroite de Mukuru, sous un pont, sur un trottoir du Globe round about. Par cette cérémonie, dans ce lieu iconique de Kihumbuini – la grande place de Kangemi – nous attestons ensemble de l'évènement violent. Cette objectivation de la violence est nécessaire à son appropriation par la communauté.

Et pourtant. Et pourtant, de cette violence remise sur le devant de la scène, en fin de compte, on n'en dit rien. C'est la seconde logique : celle du ravisement. Au cours d'une mise en scène confisquée par l'OCS et son équipe, les évènements violents sont littéralement ravis du point de vue du sens. Pas un mot de la brutalité policière, des exécutions extrajudiciaires, de l'absence d'enquête, de la criminalisation systématique de la jeunesse. Le message est tout autre : « célébrons l'amitié policiers-citoyens » ; « tournons-nous vers l'avenir » ; « ensemble, faisons de cet endroit un endroit meilleur » (en inscrivant cette intention dans le lieu-même, par l'opération symbolique de nettoyage-purification) ; « les enfants, pensez à votre éducation ». Extrême efficacité de cette mise en scène, qui court-circuite les militants afin de s'adresser directement aux enfants : un public dont on sait par avance qu'il n'offrira pas ou peu de résistance. Pour l'OCS, c'est là aussi l'occasion inespérée de renouer avec le fil de l'ordinaire, que la violence a rompu : il se représente en figure paternelle archi-banale – sans doute un peu trop pour ne pas être suspecte –, venue encourager ses enfants un samedi après-midi ensoleillé, au bord d'un terrain de football.

À la fin de la journée, je demande à Johnson Tiombo, le *chairman* d'un *youthgroup* du petit bidonville de Ngara, s'il est satisfait de la tournure prise par la cérémonie. Sa réponse est claire :

*It's very simple. We need this friendship. It's not a question whether I like it or not. If we start protesting and fighting, at the end of the day, this is us who will suffer, not policemen in their barracks, but us.*<sup>237</sup>

L'asymétrie du pouvoir entre les autorités et les citoyens, en définitive, ne porte pas sur la seule capacité à avoir recours à la violence, mais également sur la capacité à lui assigner du sens. Parce

---

<sup>237</sup> Source : carnet de terrain, 23 avril 2016.

qu'ils ne sont pas véritablement en situation de négociier, Johnson et les autres militants se voient dans l'obligation d'accepter – du moins publiquement – le ravissement du sens imposé par la cérémonie. Du point de vue des autorités, *le signe* est concédé – « oui, ce qu'il s'est passé cette semaine veut dire quelque chose » ; *le sens*, quant à lui, est confisqué – « mais la signification de ce « quelque chose », c'est nous unilatéralement qui le décidons ».

Ces quelques exemples ont permis de souligner l'importance de la scène au sein du déploiement de la violence dramaturgique. C'est bien une portion d'espace – où l'on se rassemble, où l'on voit, où l'on touche, où l'on se confronte – qui permet l'attestation collective de la violence. Pour qu'il y ait eu violence, il faut bien qu'elle ait eu lieu *quelque part*, même si ce *quelque part* est reconstruit de toutes pièces après l'acte. Cette scène de la violence semble correspondre à la notion plus générale de “*space of representation*”, proposée par Don Mitchell dans *The Right to the city* (2003, chap. 4) à la suite d'Henri Lefebvre<sup>238</sup> : un espace au sein duquel, au travers duquel les groupes et les individus peuvent se représenter eux-mêmes. La scène est précisément cet « espace de représentation » au duquel, par lequel un collectif accueille l'existence de la violence en son sein. Un espace par lequel tous nous pouvons dire : « Oui, nous avons été touchés. Oui, ceci a existé. Oui, cette violence fait partie de nous. » C'est pourquoi, sans doute, les violences les plus terribles sont des violences auxquelles on refuse un *quelque part*. Toute l'œuvre cinématographique de Patricio Guzmán s'efforce de l'entrevoir, notamment à partir des violences politiques au Chili sous le régime de Pinochet (1973-1990)<sup>239</sup>. Quand un corps, du haut d'un hélicoptère, est jeté à l'océan – un espace où chaque lieu est semblable à un autre, une constellation de *nulle parts* –, quand un corps est dispersé au milieu de ce *grand rien* que sont les sables d'Atacama, que reste-t-il de la violence ? Rien : on lui a retiré jusqu'à son signe.

---

<sup>238</sup> Une notion reprise de la triade d'Henri Lefebvre : « pratique spatiale » (l'espace tel qu'il est pratiqué par les individus, son expérience matérielle immédiate)/ « représentation de l'espace » (l'espace tel qu'il est conçu, normé, planifié par tout un ensemble d'acteurs et de conventions sociales)/ « espace de représentation » (l'espace en tant que produit d'une codification symbolique) (Lefebvre 2000).

<sup>239</sup> Notamment *Nostalgie de la lumière* (2010) et *Le Bouton de nacre* (2015).

#### 4. Marqueurs de la violence.

La violence dramaturgique nécessite également des *marqueurs* : des traces visibles, tangibles qui attestent, par-delà la fugacité de l'acte, la nature de l'évènement traumatique passé. C'est ici, sans doute, que l'analogie théâtrale trouve ses limites. Tandis qu'à la fin d'une représentation, on démonte le décor et on balaie le plancher, la violence dramaturgique, elle, repose toujours sur des formes qui perdurent.

Les marqueurs de la violence au sein du paysage sont les plus directement visibles. Prenons l'exemple du *youthgroup* Karanja Parking, établi dans la zone du même nom, à la frontière entre le village de Karanja et celui de Makina. Leur base n'est pas comparable à celles du Labour Youthgroup, des Caribbean ou des Zulu, construites en dur. Les Karanja Parking ont pour seules installations quelques tabourets et des parasols disposés de part et d'autre d'un petit aplat de ciment, d'une largeur à peine suffisante pour recevoir le nom de « parking ». Dans un angle, en revanche, trône le monument iconique du groupe : une ancienne guérite de police, incendiée en janvier 2008 lors des violences post-électorales. À cette époque, Karanja Parking – ou Pamoja Youthgroup, selon son nom actuel<sup>240</sup> – n'était pas encore enregistré auprès du *chief* en tant que *youthgroup* et consistait simplement en une bande de jeunes « tenant » leur territoire. Près de dix ans après les faits, la carcasse métallique de la guérite est toujours en place et marque l'identité territoriale du groupe (voir Figure 64 et Figure 65 ci-dessous). “*It's our mascot. As long we will stand [here], it won't be removed. Because that kiosk lets us remember those times of suffering of the people round here*” affirme Tito, le *chairman* du groupe<sup>241</sup>. Cette « mascotte » n'est pas traitée avec plus d'égards que les habitations alentour : elle est successivement occupée, abandonnée, bricolée, écaillée, taguée, repeinte par différents résidents des environs. Les Karanja Parking la prêtent ou la louent à l'occasion comme local pour de petites entreprises commerciales éphémères (vente de vêtements ou de cartes SIM prépayées). La guérite est sans cesse réaménagée au gré des usages. Seulement, elle demeure : mémoire vivante du paysage dans lequel elle s'inscrit.

---

<sup>240</sup> Le groupe a été rebaptisé en 2016.

<sup>241</sup> Entretien du 11 mars 2015.



Figure 64 : Kiosque des Karanja Parking en 2012, lors de mon première terrain de Master. JBL, 2012.



Figure 65 : Kiosque en 2016, prise de vue inverse. JBL, mars 2016.

À l'échelle de l'individu, les marqueurs de la violence se rendent visibles aussi sur les corps : ce sont les cicatrices, qui donnent à la victime l'occasion de reconfigurer par le récit son traumatisme passé. Le 28 février 2007, je suis en compagnie de Niango Boxing, un membre du Labour Youthgroup. Il me présente son crâne incisé de cicatrices longilignes. Elles témoignent de

son agression, deux ans auparavant, à Eastlands. Tandis que je me penche sur son crâne, Niango m'indique : *“They are three. They must be three”*. Je n'en vois que deux. Il insiste : *“No, no! They must be three. Find the third one”*. Puis il détaille les circonstances de son agression :

*It was in Eastlands. I was staying there by that time. I was just coming back home. I remember I had two phones. Two phones like this one [il me montre son téléphone], can you imagine? They come from behind, they were three of them, two or three, but most probably three. They asked for my phone and I gave them just one. They got only one on the two! [Il rit de fierté.] One phone and fifty shillings only! But they beat me hard. They cut my head with mabati [de la tôle ondulée]. And they cut me with a knife. Three times, because they were three. I got internal bleeding. By that time, I was high<sup>242</sup>, so I didn't feel so much pain. I came home and the next day morning, there was blood everywhere on the bedsheets. I had difficulties to breath. I went to the hospital and it took me 2 200 KES<sup>243</sup> per week. Just for drugs. And I had to recover for four weeks, the doctor says. That makes ni how much<sup>244</sup> ? 2 200 times 4?<sup>245</sup>*

Dans le récit de Niango, l'évocation des trois cicatrices est signifiante dans la mesure où chacune se réfère à un agresseur en particulier. Trois agresseurs, trois cicatrices, donc. Peu importe que dans les faits, un seul agresseur eût suffi à lui infliger le même nombre de blessures. Le nombre exact de cicatrices permet de quantifier l'acte de la violence et ainsi de l'inscrire, narrativement parlant, au sein d'un *effet de réel* – de même pour le prix des soins, qui ajoutent de la précision au récit.

On se souvient de Van Damme, au chapitre précédent, évoquant ses amis disparus. C'est de lui-même qu'il parle à présent, au travers de ses nombreuses cicatrices. Victime en 1996 d'un lynchage collectif, il raconte comment cette violence-acmé a opéré une rupture dans sa vie, lui permettant de passer d'une vie de gangster à une vie de travailleur repent, au service de la communauté. Au cours de cet itinéraire, le corps joue un rôle essentiel. Il est proprement *ce qui*

---

<sup>242</sup> Sous l'emprise de drogues.

<sup>243</sup> Soit presque 19 euros, taux de change en vigueur au 1<sup>er</sup> juillet 2018.

<sup>244</sup> Usage typique du sheng : insérer des termes swahili au sein d'une phrase en anglais. “Ni” : « est » en swahili. Cela « est » combien ?

<sup>245</sup> Source : carnet de terrain du 28 février 2017.

*file* le récit : d'abord meurtri, laissé pour mort, puis guéri, enfin rendu à la vie sous forme d'exemple. Pour la clarté de l'analyse, le récit peut se découper artificiellement en trois actes : « La violence », « Le passage », « La renaissance ». Ces trois actes concordent avec les trois phases composant le rite de passage selon Arnold Van Gennep (1991) : la *séparation* de l'individu de la communauté (par un acte de mort symbolique), sa mise à la *marge* comme épreuve liminaire, enfin l'*agrégation*, autrement dit la réintégration de l'individu au sein de la communauté sous un statut supérieur<sup>246</sup>. Si ce découpage est une reconstitution a posteriori, l'investissement du corps comme support de la narration, en revanche, appartient bien à Van Damme : tout au long du récit, il me donne à toucher et à voir ses cicatrices, soit directement sur sa peau, soit par l'intermédiaire de photographies.

Après avoir évoqué sa vie de gangster à Kibera, notamment les *carjackings* dans le bidonville voisin de Kawangware et la planque du butin dans la Ngong Forest, Van Damme en vient au moment tout à basculé, un jour de l'année 1996 :

***Acte I. LA VIOLENCE : le corps meurtri***

[VD :] *There was a time they catch me, they beat me hard.*

[JBL:] *Where?*

[VD:] *Makina.*

[JBL:] *Where exactly in Makina?*

[VD:] *Makina near mosque. There is a sewage there.*

[JBL:] *Yes.*

[VD:] *They catch me and my friend. They beat me so badly.*

[JBL:] *How many of them?*

[VD:] *Many people. 35 people. 35! Mob justice, from this area. They beat us. We were two. I don't have any clothes. They remove all the clothes. Screwdriver... This one is a screwdriver [il me montre, sur sa jambe gauche une plaie en forme de trou]. This one, and this one [il me montre d'autres trous sur son tibia]. And you know, the way they catch me, they used to beat me with a panga<sup>247</sup>. There are my photos here, photos of my body, my body*

---

<sup>246</sup> Pour une approche plus détaillée de ces rites de passage au sein des *youthgroups*, voir Lanne 2016.

<sup>247</sup> Machette.

*cut. They think I'm dying. My friend died there. [Il me montre des photos de sa tête ensanglantée à l'hôpital]. Look! It's still here [Il me présente son crâne pour que je vérifie].*

Au terme du lynchage, Van Damme est laissé dans le caniveau, sérieusement blessé. Son ami succombera à ses blessures. Van Damme est alors conduit par un proche au grand hôpital public Kenyatta Hospital, où il est pris en charge.

## **Acte II. LE PASSAGE : le corps convalescent**

*[VD:] [Il me présente une photographie de lui, allongé sur un lit avec des bandages] This one... this one... this one is my body. Look at the face. This one, I was recovering. They treat me here in the house. Because in Kenyatta, if they put me to the mortuary, I die. They will finish me. Here, I'm alive. In Kenyatta, they will ask: the bodies they are two, why there is only one body dead?<sup>248</sup> I don't have any clothes. And the many people they know me, they call my mum. My mum don't have phone in the house. Many people tell her: 'Van Damme already died, go and look for him in Kenyatta!' My only friend comes here and picks me, and the doctor removes the screwdriver in my leg<sup>249</sup>. And takes a cut. Here, in the backyard, there is no treatment. My body is good [sur la photographie] Why? I'm recovering. That injuries I have, when they take me to the sewage, they throw me to the sewage. I already die. They know I already die. As I say, they put me in the sewage. That's about that. I changed of place, I moved to Limoyo.*

*[JBL:] Where?*

*[VD:] Limoyo, Majengo. Eastlands, Eastlands.*

*[JBL :] It was just before Turkana?*

*[VD:] Just after that I go to Turkana. I recover my body there in Turkana. They treat me there. [...] I cancel myself. That is a remote area. I cancel myself. The people they don't know me there. I go to Lodwar. Two years I stay there. I was working to supply my life. A remote area. I work with lorries there. They liked me, in that place! The guy from Nairobi. I had five shoes, I was clean. They liked me! I walk like an innocent. I was clean. I was fit. My body recovered. That's the remote area. I got one girl there. I put her in the house. I stay one year and six month. [Il me montre une autre photo.] This one is another picture of*

---

<sup>248</sup> Ce passage est assez confus.

<sup>249</sup> Les faits ne sont pas toujours racontés de façon chronologique : logiquement, son ami l'emmène *d'abord* à l'hôpital, *ensuite* il est pris en charge par un médecin. Puis, il part rapidement en convalescence à Limoyo, Eastlands. avant d'entreprendre un voyage au Turkana.

*Turkana. Me, I like pictures. Me, I like pictures, mmh? This one is my friend in Turkana. You see? This one is a Somali boy, this is from Turkana, you see? That's the place where we stay. In Hotels. Because that place is a remote area. And it's so hot compared to Nairobi. There, you can never wear a jacket! Too hot.*

Après avoir passé deux ans à Lodwar, au Turkana, Van Damme refait un séjour à Majengo, à Nairobi Est (Eastlands), dans la maison où il a commencé à être soigné. Puis il part en Arabie saoudite pour un contrat de deux ans en tant qu'assistant de vente au service d'une grande entreprise d'embouteillage d'eau minérale. Lorsqu'il revient d'Arabie saoudite, il dispose d'un petit pécule. Il revient alors s'installer à Makina, d'abord chez sa mère, puis dans une petite chambrée accolée à la maison familiale. Quelques années plus tard, au milieu des années 2000, il s'investit dans la formation du *youthgroup* Mezuka afin de conseiller et d'orienter les plus jeunes.

### ***Acte III. LA RENAISSANCE : Le corps témoin***

*[VD :][The boys,] they fear me, they see me on the facebook: 'Yeah, Amin is working. He's another person'<sup>250</sup>. Many people, my friends here, my small friends here, I used to talk to them, 'Don't be a thief', 'A thief is like a movie', 'There is an end', 'There is a day where you can cut yourself like this...' [Il me montre à nouveau ses blessures.] 'You got no neighbours, every people will fear you.' 'Stay away from crime or you will be cut badly'. Because me I know: at the age of 15 I've been cut badly'<sup>251</sup>. At this age, they are dangerous, in Kenya. Up to 25. 15 mpaka'<sup>252</sup> 25. That is adolescence.'<sup>253</sup>*

Le récit de Van Damme s'articule autour d'un double itinéraire : corporel et spatial. L'itinéraire corporel voit un corps parasite pour la société se changer, par une opération de violence sacrificielle, en un corps au service de la société, un corps-exemple pour les générations de jeunes. J'écris « violence sacrificielle » au sens où l'entend Françoise Héritier : « [une] violence [...] exercée à l'intérieur de la communauté, et [qui] correspond non à une volonté de destruction mais à une volonté d'agrégation des membres jeunes, ou [...] qui] a pour objet de faire que le monde ne s'arrête pas, continue d'être ce qu'il doit être » (Héritier 1996, 32). Dans le récit de Van Damme,

---

<sup>250</sup> Il fait référence à la période où il travaillait en Arabie saoudite.

<sup>251</sup> Plutôt 17 ans dans les faits.

<sup>252</sup> "Mpaka" : « jusqu'à » en swahili

<sup>253</sup> Entretien du 20 mai 2015.



le corps change tout en restant le même. Il change, puisqu'il est tour à tour blessé et laissé pour mort, convalescent, puis de nouveau en bonne santé (mais marqué). Une énergie négative s'est éteinte pour donner naissance à une énergie positive. Cependant, c'est toujours le *même* corps qui perdure et qui, pour ainsi dire, perdure symboliquement au-delà de Van Damme lui-même, puisque c'est par lui que sont transmises des valeurs à la génération suivante (le monde ne s'arrête pas, de nouveaux membres s'y agrègent). Van Damme utilise des mots très forts pour qualifier ce passage d'une vie à une autre, d'une énergie à une autre au sein du même corps : "*I cancel myself*". À cet itinéraire du corps se conjugue un itinéraire spatial : 1) Makina, l'espace de la communauté où le corps de Van Damme est d'abord considéré comme impur, parasitaire (il est laissé pour mort dans un caniveau) 2) Un transit vers une série d'espaces purgatoires : Eastlands à Nairobi, puis le Turkana, enfin l'Arabie saoudite<sup>254</sup>. Selon des degrés successifs, ce sont des lieux lointains, des limbes, des "*remote areas*" où l'individu trouve les conditions nécessaires pour renaître : un environnement lui permettant de faire table rase de son passé ("*The people they don't know me there*" ; "*I walk like an innocent*"), une intégration par le travail, le tissage de liens affectifs. 3) À nouveau Makina, où Van Damme retrouve une place au sein de la communauté. Il fait désormais profil bas en habitant la chambrée accolée à celle de sa mère (peu commun pour un homme de son âge). Au moment de l'entretien, son cousin vient de lui dérober une petite somme d'argent. Il préfère ne pas en parler au *chief*, afin de ne pas attirer l'attention sur lui. Cependant, il est le témoin vivant d'une énergie positive retrouvée, qu'il transmet aux générations suivantes. : "*I need to council people. Me I like to do that. [Aux jeunes :] Don't say you are poor! A poor is someone who don't have fingers, and legs, ...that is a poor man. But you, you can move, you can walk, you can do something! Look at me: I lost my legs and still I can do something!*"<sup>255</sup>

Revenons à présent sur les trois récits que je viens de présenter – le kiosque du Karanja Parking, les trois cicatrices de Niango Boxing, l'itinéraire de rédemption de Van Damme. Certes, ils présentent des degrés différents de précision, d'engagement et de sophistication. Pour chacun des locuteurs, ils ne revêtent pas la même importance au sein de leurs vies respectives. Tous les trois cependant nécessitent des marqueurs afin de conférer un sens à la violence. Les marqueurs

---

<sup>254</sup> Van Damme, comme d'autres jeunes, bénéficie du réseau de recrutement mis en place dans les bidonvilles de Nairobi par certaines grandes entreprises des pays du Golfe. Celles-ci cherchent notamment à bénéficier d'un foyer de jeunes travailleurs bon marché. Cf. chapitre précédent, I.B.1, à propos de la filière de recrutement des Gogo Boyz.

<sup>255</sup> Entretien du 20 mai 2015.

possèdent deux caractéristiques : 1. Ils ne sont pas visibles ou tangibles seulement pour le sujet racontant, mais aussi pour les autres 2. Ils perdurent par-delà la fugacité de l'acte de violence. Ce sont par exemple des traces dans le paysage, des cicatrices sur un corps, la configuration particulière d'un lieu, la survivance d'un objet ou une odeur singulière. Dans un de ses derniers ouvrages, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Paul Ricoeur rappelle à la suite de Maurice Halbwachs qu'« on ne souvient pas seul » (p. 148). Il entend par là dénoncer l'attribution illusoire du souvenir au seul sujet individuel, tandis que le travail de mémoire s'opérerait plutôt au contact de différents cadres sociaux : la famille, des groupes d'amis, des univers ou des lieux socialement distincts les uns des autres. « Nous accédons ainsi à des événements reconstruits pour nous par d'autres que nous » (p. 148) écrit-il. Les souvenirs d'enfance, par exemple, procèdent de ce mécanisme : c'est en revoyant mon père, dans notre maison familiale, refaire les mêmes gestes vingt ans après que me revient telle ou telle réminiscence. Pour Ricoeur, cette opération équivaut à une opération de « remplacement<sup>256</sup> » ou de « déplacement » du sujet dans un cadre social, un groupe ou un lieu qui le fait *changer de perspective* : un acte par lequel il accède au souvenir.

Suivant ce cadre d'analyse, le marqueur devient cet objet par lequel l'autre peut se souvenir avec moi, ou plus justement par lequel l'autre *me fait accéder* au souvenir. Ceci ne signifie pas que cet objet – cicatrice, kiosque brûlé ou quoi que ce soit d'autre – constitue simplement *une preuve* de la violence que j'ai subie/perpétrée ; il est plus que cela : un *déclencheur* de la mise en récit du souvenir. C'est parce que l'autre peut toucher, voir, sentir avec moi, mesurer la violence que je lui soumets, qu'un récit mémoriel à propos de cette violence devient possible. Par le marqueur, l'autre *se préfigure* ma violence : il s'en rend *déjà* compte *avant* que je lui en livre les circonstances exactes. Pour Ricoeur, cette pré-compréhension – « je me rends compte de ce que tu me racontes-là » – est au fondement de toute mise en récit. Il l'appelle « *mimèsis* I<sup>257</sup> », soit le premier stade de la mise en récit :

*On voit quel est dans sa richesse le sens de mimèsis I : imiter ou représenter une action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain [...] C'est sur cette pré-*

---

<sup>256</sup> Le terme est de Ricoeur. On comprend pourquoi il m'intéresse.

<sup>257</sup> Dans *Temps et Récit I* (1983), Ricoeur définit le récit comme une opération d'imitation de l'action en trois stades : *mimèsis* I (le temps préfiguré : la précompréhension de l'agir humaine à partir de laquelle s'enlève la mise en récit), *mimèsis* II (le temps configuré ; le royaume du « comme si », de l'illusion), *mimèsis* III (le temps refiguré : le rôle du lecteur, qui rend la vie au récit en se l'appropriant).

*compréhension, commune au poète<sup>258</sup> et à son lecteur, que s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire. (1983, 100).*

Puis quelques lignes plus loin, à propos de la mise en récit littéraire :

*Il reste qu'en dépit de la coupure qu'elle institue, la littérature serait à jamais incompréhensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure.  
(p. 100)*

Dans le récit de Van Damme notamment, on voit comment il passe systématiquement du toucher au récit ou de l'image au récit : *“This one... this one... this one is my body. Look at the face”* ; *“This one is another picture of Turkana”* ; *“Look at me”*. Rends-toi compte de la violence que je suis sur le point de te décrire. Rends-toi compte des lieux par lesquels je suis passé. Prends la mesure des choses, car c'est grâce à ce travail de préfiguration que mon récit acquiert une puissance d'évocation. C'est parce que tu peux voir, c'est parce que tu peux toucher qu'à mon tour je peux me souvenir et conférer à la violence un sens particulier.

Ainsi, « on ne se souvient pas seul ». On ne se souvient pas non plus sans lieux, pourrait-on ajouter. On ne se souvient pas sans paysages. On ne se souvient pas sans cicatrices. On ne se souvient pas sans objets qui perdurent par-delà la fugacité du temps (les photographies). Ces *marqueurs* – lieux, paysages, cicatrices, objets – sont ce qui, par l'intermédiaire de l'autre, permet au sujet de donner un sens à la violence et de l'accueillir dans sa vie.

Pour être dramaturgique, en définitive, la violence nécessite de s'appuyer sur un certain nombre de ressorts : un public, des acteurs, une scène, des marqueurs. Au moment des faits, la présence d'un public permet une certaine intelligibilité de la violence : ce sont bien les spectateurs qui valident, par leurs regards surplombants, la nature de telle ou telle action (est-ce de la justice ? de l'héroïsme ? de la camaraderie ? etc.) De même, ce sont eux qui consacrent les acteurs de la violence au sein de leurs rôles respectifs. La scène de la violence constitue une unité de lieu permettant une attestation collective de la violence : cela s'est bien passé ici. Elle peut être reconstruite après les faits ; dans ce cas, on pourrait presque la ranger au sein de la dernière catégorie, celle des marqueurs de la violence. Les marqueurs sont des traces tangibles et pérennes

---

<sup>258</sup> Ricoeur par des auteurs grecs dans l'Antiquité : aussi faut-il comprendre « poète » au sens large (« conteur », « producteur d'un récit »).

par lesquelles l'autre peut se souvenir avec le sujet : elles permettent de *se figurer* la violence racontée. Grâce à ces ressorts, la violence devient dramaturgique : par l'intermédiaire d'une mise en récit, elle passe qualitativement du *signe* au *sens*. Autrement dit, elle acquiert une signification précise au sein d'une histoire individuelle ou collective. Suivant les situations, elle s'inscrit dans un récit justicier (Kako), un récit fondateur ou réparateur d'une communauté (#Policeismybrother, Karanja Parking), l'affirmation individuelle d'une virilité (Fauz) ou un récit initiatique du passage vers l'âge adulte (Van Damme). Cette violence dramaturgique – il faut le préciser – n'est pas spécifique aux veilleurs. De manière plus générale, les violences de rue, les violences spectaculaires, les rixes, les violences d'auto-justice touchent particulièrement le monde des *urban poors*. En tant que leur statut exige qu'il y jouent un rôle – ce sont des acteurs de la sécurité –, les veilleurs y sont néanmoins confrontés de façon privilégiée. Un autre ordre de violence semble cerner au plus près leur condition spécifique. Celui recouvre l'ensemble des violences qui ne se laissent pas dire, qui ne se laissent pas représenter, qui ne se laissent pas raconter. Celles-ci ne se laissent ni voir, ni toucher, ni dénombrer, ni catégoriser : elles se dérobent, en somme, à toute entreprise de signification. Ce sont les violences non dramaturgiques.

#### B. “*I did something wrong to my God?*”<sup>259</sup> Les violences non dramaturgiques

Les violences non dramaturgiques ne recouvrent pas des actions singulièrement différentes de celles désignées par la violence dramaturgique. Seulement, elles soulignent les *circonstances distinctes* selon lesquelles celles-ci se produisent. Par « violences non dramaturgiques », on peut entendre l'ensemble des violences qui, du fait de leurs circonstances, résistent dans un premier temps à toute entreprise de représentation. Elles n'ont ni unité de temps ni unité de lieu spécifiques. D'elles, on peine à extraire des figures identifiées (les bourreaux, les victimes). Elles procèdent de phénomènes obliques (les causes et leurs effets ne sont pas clairs). Au moment des faits, aucun témoin n'est présent pour en attester. A posteriori même, aucune figure de l'autre n'est disponible pour *se figurer* ce qui vient de se produire (cf. sous-partie précédente) : soit parce que cet autre n'est pas à l'écoute, soit parce qu'il se situe dans un monde trop éloigné pour pouvoir

---

<sup>259</sup> Source : entretien du 25 février 2016 avec Winnie Dawai, aide domestique à Kileleshwa.

l'appréhender. Conséquence de cette faillite de la représentation, la victime d'une violence non dramaturgique échoue à lui conférer un sens, pour elle-même d'abord, puis à destination de son entourage.

Cet ordre particulier de la violence, encore une fois, n'est pas spécifique aux veilleurs. Il cerne cependant de très près leur condition, en ceci qu'il procède de deux mécanismes typiques de l'abandon. Il apparaît d'abord comme une « puissance de ne pas » : une violence de l'omission, du laisser-faire. L'acte violent est le plus perçu comme un non-acte, soit parce que son degré d'intensité est faible (mais répété), soit parce qu'il est diffus dans le temps, soit enfin parce que son intentionnalité n'est pas clairement énoncée. En conséquence, il ne se laisse pas décrire sous les formes conventionnelles de l'évènement. À ce premier mécanisme s'y ajoute un second, à savoir une sorte d'impossibilité narrative dérivant d'une coupure entre les mondes : une violence subie dans ce monde-ci peut-elle se raconter dans ce monde-là ?

Pour définir ce que j'entends par « violence non dramaturgique », j'ai recours à deux assises théoriques : d'une part, la notion de “*slow violence*”, définie par Rob Nixon (2011) dans le champ des études environnementales, d'autre part, les approches de la violence issues de la géographie féministe anglophone (Pain 2014 ; De Leeuw 2016). Des emprunts à l'une et l'autre de ces deux assises me permettent de distinguer trois critères de la violence non dramaturgique : son caractère diffus dans l'espace et dans le temps, son mode de fonctionnement oblique, enfin sa rupture avec les dramaturgies communes de la violence.

### 1. Une violence diffuse

La notion de *slow violence*, introduite par Rob Nixon (2011) permet à l'origine de décrire des phénomènes environnementaux relativement lents, aux causes et aux conséquences souvent indirectes mais néanmoins préjudiciables pour un très grand nombre de personnes : par exemple, le changement climatique ou la désertification. Il la définit ainsi :

*By slow violence I mean a violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all. Violence is customarily conceived as an event or action that is immediate in time, explosive and spectacular in space, and as eruptive into*

*instant sensational visibility. We need, I believe, to engage a different kind of violence, a violence that is neither spectacular nor instantaneous, but rather incremental and accretive, its calamitous repercussions playing out across a range of temporal scales. (p. 2).*

Anecdote intéressante, Nixon construit son raisonnement en prenant pour exemple la figure militante kenyane Wangari Maathai qui, observe-t-il, a permis de changer le discours dominant sur la déforestation massive à la fin des années 1970 au Kenya. Sous le régime autoritaire de Moi (1978-2002), Maathai est progressivement parvenue à orienter le débat politique afin d'extraire une forme typique de *slow violence* – la déforestation – de son ombre médiatique. Mais restons-en à l'apport théorique de cette notion. En substance, Nixon lui reconnaît deux caractéristiques : d'une part, il s'agit d'une violence non visible ou peu reconnue en tant que violence ; d'autre part, elle constitue une sorte de *problème dramaturgique*. Nixon le décrit en ces termes :

*The representational challenges are acute, requiring creative ways of drawing public attention to catastrophic acts that are low in instant spectacle but high in long-term effects. To intervene representationally requires that we find both the iconic symbols to embody amorphous calamities and the narrative forms to infuse them with dramatic urgency. (Nixon 2006, 15).*

La *slow violence* n'a pas d'unité de lieu : elle est diffuse dans l'espace, elle se produit ici ou là, ou même *ici et là* simultanément. Elle n'a pas non plus d'unité de temps, procédant par petites touches successives – elle se tient à distance, écrit Nixon, du moment-acmé, du phénomène cataclysmique, du “*pyrotechnic event*” (Nixon 2006, 15). Enfin, elle n'a pas véritablement d'unité d'action, émergeant sous l'effet d'un faisceau de petites causes ordinaires. En conséquence, elle manque d'icônes : ni persécuteurs, ni persécutés, ni contremaîtres, ni responsables, se déroband à l'imagerie guerrière de la violence et de ses figures stéréotypées. À la suite des travaux de Nixon, la géographe Sarah de Leeuw (2016) s'est efforcée d'extraire la notion de *slow violence* de son cadre environnemental pour décrire la violence postcoloniale en colonies de peuplement : une violence lente, administrative, exercée par l'État canadien sur les familles issues des minorités autochtones pauvres dans le cadre des politiques de déplacement et d'assimilation des enfants amérindiens (les “*child welfare policies*”, en Colombie britannique). Lorsque les travailleurs sociaux jugent que le cadre de vie d'un enfant – en général amérindien – constitue un danger immédiat pour son intégrité, celui-ci est placé dans une famille d'accueil, souvent loin de sa famille. Dans ce cas, le lent

phénomène de déculturation des enfants amérindiens, le délitement progressif des liens familiaux, la souffrance parentale – des phénomènes, souligne de Leeuw, qui opèrent par allers-retours successifs (l'enfant revient parfois dans sa famille) – toutes ces *slow violences*-là sont occultées par ce qui, dans l'imaginaire national, constitue un fait autrement plus spectaculaire et dramatique : des enfants plongés dans la misère et la maltraitance, qu'il faut s'empresser de secourir.

Ainsi la *slow violence* se définit-elle par son caractère diffus, non immédiat, progressif. Opérant par petites touches ordinaires, elle s'applique à certaines micro-agressions vécues au quotidien par les veilleurs. Le double-jeu policier vis-à-vis des *youthgroups*, par exemple, peut s'apparenter à de la *slow violence*. Tantôt la police se montre bienveillante à l'égard de ces groupes : elle les coopte lors d'évènements organisés, les associe à un travail d'investigation, leur accorde telle ou telle largesse (le droit d'agrandir leur base, d'empiéter sur la rue, de se livrer à une activité quelconque). Tantôt elle se livre à un lent travail de harcèlement, qui comprend une très large palette de procédés : humiliations publiques (gifles), petits rackets (cigarettes, monnaie, vêtements), excès de zèle procédurier (contrôle des cartes d'identité... à l'encontre d'individus pourtant fréquentés au quotidien), demandes excessives de services, réquisitions de téléphones (non rendus). Un jour, la police provoque les *youthgroups*, le lendemain elle se comporte en partenaire. Elle affirme sa souveraineté : « puissance de »/ « puissance de ne pas ». Juju Mbunia, le *chairman* de Bukhungu, évoque ces séances d'humiliation :

*Some days, they decide to call us criminals. That's our name now. [Le policier s'adressant tour à tour à des membres présents :] "Criminal, nipe fegi<sup>260</sup>!" "Criminal, do this and this!" "Criminal, bring me soda!", "Go and bring me this and this!" [...] [One day], a cop comes in [à l'intérieur de la base], he just sits down and strokes my boy's hair. My boy was just from school by that time. And this cop tells me : "He'll go to jail ?, and he keeps asking: "Baby boy, he'll go to jail sindiyo<sup>261</sup>?" All the boys were around [les membres du groupe].<sup>262</sup>*

La *slow violence* procède de petits actes qui, pris séparément, ne sont en rien spectaculaires. Ces actes ordinaires relèvent généralement d'un registre ambigu : sur le fil entre l'agression et la simple

---

<sup>260</sup> « Donne une cigarette ! »

<sup>261</sup> N'est-ce pas ?

<sup>262</sup> Entretien du 18 mai 2015

marque d'autorité, entre la plaisanterie et l'humiliation. Disparates dans le temps, sans véritable « scène », pour reprendre une notion évoquée plus haut, ils ne se tissent – narrativement parlant – que dans l'intériorité de celui qui les subit. Seuls la victime et éventuellement son agresseur sont en mesure de retracer le fil narratif de cette violence accumulative.

Aux portes des résidences des quartiers ouest ou de Buruburu, les petits abus de pouvoir des résidents peuvent également s'apparenter à une forme de *slow violence*. Ce sont, par exemple, les violences verbales régulières des automobilistes entrant dans la résidence, déjà évoquées. Ce sont les revirements successifs des résidents, qui tantôt permettent, tantôt interdisent aux askaris des actions ordinaires du quotidien, brandissant la menace du renvoi (par exemple, manger, préparer un thé, discuter avec leurs collègues). Le cas de Paul Lucas, environ 55 ans, *watchman* à la porte d'un court de Buruburu Phase II, est très significatif de cette *slow violence* qui pousse l'individu jusque dans ses derniers retranchements (voir Carnet de terrain 17 ci-dessous).

**Carnet de terrain n° 17 – “We actually got a little problem with Paul” – Mars-Avril 2016**

Je rencontre Paul une seule fois, le 29 mars 2016, pour un entretien. Originaire du Turkana, père de sept enfants, il fait partie de cette catégorie d'askaris ayant perdu espoir d'un retour au village avant la retraite. Au cours de l'entretien, Paul oriente régulièrement la conversation vers les petits agacements qui lui rendent la vie difficile. Son poste de guet par exemple : tandis qu'il a pris l'habitude de s'installer à l'ombre d'une voiture, à proximité d'un arbre, un certain nombre de résidents insistent pour qu'il reste de l'autre côté du *court*, en plein soleil, afin d'avoir un meilleur angle d'observation sur la rue. Lorsqu'il passe en voiture, le *chairman* du Court Committee klaxonne jusqu'à ce que Paul regagne son poste réglementaire. Paul est très sensible au bruit qui, dit-il, « frappe » dans sa tête (“*it knocks in my head*”). Mais ce n'est pas tout. Au sein du *court*, et notamment après la sortie des classes, de nombreux enfants jouent ou font du vélo. Certains s'amuse à faire claquer la lourde porte en métal qui ferme l'ensemble résidentiel. Plusieurs fois, Paul en a touché quelques mots au *chairman*, insistant pour ouvrir la porte en grand et la bloquer pendant que les enfants vont et viennent entre l'intérieur du *court* et les rues adjacentes. Le *chairman* refuse pour des raisons de sécurité. Lorsque Paul hausse le ton vis-à-vis des enfants, il doit faire face aux parents, qui n'acceptent pas qu'un *watchman* porte une quelconque autorité sur eux. La situation dure ainsi depuis plusieurs mois. Paul est pour ainsi dire humilié de penser qu'un adulte, et *a fortiori* un homme de son âge, soit contraint



de se plier aux caprices des enfants (*"It's not our customs. At home, we don't listen to children."*). Nous nous quittons sur ce *statu quo*.

Tandis qu'un mois plus tard environ je passe devant le *court*, je n'aperçois pas Paul à l'entrée. Je demande de ses nouvelles à une résidente, qui me répond ainsi : *"We actually got a little problem with Paul"*. Deux semaines auparavant, m'informe-t-elle, Paul a frappé deux enfants tandis qu'ils s'amusaient à faire claquer la porte en métal sous ses yeux. Sitôt avertis, deux pères de famille sont sortis de chez eux et ont commencé à invectiver Paul. La tension est montée et Paul, extrêmement agité, en est venu à frapper un des résidents. *"He turned completely mad. He was mentally disabled."* précise mon informatrice. Il s'est aussitôt retrouvé ceinturé par les deux hommes et la police n'a pas tardé à intervenir. Il a ensuite été conduit de force à Mathare Mental Hospital<sup>263</sup>.

Carnet de terrain 17 : *"We actually got a little problem with Paul"*. Mars-Avril 2016.

Dans ce récit, deux ordres de violence se distinguent. Le premier s'apparente à une succession de petits « laisser-faire » ou de marques autoritaires qui au fil du temps se transforment en micro-agressions. C'est un enchaînement de « presque riens », une situation d'usure ressentie uniquement par Paul. J'y vois de la *slow violence*. À ce premier ordre succède un second, sur un mode plus spectaculaire : des coups sont échangés devant témoins. Pour tous cette fois, il y a violence au sens commun du terme.

La notion de *slow violence*, par son caractère diffus et invisible, permet de caractériser en partie la violence quotidienne à laquelle sont confrontés les veilleurs. Elle invite notamment à détourner le regard des seuls moments-acmé de la violence pour se pencher sur les phénomènes cumulatifs d'usure, de micro-frustration et d'humiliation qui mènent précisément à l'aliénation. Simon Springer (2012) développe une interprétation similaire lorsqu'il propose de penser l'acte de violence non pas comme « une chose » ou un phénomène absolu, mais comme un « moment », un point de concrétion qui s'inscrit dans un arc narratif plus large, comprenant une multitude de petits troubles avant-coureurs. L'acmé de la violence émerge d'un passé cumulatif lent, de même elle a pour point d'horizon un futur parsemé de soubresauts traumatiques.

*When we bear witness to violence, what we are seeing is not a 'thing', but a moment with a past, present and future that is determined by its elaborate relations with other moments of social process. The material 'act' of violence itself is merely a nodal point, a snapshot of*

---

<sup>263</sup> Source : entretien du 29 mars 2016 et carnet de terrain avril 2016.

*oppressive social relations, and one that has an enduring tendency to be marked with absolutist accounts of space and time, when in fact, violence is temporally dispersed [...].*  
(Springer 2012, 3)

La notion de *slow violence*, comme celle de *violence as moment*, fournit un socle conceptuel intéressant afin de cerner une violence diffuse, plus large que ses occurrences spectaculaires. Elle n'est cependant pas suffisante pour caractériser au plus près la violence non dramaturgique dont je veux parler ici. Cette dernière n'est pas simplement une violence lente, diffuse et dispersée dans des lieux ordinaires. Nixon insiste – mais pas suffisamment à mon sens – sur un mode de fonctionnement *oblique*, c'est-à-dire une difficulté à relier les causes et leurs effets. C'est la deuxième caractéristique de la violence non dramaturgique.

## 2. Une violence oblique

On a vu avec quelle application la violence dramaturgique s'efforce de retracer une continuité narrative entre les causes et les effets. Kako punit les voleurs à l'endroit même où ils ont commis leur forfait : pure symétrie de l'offense et de sa réparation. La violence non dramaturgique, quant à elle, fonctionne par obscurcissement du lien entre l'acte et ses conséquences. Pour le dire simplement : il s'est passé quelque chose ou « je suis victime de quelque chose », mais je ne peux véritablement savoir d'où cela vient-il, ni qui me l'a causé.

Par l'expression de « violence oblique », je fais référence à l'ensemble de ces violences qui, à dessein ou non, tendent à obscurcir leur inscription au sein d'une économie des causes et des conséquences. Elles sont proprement « inconvertibles », pour reprendre l'expression d'Étienne Balibar (1996) évoquée un peu plus haut : intraduisibles en termes de moyens et de fins. À quoi servent-elles ? Que viennent-elles punir ? À quelles offenses préalables sont-elles proportionnées ? Qui en sont les responsables ? Procèdent-elles seulement d'une volonté active ou ne sont-elles le fruit que d'une succession d'omissions et de négligences ? Ces violences-là démunissent, indépendamment de leurs intensités. Elles restent, pour ainsi dire, dans une sorte de brouillard du sens.

Certaines violences bureaucratiques peuvent être rangées dans cette catégorie. Partons d'une situation concrète : celle de Charles Malovi, 48 ans, *security guard* à la porte d'un hôtel de Lenana

Road à Kilimani. Charles est employé depuis cinq ans par une entreprise de sécurité privée de taille moyenne, présentant a priori tous les standards d'une entreprise légalement enregistrée. Avant d'être embauché par cette entreprise, il a travaillé pour deux entreprises de sécurité privée, chacune de taille réduite. Depuis sa première embauche, chaque mois, les sommes de 160 KES et 200 KES<sup>264</sup> lui sont directement prélevées sur son salaire afin de cotiser respectivement à l'assurance maladie (NHIF<sup>265</sup>) et à l'assurance retraite (NSSF<sup>266</sup>). Il y a quelques années, Charles s'est d'abord étonné de n'avoir jamais reçu de carte d'affiliation à la NHIF de la part de son employeur, sans toutefois en faire un motif particulier d'inquiétude. Un an avant notre entretien, fin mai 2015, il se rend à l'antenne locale de la NSSF de Westlands afin de se renseigner sur son solde, théoriquement accumulé depuis presque une décennie. Au bureau de Westlands, on lui apprend qu'il n'est pas enregistré à la NSSF et qu'en conséquence son solde est nul. Charles proteste, on lui répond qu'il relève de la responsabilité de l'employeur de faire les démarches pour inscrire ses employés. Charles se retourne vers son employeur actuel, qui soutient que l'inscription aurait dû être réalisée par ses employeurs précédents. La première entreprise pour laquelle Charles a travaillé n'existe plus : l'information est donc impossible à vérifier. Charles retourne plusieurs fois au bureau de Westlands. À chaque fois, il attend son tour pendant plusieurs heures. Son cas est complexe ; aussi l'envoie-t-on dans plusieurs services. Il lui faut présenter des documents qu'il ne peut immédiatement fournir, il doit donc attendre la semaine suivante pour revenir (il ne dispose que d'un jour de congé par semaine). On lui demande alors de faire signer un document à son entreprise actuelle, par lequel celle-ci confirme avoir bien effectué les versements correspondant aux années travaillées. Charles n'a pas directement accès aux managers de son entreprise et confie le document à son superviseur direct, qui chaque jour passe le contrôler à moto. Au moment de l'entretien, il ne sait pas précisément dans quelles mains se trouve le document : son superviseur l'a transmis à son supérieur, sans réponse depuis<sup>267</sup>.

---

<sup>264</sup> Respectivement 1, 35 euros et 1,70 euros, selon le taux de change en vigueur au 1<sup>er</sup> juillet 2018. Une somme à évaluer au regard du salaire de Charles, de 9 000 KES/mois, soit 76 euros.

<sup>265</sup> National Hospital Insurance Fund : assurance maladie publique kenyane.

<sup>266</sup> National Social Security Fund : fonds de pension publique kenyane pour les retraites.

<sup>267</sup> Source : entretien du 25 mai 2015.

Charles vit cette situation de façon d'autant plus douloureuse qu'elle touche directement à ses projets d'avenir : pour sa retraite, revenir s'installer dans les environs de Kitale, sa région natale. On pourrait y voir là, somme toute, une énième manifestation de la machine bureaucratique kafkaïenne et conclure un peu vite que toute administration produit des situations absurdes en soi. David Graeber (2012) livre une interprétation plus fine du phénomène, insistant non pas simplement sur le fonctionnement interne des appareils bureaucratiques mais sur la vulnérabilité des populations auxquelles ils s'adressent :

*What I would like to argue is that situations created by violence — particularly structural violence, by which I mean forms of pervasive social inequality that are ultimately backed up by the threat of physical harm — invariably tend to create the kinds of willful blindness we normally associate with bureaucratic procedures. To put it crudely: it is not so much that bureaucratic procedures are inherently stupid, or even that they tend to produce behavior that they themselves define as stupid, but rather, that they are invariably ways of managing social situations that are already stupid because they are founded on structural violence. (p. 112)*

Graeber souligne la violence structurelle exercée sur les populations régulièrement exposées aux procédures bureaucratiques obscures (*willful blindness*). Reprenons le cas de Charles : si la situation apparaît si absurde et en définitive si douloureuse, c'est qu'elle met en présence une administration lourde et un individu rendu particulièrement vulnérable par la violence structurelle qu'il subit. Charles fait partie de ces travailleurs précaires ayant connu une succession d'emplois peu stables au sein d'entreprises peu fiables : d'où la multiplication de ses employeurs. Il ne connaît rien des codes bureaucratiques, ignore ses droits élémentaires et les différents recours possibles. En situation d'interaction avec un fonctionnaire, il se montre facilement impressionnable. Il ne sait pas bien lire l'anglais : en conséquence, il a du mal à déchiffrer les documents qu'on lui fournit. Chez lui, dans le bidonville de Mathare, il n'a pas d'endroit sûr où ranger ses documents importants : ceux-ci peuvent être exposés à l'humidité, à la pluie, à la malveillance d'un voisin. Ses horaires peu flexibles ne lui offrent que très peu de temps disponible pour régler ses démarches administratives. Les transports pour se rendre au bureau de Westlands lui coûtent cher, en temps et en argent. Enfin, sa position de subalterne au sein de son entreprise ne lui permet pas d'insister auprès de sa hiérarchie afin d'accélérer le processus. L'ensemble de ces petites difficultés, contretemps, micro-contrariétés, esquissent les contours d'une violence oblique.

La violence subie par Charles n'admet pas de scène précise, entendue comme unité de temps et d'action : afin de pouvoir se la représenter comme un *évènement*, lui définir des rôles et des causes, il lui faudrait lever l'impossibilité géographique qui consiste à penser l'ensemble du système social comme une unité scénique.

La situation de Charles n'est pas un cas isolé chez les askaris. Tous, au gré des entretiens, me confient souffrir de situations administratives ou professionnelles rendues complexes par un ensemble de méconnaissances ou de petits obstacles matériels. Certains attendent des mois pour obtenir enfin un certificat de bonne conduite auprès du Criminal Investigation Department. D'autres évoquent des problèmes de couverture maladie : en conséquence, ils retardent leurs soins – parfois même en ignorant l'existence d'un service de médecine du travail interne à l'entreprise<sup>268</sup>. D'autres encore cherchent à récupérer des mois de salaires dus auprès de micro-entreprises qui ont disparu. Enfin, certains redoutent les procédures judiciaires complexes en cas de litige avec les résidents. C'est par exemple le cas de Jackson, accusé d'avoir facilité le vol de deux rouleaux de câble de cuivre, entreposés dans la cour<sup>269</sup>. Après avoir découvert le forfait, plusieurs résidents le menacent de le traîner en justice s'il ne fait pas toute la lumière sur cette affaire. Au moment de l'entretien, Jackson est très stressé à l'idée d'une procédure judiciaire : il ignore vers qui se tourner, comment prouver son innocence, s'il aura assez d'argent pour organiser sa défense. Une certaine confusion règne dans son esprit : un malheur s'abat sur lui sans qu'il puisse véritablement en démontrer la cause, ni tout à fait prouver qu'il n'en est pas responsable.

Pour les *youthgroups*, le caractère oblique de la violence transparaît notamment lors des contacts avec le monde judiciaire. Régulièrement, la nuit, des rafles policières sont organisées dans les villages des bidonvilles. En tant que jeunes hommes, circulant dans les rues à des heures tardives, les membres des *youthgroups* sont des cibles privilégiées. Les motifs de leurs arrestations, malgré leurs caractères formels, sont très souvent imprécis : “*idling*”, “*abusive drinking*” (y compris dans les villages musulmans...), “*no documents*”, “*night-time disturbance*”. S'ensuit alors, pour les prévenus, un processus judiciaire à géométrie variable. Certains ne passent qu'une seule nuit en garde à vue, puis sont directement présentés à un juge. Ils seront quittes d'une

---

<sup>268</sup> Source : entretien avec David Kiproba, Chief Manager of the Operations, Lavington Security, 12 février 2016.

<sup>269</sup> Source : entretien du 15 février 2016.

amende, en général d'un montant de 500 KES<sup>270</sup> pour ce type de délit. D'autres sont envoyés en prison, parfois avant d'être présentés à la justice, et répartis dans différents lieux d'enfermement : le Commissariat Central de Nairobi, la Jamhuri Short Sentence Prison, la Remand Prison, aussi appelée "Industrial Area" en référence à sa localisation dans la zone industrielle d'Eastlands à Nairobi. Pour les proches, il est dès lors très difficile de savoir où ont été emmenés les détenus. Les *chairmen* des *youthgroups* ont recours à leurs réseaux pour obtenir auprès des policiers locaux des informations à propos des lieux de leurs incarcérations ou des durées prévisionnelles de leurs peines. On s'inquiète de savoir si les détenus ont de quoi payer leurs cautions. Pour chacun d'eux, on cherche à connaître la date prévisionnelle de leur jugement, les circonstances exactes de leur arrestation et les charges retenues contre eux. Les policiers locaux jouent une partition ambiguë : tantôt ils font avancer le processus de percolation de l'information, tantôt ils soutiennent que leur niveau hiérarchique ne leur permet pas d'obtenir quoi que ce soit. L'appareil juridico-pénitentiaire joue ici un travail d'obscurcissement qui ajoute à la détresse des *youthgroups* et de leurs entourages. Au bout de quelques jours, les informations finiront par être obtenues, mais au prix d'un effort particulièrement pénible et stressant<sup>271</sup>.

En définitive, pour les askaris comme pour les *youthgroups*, le caractère oblique de la violence non dramaturgique peut être interprétée comme la conséquence directe de leurs vulnérabilités structurelles. Ces vulnérabilités sont en partie comparables à celles, plus générales, des *urban poors* : un certain désarroi vis-à-vis des codes de l'appareil bureaucratique, une méconnaissance de leurs droits, des complications logistiques et matérielles (se déplacer, payer des facilitateurs), la faiblesse de leurs réseaux, leur position de subalternes, etc. L'une d'entre elles, cependant, est plus spécifique à la condition de veilleurs : une position d'équilibriste entre deux mondes (un coup dedans, un coup dehors). La violence oblique, qui obscurcit les liens causes-conséquences, est typiquement une violence de l'entre-deux mondes. La souffrance de Charles provient bien d'une rencontre entre deux mondes : celui de la pauvreté, des bidonvilles (et toutes ses vulnérabilités) et celui de l'entreprise formalisée, de la bureaucratie procédurière, dont on lui demande d'acquiescer les codes. L'imbroglio juridico-policière auquel sont soumis les *youthgroups* est sensiblement du même ordre : tantôt ils sont traités avec les égards de ceux qui coopèrent avec

---

<sup>270</sup> Équivalent à 4,2 euros, taux de conversion au 1<sup>er</sup> juillet 2018.

<sup>271</sup> Source : carnet de terrain février 2016, arrestations de Félix Fellow et Niango Boxing.

la police (on fait jouer les réseaux en leur faveur, on les tient informés, on plaide leur cause auprès des juges), tantôt ils sont traités avec la brutalité requise à l'encontre du monde criminel (aucune explication, ralentissement des processus légaux). Dans ce contexte, il devient extrêmement difficile d'entrevoir une logique de la violence, de déceler quelles causes engendreront quelles effets. Cette violence oblique est une pure violence de l'abandon : un coup « oui », un coup « non », puissance de faire, puissance de ne rien faire.

### 3. Dramaturgies discordantes

Je me suis appuyé jusqu'ici sur deux caractères de la violence non dramaturgique : sa forme diffuse et son mode de fonctionnement oblique. Un troisième caractère mérite d'être souligné : sa rupture avec les dramaturgies communes de la violence. Un peu plus haut (cf. II. A.4), à propos des violences dramaturgiques, j'ai évoqué l'importance de la reconstruction a posteriori du sens de la violence en présence d'une altérité. C'est avec autrui, par autrui, que je parviens à reconfigurer la violence au sein d'un récit et l'accueillir de façon signifiante au sein de ma vie. Pour cela, une condition : qu'autrui soit en mesure de se *préfigurer* ma violence, de la situer dans des lieux, de la mesurer, de la ressentir – en un mot, de se rendre compte de que j'ai vécu. À cette fin, la violence que je lui livre nécessite de concorder *a minima* avec ses propres représentations. Si cette concordance ne se produit pas, non seulement autrui ne pourra entendre mon récit, mais encore je me rendrai compte que celui-ci n'est pas audible. J'en tirerai de la honte, une forme d'aliénation – est-ce que cela m'est réellement arrivé ? comment cela a-t-il pu se produire ? – et éventuellement une culpabilité supplémentaire.

Les violences non dramaturgiques répondent à ce dernier caractère : ce sont des violences qui rompent avec les dramaturgies communes de la violence. En d'autres termes, elles ne correspondent pas aux représentations communes que l'on se fait des agresseurs, des agressés, des *modus operandi*, des lieux et des temporalités de la violence. En cela, ce sont des violences qui sont moins *racontables* que d'autres et donc moins susceptibles d'être investies d'un sens. Dans le cas des veilleurs, deux arguments me permettent de souligner ce troisième caractère des violences non dramaturgiques : premièrement, le fait que ces violences sont généralement des violences situées entre deux mondes (une violence produite dans ce monde-ci est-elle racontable

dans ce monde-là ?) ; deuxièmement, la difficulté des veilleurs à sortir de leurs rôles préfigurés afin de formuler un récit de la violence.

a) *Violences entre deux mondes*

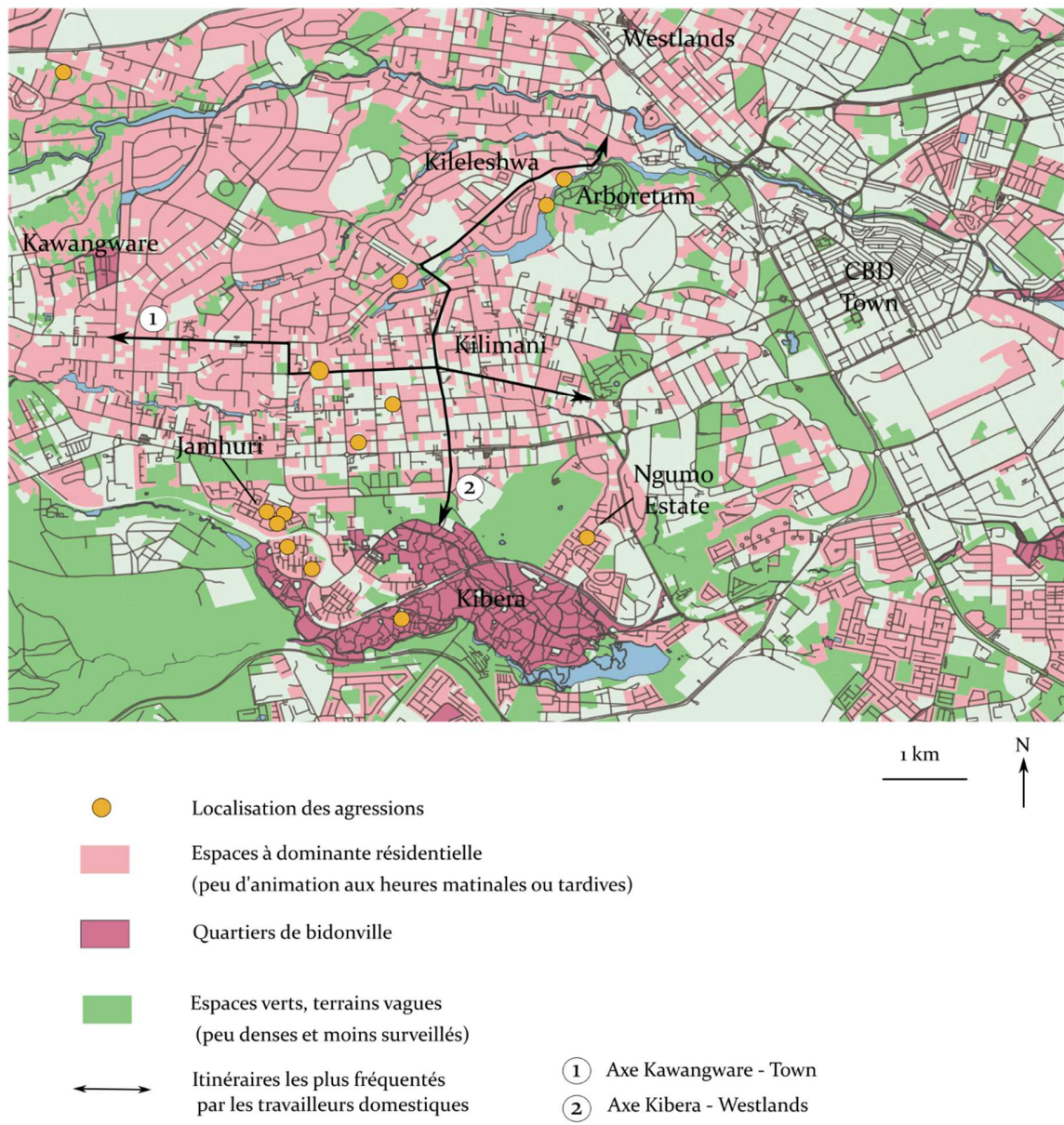
J'ai principalement observé ce phénomène d'une violence entre deux mondes auprès des askaris. Considérons par exemple les cas d'agression des askaris lors de leurs trajets domicile-travail. Sur 49 askaris interrogés au cours des entretiens, 25 ont déjà été victimes d'une agression lors d'un trajet domicile-travail : soit dans le cas d'un racket simple, soit dans celui d'un racket avec violence, soit enfin dans celui d'une interaction violente avec la police. La population de référence est assurément trop faible en nombre pour être représentative d'un point de vue statistique ; il semble néanmoins que cette proportion – plus de la moitié de la population totale a déjà été victime d'une agression – fournit un indice évident de la réalité du risque encouru. Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène : la méconnaissance de certains askaris des itinéraires à risque (les néo-arrivants en ville notamment), les horaires des trajets (avant 6 heures du matin, après 6 heures du soir, des plages horaires où il fait souvent nuit), enfin, le harcèlement policier vis-à-vis de tout individu se déplaçant en ville de façon suspecte (c'est-à-dire à des heures non conventionnelles). Les deux cartes ci-dessous, l'une centrée sur les environs des quartiers ouest de Nairobi (Carte 9), l'autre sur les environs de Buruburu (Carte 10), représentent les localisations précises des agressions. Elles permettent de formuler deux constats. D'une part, nombre d'agressions ont lieu au sein d'endroits réputés dangereux, des *hot spots* de l'insécurité bien connus à Nairobi. C'est le cas par exemple, sur la première carte, du quartier résidentiel de Jamhuri bordant Kibera (3 agressions) ou des environs immédiats de l'arboretum de Kileleshwa (2 agressions). Sur la seconde, les alentours du Dandora Bridge sont aussi connus pour être peu sûrs, surtout la nuit (4 agressions). Sur ces neuf cas d'agression, il est intéressant de noter qu'elles se sont toutes produites moins d'un an après l'arrivée de la victime à Nairobi. Ce que traduisent ces cartes, pour peu que l'on puisse généraliser à partir d'un si faible nombre de cas, c'est bien une géographie de la méconnaissance de la sécurité élémentaire de la ville. En d'autres termes, il faut être relativement nouveau à Nairobi pour se faire agresser à Jamhuri ou à Dandora Bridge, ce que reconnaissent volontiers les askaris. Second constat, les agressions ont rarement lieu au sein même des bidonvilles où résident les askaris. De façon symétrique, elles ne se produisent quasiment jamais à proximité des lieux de travail, à savoir les alentours des résidences des quartiers ouest ou



les *courts* de Buruburu (1 seul cas recensé). Les agressions ont lieu au sein d'un espace-temps de transition entre deux mondes : celui de la sphère domestique, celui de la sphère professionnelle. Elles adviennent le plus souvent loin des axes principaux, dans des quartiers à dominante résidentielle (en figuré rose pâle sur les cartes), moins animés : les rues secondaires de Kilimani ou de Ngumo sur la Carte 9, celles de Uhuru Estate ou de Kayole sur la Carte 10. Du point de vue des askaris, ce sont des violences entre deux mondes : entre le monde de la sphère domestique et celui de la sphère professionnelle. Lorsque les agressions se produisent, aucun témoin n'est présent, ou du moins aucun témoin qui compte : ni voisin, ni collègue, ni patron, ni membre de la famille.

# Les agressions des askaris lors des trajets domicile-travail I. Quartiers ouest

*Des localisations à l'écart des itinéraires principaux*

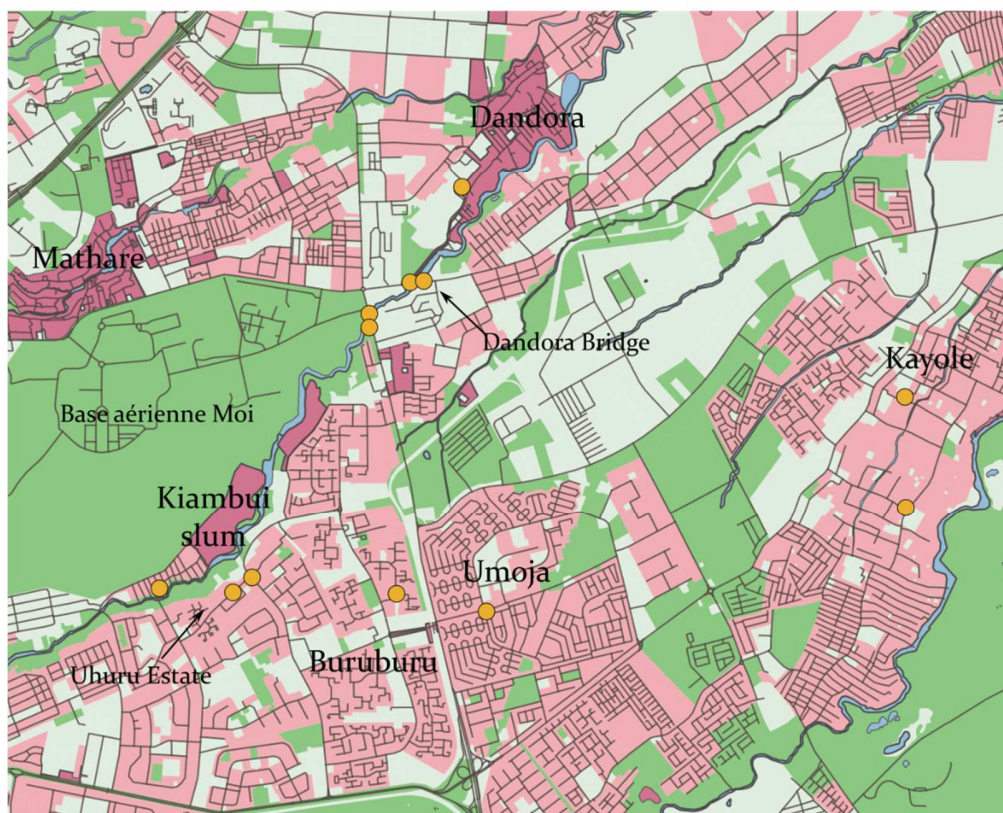


JBL, 2018.  
Données Land Use OSM

Carte 9 : Les agressions des askaris lors de leurs trajets domicile-travail I. Quartiers ouest

## Les agressions des askaris lors des trajets domicile-travail II Environs de Buruburu.

*Des points chauds à la sortie des bidonvilles*



- Localisation des agressions
- Espaces à dominante résidentielle  
(peu d'animation aux heures matinales ou tardives)
- Quartiers de bidonville
- Espaces verts, terrains vagues, paysages ouverts

1 km  
N

JBL, 2018.  
Données Land Use OSM

Carte 10 : Les agressions des askaris lors de leurs trajets domicile-travail II. Environs de Buruburu

Considérons donc une violence dont l'occurrence se situe entre deux mondes. Si une violence entre deux mondes est si complexe à mettre en récit, c'est qu'elle ne correspond pas aux dramaturgies communes du monde précis dans laquelle la victime la raconte. Au sein d'un monde – mettons, par exemple, le monde domestique au sein du bidonville ou le monde professionnel de la résidence –, l'individu tient un rôle dont il est tenu *a minima* de sauvegarder la cohérence. Une violence située hors des limites de ce monde présente une double résistance à la mise en récit. D'une part, puisqu'elle s'est déroulée hors des limites, rien n'oblige à en parler. D'autre part, la confidence de cette violence reviendrait à en accepter le rôle de victime, une opération qui inévitablement ferait peser une menace sur les rôles d' « homme fort », de « parent inébranlable » ou de « soldat sans peur » que les askaris entendent poursuivre dans tel ou tel monde. Au sein du monde résidentiel – essentiellement les quartiers de bidonville –, les askaris peinent à confier leurs agressions, de peur de passer pour un idiot ou un faible. Salomon Okielo, 23 ans, *watchman* à Buruburu II, évoque ses difficultés à raconter son agression à Dandora Bridge, au cours de laquelle il s'est fait dérober deux téléphones portables :

*I was new there [à Dandora]. For me, it was a bit embarrassing. I didn't want to be that idiot who gets everything stolen from him. You have to get used to the rough life of city, I mean, it's something you get day after day. You don't have to show you are weak. Because once other people know you are a weak person, that is the moment they abuse you. So that story of mugging, I didn't tell it to anyone except my uncle [au village]<sup>272</sup>.*

Dans un autre registre, Job Lestington, 45 ans, *watchman* à Buruburu II, tandis que je lui demande s'il a parlé à quiconque de son agression :

*No, no, no. That kind of sorrows, you better keep it for yourself. I'm a provider: I bring food to my wife and children, I don't bring problems there [à la maison]. That provider [il parle de lui-même], someone has stolen from him ?[il rit] No, no!<sup>273</sup>*

Au sein de leurs mondes domestiques respectifs, Salomon et Job se présentent comme des « rocs » : l'un tente de faire croire qu'il est rompu à la *rough life*, l'autre tient son rôle de *provider* inébranlable. La posture de victime n'a pas sa place au sein de cette dramaturgie : elle est

---

<sup>272</sup> Entretien du 25 mars 2016.

<sup>273</sup> Entretien du 29 mars 2016.

proprement cette « discordance » (G. Goffman 1973, 55) qui menace de mettre à mal la cohérence du rôle de l'individu. De l'autre côté du trajet, au sein du monde professionnel, le risque est sensiblement le même. Simon Cheptoo, 29 ans, est *watchman* à Buruburu III depuis deux mois lorsque je le rencontre à la mi-mai 2016. Il vient d'être victime d'une agression particulièrement traumatisante, dans la nuit du 28 au 29 avril 2016. Aux environs de trois heures du matin, un 4x4 stationne devant la porte d'entrée de son *court*, puis émet des appels de phare afin de solliciter son attention. Simon est d'abord réticent à ouvrir la porte. Il finit par s'approcher du véhicule, c'est alors qu'un homme le menace avec une arme de poing. Ses complices sortent du véhicule, bâillonnent Simon, lui attachent les pieds et les poings, et le forcent à s'allonger dans les pieds des passagers à l'arrière du véhicule. Après avoir cambriolé une maison du *court*, l'équipée prend la fuite, gardant Simon en otage pour éviter qu'il ne donne l'alerte. Un de ses agresseurs le roue de coups dans le dos. Quelques minutes plus tard, ses ravisseurs le déposent dans un ravin aux alentours de Nyayo Stadium, soit à environ 5 kilomètres de son lieu de travail et 16 kilomètres de son lieu de résidence à Dandora.

Simon ne parlera que très peu de son agression aux résidents du *court*. Il me confie la raison principale de ses réticences : *“You know, I’m new in that job. I’m supposed to protect people from this area. So, what will they think of me if I say I was scared? Even now I’m still scared. But I don’t want to lose the job because of them saying I’m not able. I’m able.”* Puis, un peu plus loin au cours de notre entretien : *“It’s a shame. Me, I was supposed to protect. Not to open the gate<sup>274</sup>.”* Dans le monde du *court*, le traumatisme de la violence est pour ainsi dire *irracontable*, puisque selon Simon une mise en récit prendrait nécessairement la forme d'une inquisition – soit un procès en complicité, soit en incompétence –, tandis qu'il en attendrait de la compassion. Dans le monde du *court*, il est le protecteur, non pas la victime. Il est aussi, de façon moins avouée, le complice potentiel, un rôle déjà préfiguré qui menace sa mise en récit.

#### *b) Agresseurs et agressés*

Cette dernière remarque est importante. Elle permet d'entrevoir un second niveau de discordance. Celui-ci ne résulte plus simplement d'une situation « entre deux mondes », mais

---

<sup>274</sup> Entretien du 16 mai 2016.

d'une scission intériorisée par le sujet lui-même. Ce n'est pas l'autre, cette fois, qui fait obstacle au récit, mais le sujet lui-même qui échoue à mettre en forme sa propre expérience. Au sein d'un monde précis, celui-ci a tant intériorisé son rôle qu'il lui est presque impossible de nommer « violence » toute situation qui viendrait l'en faire dévier.

Encore une fois, partons d'un exemple. Nicholas, 25 ans, remplit la double fonction de *watchman* et de collecteur d'ordures au sein d'un *court* de Buruburu IV. Lorsque je le rencontre, il est atteint de chéloïde, un défaut de cicatrisation qui laisse affleurer d'importantes boursoufflures au niveau du visage et du cou. Il est assez complexé de cette apparence, qu'il dissimule en partie sous une capuche de sweat-shirt. En 2013, tandis qu'il se rend sur son lieu de travail, vers 5 heures 30 du matin, il assiste à une exécution extrajudiciaire sous le pont de Dandora. Trois policiers en civil viennent d'abattre un jeune homme, prétendument un criminel, qui gît à terre. Un policier s'approche alors de lui, le saisit par le bras et lui demande s'il fait partie du groupe de malfaiteurs. Nicholas se défend, le policier le met en joue, lui ordonne de s'agenouiller, enfin le force à se coucher contre la dépouille du jeune homme. Genoux à terre, Nicholas implore le policier, qui menace de faire feu et de l'envoyer rejoindre son complice. "*I was crying, I was crying on a dead body, that body of someone I didn't even know!*" me raconte-t-il. Le policier le tient en joue, puis au bout de quelques instants lui fait signe de partir. "*Go !*" lui ordonne-t-il. Nicholas se relève et s'enfuit à toutes jambes.

De cette scène de terreur, Nicholas en tire les conséquences suivantes :

*[Nicholas:] At some point, that was my mistake.*

*[JBL:] Your mistake?*

*[Nicholas:] I mean... That body of mine, that face of mine, I know it's terrifying. I'm supposed to know [it] because of the good reason of my nini... that cheloid of mine, I'm not supposed to walk anytime with my hood covering my face. Because I can terrify people. You never know who you will encounter at night. Bad company, robbers, gangsters, these small small boys [les street children]... Even look at my clothes. These are very dirty clothes because of garbage collection. That cop got scared about me.*

Puis, un peu plus loin au cours de l'entretien :



*[Nicholas:] Somehow, I feel pain in my heart. I could [have] died like a dog on the street. Like dogs... those nini... those officers of the City County they shoot them because they are dogs of sickness. I don't know why a human being treats his fellow brother like this.*<sup>275</sup>

Nicholas est tiraillé entre deux pôles. D'une part, il reconnaît qu'il a été touché ("*I feel pain in my heart*"). L'expérience qu'il a subie lui laisse un sentiment de révolte et d'incompréhension ("*I don't know why a human being treats his fellow brother like this*"). D'autre part, il peine à se reconnaître lui-même victime d'une agression, tant cette violence qu'il vient de subir ne concorde pas avec la dramaturgie commune de la violence. Selon cette dramaturgie commune, largement intériorisée par Nicholas, les pauvres ne peuvent être les victimes, *a fortiori* à cette heure avancée de la nuit. Dans cette situation, Nicholas a pour ainsi dire déjà revêtu le costume de l'agresseur : il a le visage masqué, des boursouflures effrayantes, des vêtements sales, il traîne à une heure non convenable. S'il reconnaît effectivement la cruauté du policier, une part de son récit tend à réhabiliter son agresseur dans son bon droit (après tout, c'est lui la victime, je lui ai fait peur), tandis qu'il s'attribue la responsabilité de cette expérience traumatisante (j'ai « oublié » que je pouvais faire peur, c'est donc moi qui suis en faute). Dans ce cas, Nicholas ne parvient pas à rompre pleinement avec une dramaturgie commune de la violence selon laquelle les pauvres, la nuit, sont des figures de l'agresseur. Le récit devient alors tout à fait inintelligible : Nicholas a été meurtri, il est pourtant le coupable.

Dans certaines situations, la versatilité des attitudes des résidents – une caractéristique de l'abandon – contribue à brouiller la distribution des rôles entre agresseurs et agressés. Winnie Dawai a 25 ans et travaille depuis deux ans en tant qu'aide domestique dans une résidence luxueuse de Kileleshwa. Elle n'est pas askari, mais son statut de « corps étranger » au sein d'un monde domestique lui confère une condition proche de celle des veilleurs. Régulièrement, Winnie est maltraitée par son employeuse. Celle-ci lui fait subir des violences verbales et physiques, que Winnie raconte ainsi :

*[JBL:] When she shouts at you... when she's complaining, what does she say?*

*[Winnie:] I don't say... [silence]*

*[JBL:] I know, it's hard.*

---

<sup>275</sup> Entretien du 11 mars 2016.

[Winnie:] *I don't say. I fear.*

[JBL:] *Oh, you fear this girl [l'employeuse]. But you know, I won't tell her anything. I don't know her. [Elle rit]*

[Winnie:] *"Shame on you! Fool girl! Stupid girl!" Like that. [plus bas] I don't like her... and*

[JBL:] *Because what are your mistakes according to her?*

[Winnie:] *The way I cook... She doesn't like.*

[JBL:] *You have to cook, you have to take care of the child...*

[Winnie:] *I have to do this, she doesn't like this... I have to clean the house, it disturbs her... I am a disturbance.*

[JBL:] *Why do you say you disturb her? You just do your job...*

[Winnie:] *Sometimes I call my mum on the phone, I tell her: "I did something wrong[?] I did something to my God[?]"<sup>276</sup> [silence] Sometimes I touch...*

[JBL:] *Mmh?*

[JBL:] *TV. Only TV, I can't touch.*

[JBL:] *Oh, you are not allowed.*

[Winnie:] *No, I'm not.*

[JBL:] *Why?*

[Winnie:] *The bill of the stima<sup>277</sup> ... Sometimes, she shouts about the bill... and then she starts quarrelling [with] me, and sometimes she even beats me. She... she grasps my nose. [silence]*

**Puis, un peu plus loin au cours de l'entretien :**

[Winnie:] *That week after she has quarrelled [with] me, that week after I'm allowed.*

[JBL:] *Allowed to do what?*

[Winnie:] *She's nice to me and her husband too. I can watch cartoons with Iossi<sup>278</sup> on my day-off. And I watch. Even she says I need some rest, she allows me to go out on Sunday, to my church in Kayole.<sup>279</sup>*

---

<sup>276</sup> Je ne parviens pas à discerner s'il s'agit d'une interrogation ou d'une affirmation.

<sup>277</sup> Stima : électricité.

<sup>278</sup> L'enfant du couple.

<sup>279</sup> Entretien du 25 février 2016.



Plusieurs éléments méritent d'être soulignés dans ce récit. D'une part, le fait que Winnie intériorise son rôle d'élément perturbateur au sein de la sphère domestique : elle est ce corps étranger qui fait du bruit lors du ménage, ne cuisine pas convenablement, se montre agaçante, perturbante, probablement indiscreète. *"I am a disturbance"* concède-t-elle. Tout comme Nicholas endosse le rôle de criminel inquiétant, Winnie se préfigure en tant qu'agresseur ordinaire. D'autre part, l'attitude versatile de l'employeuse ne permet pas de la catégoriser clairement en tant que persécutrice : elle est tantôt celle qui agresse, tantôt celle qui prend soin de Winnie en lui accordant certaines largesses. Dans ce cas, la dramaturgie de la violence est à ce point imprévisible que Winnie peine à lui conférer un sens intelligible. Elle s'interroge sur un mode introspectif, comme s'il lui manquait un élément de compréhension pour saisir la situation : *"I did something wrong[?] I did something to my God[?]"* Cette réaction est très proche de celles décrites par la géographe féministe Rachel Pain (2014), lorsqu'elle se penche sur la lente élaboration de la peur en contexte de violences domestiques. Elle cite notamment Kate, une femme battue par son mari, dont la parole est éloquente :

*Kate: It made me feel like I was kind of going a bit crazy... this constant double standard... And it really made me feel like I was living in a sort of, I don't know, some kind of distorted world... 'am I missing something here?' you know, because he would say 'well I don't know what you are talking about... [...] (p. 134).*

Le désarroi introspectif de Kate – *"am I missing something out there?"* – résonne avec celui de Winnie – *"I did something wrong[?] I did something to my God[?]"*. Dans les deux cas, la violence constitue pour ainsi dire une sorte de « trou » du sens : c'est un manque, une vacance, un point aveugle dans le cours de l'expérience ordinaire. À la suite de Judith Herman (1997), Rachel Pain qualifie cette réaction de *"double think"* (proche du *"double standard"* évoqué par Kate) : d'une part, la victime reconnaît que quelque chose de marquant s'est produit, d'autre part, elle ne parvient pas à en faire un moment de rupture, au point de s'en dessaisir pour reprendre le cours de la dramaturgie ordinaire : mon mari est un homme bienveillant, il se comporte (presque toujours) normalement, mon employeuse est bienveillante et c'est moi qui la dérange. Chacun reprend son rôle comme si rien ne s'était passé :

*Many interviewees report that they came to hold contradictory thoughts or beliefs in their heads at once. On the one hand, they knew that the abuse was wrong and, on the other hand,*

*they either tried to ignore this thought and make things work, or partly or fully believed the abuser's justification of the abuse. (Pain 2014, 134).*

Au terme de ce mouvement, rappelons les trois caractères de la violence non dramaturgique : sa forme diffuse, son mode de fonctionnement oblique, sa rupture avec les dramaturgies communes de la violence. Ces trois caractères, lorsqu'ils s'ajoutent les uns aux autres, concourent à rendre la violence non représentable, et en fin de compte, non racontable. Cette violence n'est pas simplement non racontable pour les autres : elle l'est aussi assurément pour soi-même, puisqu'une telle opération exigerait nécessairement de se défaire d'une série de figures très profondément intériorisées (les figures, par exemple, des dominants et des dominés, des agresseurs et des agressés, du masculin et du féminin, des maîtres et des domestiques). Elle apparaît enfin comme une forme de violence typique de l'abandon : en cela, elle caractérise au plus près l'expérience ordinaire des veilleurs. Abandon, effectivement, car il s'agit bien là d'une violence du saisissement-dessaisissement. D'une part, elle *saisit* : elle marque les corps, les esprits, elle traumatise, elle apparaît dans toute son expressivité. Au sens de Benveniste, c'est une violence du *signe*. D'autre part, elle *dessaisit* : le sujet échoue à lui attribuer un *sens* précis et ainsi à l'accueillir au sein d'un récit plus large – celui de sa propre vie.

## Conclusion. « Faire une place à la violence »

Ce dernier chapitre a permis de distinguer deux ordres de violence : les violences dramaturgiques et les violences non dramaturgiques. Ces ordres ne doivent pas être compris comme des catégorisations rigides, mais comme deux pôles cristallisant chacun un certain nombre de caractères. Aux violences dramaturgiques, l'importance du public, la distribution d'un certain nombre de rôles déterminés, la constitution d'une scène, la présence de marqueurs permettant de fonder a posteriori la mise en récit. Aux violences non dramaturgiques, le caractère diffus dans l'espace et dans le temps, le mode de fonctionnement oblique et la discordance avec les dramaturgies communes de la violence. Ces deux ordres de violence sont donc des sphères de caractéristiques offrant un *continuum* de l'une à l'autre. Les veilleurs les expérimentent tous deux, bien que l'ordre non dramaturgique soit plus spécifique à leur condition.

Pour reprendre le diptyque de Benveniste, évoqué dans la première partie, rappelons que ces deux ordres de violence correspondent à des *signes*. Les violences, dramaturgiques ou non dramaturgiques, ne sont jamais anodines. Elles conservent *a minima* un caractère d'expressivité : elles marquent l'expérience et appellent du sens. Simplement, tandis que les violences dramaturgiques parviennent à opérer la conversion du signe au sens – « cela m'a marqué et cela signifie précisément ceci... » –, les violences non dramaturgiques échouent à réaliser ce travail de signification. Ces dernières en restent au seuil du signe : elles sont une expressivité, sans plus. Le sens, quant à lui, demeure flottant, réversible, versatile, voire purement vacant. Il résiste à toute tentative d'intelligibilité : “*I did something wrong ?*”, pour reprendre les mots de Winnie.

Ces deux ordres de violence, comment les articuler à la pensée d'une place complexe, évoquée au chapitre précédent ? La place complexe, rappelons-le, désigne cette figuration du sujet dans plusieurs lieux et plusieurs temps à la fois, sous différents signes. En élaborant sa place, le sujet tisse des liens signifiants d'un monde à l'autre et d'un temps à l'autre. La violence, en tant qu'elle est un signe, acquiert un rôle central dans cette élaboration.

Les violences dramaturgiques, en tant qu'elles sont à la fois signes et sens, concourent à la cohésion et au renforcement du tissage de la place complexe. Elles peuvent par exemple être investies d'un sens de passage d'un temps à un autre. La violence subie par Van Damme l'illustre de façon explicite. Par une opération de violence spectaculaire, Van Damme relie deux temps de sa vie : son expérience du gang et sa vie actuelle de citoyen-modèle au service de sa communauté. Il y a bien *signe* de la violence : ce sont les cicatrices, visibles et tangibles, qui perdurent sur son corps. Il y a aussi *sens* : ces cicatrices ont une histoire, qui *place* Van Damme là où il est aujourd'hui. C'est bien l'expérience de la violence, reconfigurée par le récit, qui permet à Van Damme de nouer ensemble les temps éparpillés de sa vie. Les violences dramaturgiques tissent les temps entre eux, elles tissent également les mondes. La mise en scène policière à Kangemi (#Policeismybrother) s'apparente à une opération de réparation des liens entre le monde de la police et celui de la communauté citoyenne. Dans ce cas, l'OCS et son équipée policière se montrent d'habiles oiseleurs, pour reprendre une image utilisée au chapitre précédent : il « chantonent » un certain langage de fraternité à la communauté et imposent *a posteriori* un sens à la violence.

Les violences non dramaturgiques, quant à elles, fragilisent l'élaboration d'une place complexe. Diffuses dans l'espace et dans le temps, elles ne constituent pas ces événements précis, datés, localisés, susceptibles d'être inscrits au sein d'un récit filant les temps et les mondes. Leurs sens flottants sont à l'origine d'un processus de tiraillement du sujet. Celui-ci expérimente alors sa propre fragmentation entre des mondes et des temps irréconciliables. Charles Malovi ne parvient pas à saisir pourquoi une négligence administrative quelques années auparavant lui cause tant de tort à présent (fragmentation des temps). Simon Okielo et Job Lestington ont tous deux été victimes d'une agression lors de leurs trajets domicile-travail : ces violences sont pourtant intraduisibles au sein de leurs mondes domestiques (fragmentation des mondes). Dans certains cas, le sujet éprouve une fragmentation si profonde qu'elle se ramifie jusque dans son intériorité. Il vit alors dans une sorte de monde décousu, informe ("*some kind of distorted world*", écrit Kate, dans Pain 2014, 134), cherchant à saisir ce qu'il a bien pu manquer de voir, de sentir, de comprendre, pour en arriver à cette situation. La violence n'est plus qu'un signe, *désespérément* un signe, dont il ne sait que faire. Le sujet est pour ainsi dire tout à fait *nu sous le signe*. Celui-ci le saisit et ne lui prescrit rien.



## Conclusion générale

---

La sécurité à Nairobi n'est pas simplement un dispositif de gouvernement tissé de discours, d'appareils légaux et administratifs, d'équipements technologiques et de paysages de la fermeture. Elle produit nécessairement des vies *abandonnées*, qui incarnent au quotidien – par leurs emplacements, leurs postures corporelles, les représentations ambiguës dont elles font l'objet – la coupure entre les différents mondes urbains. Ces vies, que j'ai choisi d'appeler des « vies de veilleurs », ce sont celles des gardiens de sécurité privée aux portes des résidences de la ville planifiée, celles, aussi, des jeunes membres des *youthgroups* qui surveillent les territoires communautaires au sein des quartiers de bidonville.

De façon rétrospective, revenons à cet arc argumentatif qui soutient mon cheminement. Son premier mouvement consiste en un certain décentrement du regard afin de passer d'un prisme général de gouvernement de la ville – le prisme sécuritaire – à une focale resserrée autour d'une population spécifique. Dès lors, je me suis efforcé de comprendre la place des veilleurs dans la métropole kenyane à travers l'observation de leurs pratiques quotidiennes, l'analyse de leurs géographies concrètes ou imaginées, celle de leurs trajectoires de vie, une réflexion, enfin, sur les supports de leurs mises en récit (l'espace, le corps, la parole, la photographie et bien sûr la poésie). Cet effort m'a conduit vers un questionnement de méthode : ces vies de veilleurs, sans cesse maintenues dans une forme d'incertitude, comment les dire, comment les écrire<sup>280</sup> de telle sorte qu'elles puissent être intelligibles, pour les individus concernés d'abord, pour leurs entourages ensuite, pour le chercheur enfin ? En somme, l'arc argumentatif fonctionne comme un double entonnoir : un prisme d'entrée général (la sécurité à Nairobi) m'a permis de resserrer mon regard autour d'une population particulière (les veilleurs), celle-ci me permettant en retour d'élargir mon

---

<sup>280</sup> J'entends ici le terme « écrire » selon un sens beaucoup plus large que la simple activité d'écriture : exprimer, sous une forme ou une autre, une certaine cohérence de son expérience urbaine. Nous avons vu la variété des formes que ces écritures peuvent éventuellement revêtir : marquage des lieux, inscription sur les corps, écriture poétique, carnets photographiques, etc.

raisonnement à un questionnement de portée plus générale : comment dire, comment écrire, comment exprimer toute la complexité d'une vie en ville, a *fortiori* une vie placée sous le sceau de l'incertitude ?

## Une approche singulière

Au cours de ce travail, j'ai esquissé ce double cheminement – du général vers le particulier et du particulier vers le général – au travers de trois sensibilités particulières : un regard de géographe, une observation de type ethnographique, enfin une expérimentation méthodologique créative.

J'ai posé un regard de géographe sur les vies des vieillards. C'est bien à travers une attention empirique aux espaces, et notamment à la coupure entre les espaces, que mon regard s'est d'abord porté sur ces vies particulières. C'est de ce regard, ensuite, que je tire une lecture spatialisée de la sécurité comme puissance de mise en fiction du « Dehors » et du « Dedans », incarnée dans la matérialité urbaine. Ce regard de géographe, enfin, me conduit à mobiliser l'espace comme élément fondamental de la condition des vieillards, principalement selon deux dimensions : *l'espace concret du quotidien*, où se jouent tout à la fois les relations de pouvoir, les positionnements tactiques, les pratiques routinières et les efforts d'aménagement ; et *l'espace comme déclencheur et support de l'imagination* : l'espace projeté, l'espace regretté, l'espace nostalgique, l'espace des références identitaires des vieillards. De cette observation longue des vieillards et de leur activité imaginative, cette thèse a permis de retirer une chose : on n'imagine pas de *nulle part*, de même, on ne se projette pas dans un *nulle part*. L'imagination a besoin d'un sol.

Ce travail, en second lieu, je l'ai mené en privilégiant une observation de type ethnographique. En me concentrant de manière immersive sur les vies des vieillards de Nairobi, en partageant leur quotidien et leurs pratiques routinières, je décentre mon regard d'une sécurité urbaine spectaculaire et événementielle (par ses lois, ses discours alarmistes, ses procédures d'intervention, ses paysages marquants et ses « grandes menaces » identifiées) pour approcher une sécurité « des petits coûts » humains, des micro-agressions ordinaires, de l'attente et du non-

évènement. Cette sécurité, même tenue à distance de ses traditionnels « effets pyrotechniques » (Nixon 2006, 15), demeure une force sourde à la puissance considérable, qui conditionne les vies d'un très grand nombre d'individus en ville.

Ce travail, enfin, a fait l'objet d'une expérimentation créative, à travers l'utilisation de la poésie comme moyen de co-création d'une parole avec mes interlocuteurs. Cette expérimentation procède de deux positionnements éthiques. Le premier s'apparente au refus d'imposer un cadre narratif rigide à certains de mes interlocuteurs, en l'occurrence le récit de vie. Celui-ci les conduirait nécessairement à figer sous un ordre des expériences qui, pour de bonnes raisons, ne s'y laissent pas enfermer (soit parce que cet ordre serait injuste, soit parce qu'il serait absurde, soit parce qu'il serait trop douloureux à entendre). La poésie, en tant que forme fluide, non nécessairement narrative – du moins telle que nous l'avons saisie – permet de lever les inhibitions de la parole. Le second positionnement consiste à rendre un certain pouvoir de créativité aux individus que j'ai côtoyés au quotidien durant ces mois sur le terrain. Le travail de recherche, tel que je le conçois, ne s'apparente pas à un simple travail de collecte de paroles et d'observations. De même qu'il s'efforce lui-même de créer – en construisant un certain regard, une certaine parole compréhensive du monde –, il doit aussi permettre aux autres, autour du chercheur, de créer avec lui.

Ces trois sensibilités – un regard de géographe, une observation ethnographique, une attention privilégiée à la co-création – font écho aux trois plans d'analyse que j'évoquais en introduction : le spatial, le social et le sens (pour le chercheur comme pour ses interlocuteurs). Nouées ensemble de façon transversale dans mon travail, elles caractérisent la singularité de mon approche et m'ont permis de formuler un cadre théorique pour penser la condition des veilleurs.

## L'abandon, l'attente, la place complexe : un triptyque pour penser la condition des veilleurs

Progressivement au cours de ce travail, j'ai mobilisé trois concepts principaux me permettant de saisir théoriquement la condition des veilleurs dans la ville : l'abandon, l'attente et la place complexe.



J'ai recours à l'abandon, en partie inspiré de la pensée politique de Giorgio Agamben (1997), comme concept opératoire permettant de penser le passage d'un mode particulier de gouvernement de la ville – la sécurité – à la production d'une condition politique<sup>281</sup> spécifique, celle des *veilleurs*. Ce concept procède directement de l'idée qu'en ville, la sécurité peut être saisie comme *une puissance de fiction* permettant de découper l'espace matériel et social selon les figures antagonistes du « Dedans » et du « Dehors ». Au « Dedans », le territoire fermé de la communauté, l'interconnaissance, l'atmosphère rassurante. Au « Dehors », l'espace étranger, le monde du sauvage, de la violence, de l'inquiétant. Ces figures fictives ne sont pas de simples images mentales : elles s'incarnent de façon concrète dans le tissu urbain. Par suite, mon travail s'attache à montrer que ces figures du « Dedans » et du « Dehors » en réalité ne tiennent pas seules : elles exigent conjointement une figure « clé de voûte » – les *vies abandonnées*. Ces vies abandonnées, celles des *veilleurs*, ne se situent proprement ni dedans ni dehors, ou plus exactement se positionnent « un coup dedans, un coup dehors » selon un processus arbitraire. En d'autres termes, la sécurité ne produit pas des cloisonnements nets, mais des zones d'incertitude à l'intérieur desquelles des individus se trouvent saisis. Aussi l'abandon est-il ce concept à double portée, traduisant d'un même geste une nécessité théorique du projet sécuritaire et la condition politique des *veilleurs*.

L'abandon sécuritaire produit donc des vies sous la coupe d'une certaine condition politique : un état arbitraire oscillant entre le dedans et le dehors. Mon travail s'est alors efforcé de penser les conditions de vie particulières, concrètes, quotidiennes, spatialisées, qui procèdent directement de cette condition politique de l'abandon. Ce passage du plan politique au plan des vies concrètes s'est effectué au moyen de deux concepts : le jeu et l'attente. Ces derniers correspondent à deux niveaux de regard : la vie quotidienne et la vie pensée comme unité biographique de l'individu. Au premier niveau, celui du quotidien, le concept de *jeu* se déploie selon trois dimensions : le jeu ludique (l'action de jouer à des jeux de hasard ou de stratégie), le jeu social (conduire un rôle social), et le jeu-latitude (naviguer entre des sphères de contraintes). Ces trois dimensions du jeu informent directement les mécanismes par lesquels les *veilleurs* se saisissent de l'incertitude quotidienne qui caractérise l'abandon. Au quotidien, non seulement les

---

<sup>281</sup> J'entends ici « condition politique » au sens large, c'est-à-dire le positionnement d'un individu ou d'un groupe par rapport à une communauté (une *polis*).

veilleurs tentent de déjouer l'incertitude par une série de louvoiements tactiques entre les contraintes (par exemple s'aménager des espaces-temps de liberté, jouer entre les postes de dépense, conduire plusieurs rôles sociaux à la fois), mais encore ils s'efforcent, par le jeu, de *sémiotiser* l'incertitude (se représenter la vie quotidienne selon une « rationalité martingale », Redon 2012). À un second niveau de regard, celui de l'unité biographique, les vies des veilleurs se caractérisent par une condition d'*attente*. Ce second concept peut être lu comme une montée en généralité du premier ; aussi occupe-t-il une place plus significative dans mon raisonnement. L'attente des veilleurs traduit une expérience fondamentalement ambivalente de l'espace et du temps. Expérience ambivalente de l'espace, d'abord, puisqu'*être en attente* signifie pour les veilleurs être assigné à un *ici* (l'espace de la ville, l'espace du seuil, de la guérite) afin d'espérer pouvoir un jour se projeter dans un *ailleurs* (revenir au village pour les askaris, sortir du bidonville pour certains membres des *youthgroups*). Expérience ambivalente du temps de la vie, ensuite, puisqu'il faut se soumettre à l'épreuve de la lenteur quotidienne tout en se trouvant saisi d'un certain empressement (urgence à accomplir ses projets face à l'incertitude de la vie). Au-delà du jeu, effectif dans le temps du quotidien, c'est bien l'*attente* qui me permet de caractériser la forme de vie singulière produite par la condition politique de l'abandon.

Ce travail, enfin, s'est attaché à penser les moyens et les formes par lesquels les veilleurs élaborent du *sens* à partir de leurs vies singulières. Pour penser ce passage du plan de la vie au plan du sens, j'ai recours au concept de *place complexe*. Celle-ci désigne le tissage des lieux et des temps par lequel chaque veilleur accède à une certaine intelligibilité (et à une certaine légitimité) de sa présence en ville. Cette intelligibilité est bien sûr à destination de l'individu : comment me figurer de façon cohérente et apaisée tandis que j'évolue entre plusieurs mondes, que mes proches et mes enfants sont loin, que mes projets semblent définitivement coupés de mon expérience quotidienne ? Comment rassembler cette vie fragmentée dont je fais l'expérience ? Elle est aussi à destination des autres : par quelle mise en signification de ma vie puis-je me rendre légitime auprès de mes voisins, auprès de mes proches au village, auprès de mes employeurs au travail ? Le tissage des lieux et des temps n'est pas simplement affaire de parole : il s'effectue également au quotidien par l'investissement de petits objets, d'empreintes paysagères, de marques sur le corps, de photographies, de pratiques rituelles, de croyances (la pensée magique comme moyen de créer du lien avec ses proches éloignés, par exemple). Le dénominateur commun à tous ces éléments est leur mise en signification : ils *signifient* et par leur signification, permettent de

resituer la vie au sein d'un ordre intelligible. Toutes les expériences des veilleurs, bien sûr, ne se laissent pas capturer dans ce tissage signifiant : certains phénomènes, à l'image des violences sourdes, disparates, peu spectaculaires (que j'ai choisi d'appeler « non dramaturgiques »), échappent à l'emprise de la place complexe. Les veilleurs les subissent, mais ne peuvent leur attribuer du sens. En définitive, la *place complexe* nous ramène à la question du « comment dire ? » ou « comment signifier ? », évoquée en ouverture de cette conclusion. Cette difficulté de dire, *a fortiori* de dire selon une forme narrative, j'ai commencé à l'entrevoir à travers l'expérimentation d'une méthodologie poétique. Parallèlement, et malgré cette difficulté, j'ai pu observer un besoin d'expression quasi généralisé chez les veilleurs : dire, écrire, marquer les lieux, filmer (et se faire filmer), photographier, en bref, signifier sous différentes formes afin de déjouer les apories de la condition d'abandon. En formulant la notion de *place complexe*, ce travail donne à voir, par-delà l'incertitude et les violences structurelles de la condition de veilleur, la possibilité toujours renouvelée d'une créativité – celle d'une fine constellation de sens, par laquelle les individus se ressaisissent.

## Ouvertures. Vers la ville des miroitements ?

Le triptyque abandon-attente-place complexe m'a permis de cerner de près la condition des veilleurs de Nairobi. Parallèlement, ce travail m'a laissé entrevoir des catégories de population à la condition semblable. Je pense aux aides domestiques, aux nourrices, aux personnels en charge du ménage dans les bureaux, aux intendants (*caretakers*), aux jardiniers, aux chauffeurs privés, aux caissiers et aux travailleurs dans les centres commerciaux, aux commis et aux livreurs dont le nombre augmente considérablement à Nairobi. Je pense aussi à tous ceux qui, jeunes ou moins jeunes, se sont installés en ville, pour certains y ont fait des études, et se retrouvent à faire un travail en deçà de leurs espérances. En bref, ces catégories disparates de citoyens qui, au quotidien, sont au contact des mondes urbains de la réussite, d'une certaine richesse, d'un certain prestige, mais sans toutefois y être inclus. Ces mondes, ils contribuent à les faire fonctionner, ils y entrent, ils en sortent chaque jour, en retirent suffisamment de substance pour s'y projeter, mais n'y accèdent pas tout à fait. Ce travail de recherche a permis de montrer que la grande métropole fragmentée ne construit pas des cloisonnements nets. Elle construit de l'ambiguïté : des zones

d'incertitudes ou zones d'abandon, où des individus se trouvent arbitrairement inclus ou exclus, saisis ou dessaisis. Les veilleurs, par leur statut emblématique de « gardiens », constituent une focale d'entrée privilégiée dans cette condition. Ils ne sont néanmoins pas les seuls à la subir.

Cet élargissement de la condition à une population plus vaste que celle des veilleurs ouvre des pistes pour un futur travail de recherche. J'en distingue notamment deux : 1) l'analyse d'une citadinité du « miroitement » pour qualifier l'expérience urbaine des individus qui circulent au quotidien entre les mondes ; 2) un travail sur les lieux susceptibles de faire émerger une parole collective, et à travers elle, la prise de conscience d'une condition commune.

La première piste consiste à se décentrer du prisme spécifique de la sécurité pour envisager l'ensemble des vies urbaines qui subissent le régime arbitraire du « un coup dedans, un coup dehors ». Ces vies me semblent être intéressantes à envisager sous le prisme plus général du « miroitement ». La notion, évoquée par Achille Mbembe (2003), mérite d'être creusée afin d'entrevoir un phénomène sans doute plus discret que l'abandon sécuritaire, travaillant directement dans l'intimité des désirs et des représentations. Le pouvoir de miroitement de la ville consiste à faire désirer un certain imaginaire aux individus (la réussite, l'argent facile, telle ou telle façon d'habiter, tel ou tel schéma familial, etc.) tout en les retenant de pouvoir y accéder. Cette sorte d'injonction paradoxale pourrait se formuler ainsi : « 'imite-moi' et en même temps 'ne m'imite pas' » (Chirpaz 1980). Achille Mbembe formule un paradoxe similaire à propos du « pouvoir du reflet » : « L'on peut voir, mais l'on ne peut toucher » (2003, 796). Les populations caractérisées par les métiers évoqués plus haut me semblent constituer un prisme intéressant pour approcher cette puissance urbaine du miroitement. D'une part, elles sont dans le « voir », dans la mesure où elles ont quotidiennement sous les yeux des mondes qui ont valeur de modèle. D'autres part, elles ne peuvent « pas toucher » (au sens de « ne pas être inclus ») dans la mesure où ces mondes-modèles tirent chacun leur existence et leur prestige d'un processus de clôture et de distinction. Dès lors, quelles représentations spécifiques retirent-elles de l'injonction paradoxale ? Quelles pratiques en découlent ? Je pense par exemple au témoignage d'une travailleuse sociale à Kibera, évoquant les jeunes *housemaids* du bidonville qui imitent les tenues vestimentaires de leurs employeuses (en l'occurrence des minijupes), un comportement très mal perçu par la population

du bidonville<sup>282</sup>. Quels conflits cela provoque-t-il ? Comment se construisent les mythologies de ceux qui – occurrences rares, mais réelles – réussissent à passer de l’autre côté du miroir, autrement dit à se faire une place au sein de ces mondes urbains de la réussite ? Quels contre-récits, enfin, sont proposés à la puissance du miroitement ? Ces quelques remarques empiriques me permettent assurément d’entrevoir des ouvertures théoriques prometteuses. L’une d’entre elles porte notamment sur la capacité générale de la ville à produire des imaginaires, et notamment des imaginaires ambigus de la réussite. Des travaux marquants – je pense aux travaux de Jean et John Comaroff sur la « culture du capitalisme » à l’ère néolibérale (2010) – ont commencé à l’approcher. Cette culture, qui agit notamment par sa « propension à faire miroiter des manières inédites de produire des richesses » (Ayimpam 2013), nécessite d’être interrogée sous le prisme spécifique des contextes urbains. Comment la ville, et *a fortiori* la ville néolibérale comme puissance de fiction, consacre-t-elle certains individus au sein de son récit et de ce fait-même en abandonne d’autres dans le miroitement ? Conséquence directe du miroitement, l’incertitude en ville mérite d’être reconsidérée, dans la lignée des travaux récents au sein du *Global South* (Jeffrey 2010 ; Cooper et Pratten 2015 ; Khosravi 2017). Celle-ci ne doit plus être simplement comprise comme une condition associée à la survie en contexte de « débrouille », analysée sous le prisme réducteur de la crise urbaine, mais comme un élément clé d’une nouvelle « modernité » urbaine (Robinson 2004, 2006). Elle semble désormais apparaître comme une caractéristique globale de la ville-en-train-de-se-crée, simultanément dans les métropoles des Nord et des Suds. Nairobi est un prisme – peut-être même avant-gardiste – pour observer ce qui se passe ailleurs, y compris dans nos métropoles européennes (que l’on considère, par exemple, la forte hausse des petits métiers précaires et flexibles – livreurs, coursiers, chauffeurs Uber, agents d’entretien auto-entrepreneurs...). La ville, semble-t-il, fabrique délibérément de l’incertitude comme mode ordinaire de fonctionnement.

La seconde piste consiste en l’analyse d’une forme de solitude qui serait à même de caractériser l’expérience de ces métiers urbains « entre les mondes ». Il ne s’agit pas nécessairement, on l’a vu, d’une solitude sur un plan économique ou matériel, mais plutôt d’une solitude du « dire ». La population qui effectue ces métiers entre les mondes – aides domestiques, jardiniers, livreurs, chauffeurs, etc. – ne peut raisonnablement être qualifiée de *classe* au sens

---

<sup>282</sup> Entretien avec Zam Obeid, 9 février 2015.

marxiste du terme, notamment parce qu'elle est trop éclatée spatialement pour se saisir d'une conscience collective d'elle-même. Le terme de « précarariat », proposé par Guy Standing (2011), pourrait éventuellement convenir, en ce qu'il dénote l'absence d'une identité collective fondée sur le travail ("*a lack of secure work-based identity*", p. 9). Le qualificatif mériterait d'être creusé. Quoi qu'il en soit, son caractère problématique est symptomatique de l'éclatement des expériences individuelles et de la difficulté de se raconter collectivement. Certains phénomènes, on l'a vu dans le cadre des violences non dramaturgiques, ne sont pas racontables simplement par le fait qu'il n'existe pas de lieux où les raconter. Cette population fragmentée dans la ville, dispersée dans des lieux qui sont souvent les lieux de l'autre (la maison, la résidence, la voiture, etc.), parvient-elle à construire des lieux où se dire, où se raconter, où prendre conscience d'elle-même ? Quelles sont les conditions de possibilité, y compris spatiales, pour qu'une parole puisse émerger, premier pas vers une conscience collective ?

Encore une fois, ces interrogations nous ramènent à la question générale du « comment dire ? ». Non plus, à l'instar du poète Félix en introduction, « comment dire *la* ville ? » (souvenons-nous de la fourmilière, de la forêt, de la rivière) mais cette fois « comment dire *dans* la ville ? ». Et sous quelle forme parlée, filmée, poétisée, élaborer une voix collective ? Comment faire naître au sein des vies fragmentées, dans les ruelles du *shoro*, aux portes des résidences, sur les trottoirs de Nairobi ou d'ailleurs, – et tandis que la mienne s'achève ici – la possibilité d'une parole ?



# Annexes

---



## Annexe 1 : Liste des sigles

**APS** : Administration Police Service. Branche paramilitaire du National Police Service, descendante à l'origine de la Tribal Police coloniale, opérant à l'échelle locale.

**CBD** : Central Business District. Nom parfois donné au centre-ville de Nairobi (quartier d'affaires, sur le modèle de la ville américaine).

**CBO** : Community Based Organization. Association non-gouvernementale, non-lucrative et non-partisane, enregistrée auprès des services de l'État.

**CCN** : City Council of Nairobi, administration municipale de Nairobi depuis 1963, remplacée en 2010 par le Nairobi City County.

**CCNSF** : City Council of Nairobi Stakeholders Forum. À l'échelle métropolitaine de Nairobi, réseau de gouvernance et de lobbying initié en 2006, rassemblant le City Council, de grandes associations de résidents et les principaux acteurs économiques privés.

**CID** : Criminal Investigation Department. Unité du National Police Service, spécialisée dans l'investigation criminelle. Elle délivre notamment des certificats de bonne conduite ("*Good Conduct*"), l'équivalent d'un extrait de casier judiciaire, une pièce régulièrement demandée lors d'une procédure d'embauche.

**CIT** : Cash-In-Transit, ensemble des activités relatives au transport de fonds.

**CPP** : Community Police Post. Poste de proximité du Kenya Police Service, généralement sous forme d'un conteneur aménagé en bureau rudimentaire.

**GMU** : Guard Monitoring Unit. Technologie récente de traçage des agents de sécurité en temps réel (au moyen d'une puce électronique sur ou dans l'uniforme).

**GNMR** : Greater Nairobi Metropolitan Region. Échelle de gouvernance incluant les quatre comtés de la région métropolitaine de Nairobi : Nairobi, Kiambu, Machakos, Kajiado.

**GWOT** : Global War on Terror. Enjeux mondialisés relatifs à la lutte contre la menace terroriste.

**ID** : Identity Card.

**IPOA** : Independent Policing Oversight Authority. Institution en charge du contrôle de la police (équivalent de l'Inspection Générale des Services en France).

**KBS** : Kenya Bus Service. Compagnie de transport collectif urbain.

**KPS** : Kenya Police Service. Branche du National Police Service. Police régulière.

**KSIA** : Kenya Security Industry Association. Association regroupant les plus grandes entreprises de sécurité privée au Kenya. Fonctionne sous forme de label, accordé en fonction d'un certain nombre de critères.

**LATF** : Local Authorities Transfer Fund. Introduit en 1998, mécanisme de redistribution de l'impôt de l'échelon national vers les autorités locales. Le LATF permet la redistribution de 5 % de l'impôt national sur le revenu (*national income tax*) vers les autorités locales du pays.

**LASDAP** : Mécanisme de gouvernance, créé par une circulaire ministérielle de 2001 et introduisant un processus participatif d'identification et de pilotage de projets prioritaires aux échelles locales.

**MCA** : Member of County Assembly. Représentant élu au sein de la chambre du comté.

**MP** : Member of Parliament. Député.

**NCBDA** : Nairobi Central Business District Association. Association d'entrepreneurs et de grands commerçants du quartier d'affaires de Nairobi.

**NCC** : Nairobi City County, administration du comté de Nairobi depuis 2010, en remplacement du City Council of Nairobi.

**NISCC** : Nairobi Informal Settlements Coordination Committee. Ce réseau de gouvernance (1996-2002), structuré autour de forums urbains, privilégie le dialogue avec les ONG et les CBO, afin d'améliorer l'habitat dans les quartiers de bidonville.

**NPS** : National Police Service. Police nationale kenyane, divisée en deux branches principales, la Kenya Police Service et l'Administration Police Service.

**OCS** : Officer Commanding a Station. Officier de police en charge d'un commissariat (commissaire).

**PSIA :** Protective Services Industry Association. Association regroupant un grand nombre d'entreprises de sécurité privée au Kenya, en général de tailles moyennes. En concurrence directe avec la Kenya Security Industry Association.

***N.B. :** les sigles des partis politiques ne sont pas répertoriés ici. On les trouvera au sein de la chronologie de l'histoire politique kenyane, en annexe.*

## Annexe 2 : Brève chronologie de l'histoire politique post-coloniale du Kenya

*Des héros nationalistes à la formation d'un État à parti unique (Anderson 2003)*

**1952-1956** : Révolte Mau Mau. Mouvement insurrectionnel porté au nom du peuple kikuyu contre le pouvoir colonial britannique, conduisant à la déclaration de l'état d'urgence. On estime à environ 100 000 le nombre de victimes de la répression des autorités coloniales, auxquelles s'ajoutent environ 300 000 personnes internées dans des camps.

**1957** : Première élection d'Africains et de minorités étrangères (principalement d'origine indienne) au Conseil législatif.

**1960-63** : Pendant les années pré-indépendance, deux formations politiques s'affirment comme les représentantes des intérêts africains : la Kenya African National Union (KANU), et la Kenya African Democratic Union (KADU).

**1963** : Le 12 décembre, indépendance du Kenya. Jomo Kenyatta est alors Premier Ministre.

**1964** : Le 12 décembre, un an après la déclaration d'indépendance, la République est proclamée. Jomo Kenyatta, héros de l'indépendance, devient le premier Président de la République. Il le restera jusqu'à sa mort en 1978.

**1966** : Une scission de la KANU donne naissance à la Kenya People's Union (KPU), conduit par le leader luo Oginga Odinga, personnalité majeure du processus d'indépendance. Ce parti dissident prône une sensibilité socialiste, attentive à la redistribution des terres et plaidant pour un alignement de la politique étrangère en faveur de l'URSS.

**1969** : Assassinat de Tom Mboya, ministre du gouvernement de Jomo Kenyatta et homme politique de premier plan. Cet événement avive les tensions entre les communautés Luo et Kikuyu, et conduit à l'élimination du KPU. La KANU devient *de facto* un parti unique.

*L'ère Moi, ou la « désillusion post-coloniale » (Varma 2012)*

**1978** : Mort de Jomo Kenyatta. Daniel T. arap Moi, en tant que chef de la KANU, lui succède à la Présidence de la République.

**1982** : Tentative avortée de coup d'État contre le régime de Moi. Répression et durcissement du régime. Le parti unique est légalisé : la KANU a le monopole sur l'ensemble de la vie politique kenyane. Moi n'hésite pas à combiner un régime policier, un favoritisme ethnique et un strict contrôle de la presse pour asseoir son pouvoir. Parallèlement se met en place un système de détournement de fonds et de biens publics directement sous le contrôle de l'appareil étatique.

**1990** : Soulèvement Saba Saba (« Saba » : « sept » en swahili, en référence à la date du 7/07/1990) : manifestations contre le régime oppressif de Moi, durement réprimées par la police.

**1990** : (début de la décennie) Apparition sur la scène nationale de la secte prophétique Mungiki, aux méthodes violentes, régulièrement instrumentalisée par le pouvoir. Elle est très influente dans la diaspora kikuyu de la Rift Valley.

**1991** : Sous la pression nationale et internationale, le parlement abroge l'article 2A de la constitution, relative au parti unique.

**1992** : Les premières élections multipartites sont organisées. Moi est réélu au sortir d'un scrutin marqué par les irrégularités (bourrage d'urnes), la violence (emploi de milices de jeunes par les différents partis, intimidation) et les divisions de l'opposition.

**1993** : Le gouvernement de Moi souscrit aux programmes d'ajustement structurel de la Banque mondiale et du FMI.

**1997** : Le second scrutin national de l'ère du multipartisme est une désillusion : *“It was an election which almost did not take place”* (Ajulu 1998, 275). La période pré-électorale est maillée de violences, la Commission électorale accuse de nombreuses faiblesses. Le spectre de la répétition des violences de 1990-1992 est brandie par le pouvoir, tandis que les milices politiques sont à nouveau mobilisées. Au terme du scrutin, Moi est réélu.

**1998** : Le 7 août, des attentats quasi simultanés ciblent les ambassades américaines à Nairobi et Dar es Salaam en Tanzanie. Ces attentats constituent les premiers faits d'armes médiatiques d'Al-Qaïda.

**2001** : « Guerre des loyers » dans le bidonville de Kibera, à Nairobi. Opposition violente à propos du prix des loyers entre le parti des « propriétaires » et celui des « locataires », instrumentalisée par les partis politiques nationaux (la KANU côté « propriétaires, les partisans du leader d'opposition Raila Odinga côté « locataires »).

*L'apprentissage « bégayé » du multipartisme ? (Thibon 2013)*

**2002** : Aux élections de décembre, victoire de l'alliance des groupes d'opposition National Rainbow Coalition (NaRC) et fort affaiblissement de la KANU. Immense espoir suscité par une victoire de l'opposition (Anderson 2003). Les élections sont marquées par une moindre mainmise de l'administration sur la tenue du scrutin, notamment par rapport aux épisodes électoraux précédents (1992 et 1997). Mwai Kibaki, issu de la NaRC, devient Président de la République au détriment du successeur désigné de Moi, Uhuru Kenyatta.

**2002-2005** : Les cinq premières années de pouvoir de Mwai Kibaki sont perçues de façon mitigée. Pour certains observateurs, l'immense espoir suscité par son élection a effectivement conduit à des années d'ouverture de l'espace démocratique et de liberté. Pour d'autres, le maintien élevé de la corruption et l'aggravation des inégalités dans un contexte de forte croissance économique expliquent une certaine déception.

**2005** : Un référendum constitutionnel se solde par la victoire du « non », porté par l'opposition. L'échec du gouvernement à faire passer cette réforme sonne comme un désaveu du pouvoir de Mwai Kibaki. C'est au cours de ce référendum que se forme la « nébuleuse partisane » (Calas 2008) de l'Orange Democratic Movement (ODM, reprenant le symbole de l'orange, synonyme du « non), portée par Raila Odinga, fils de l'opposant historique Oginga Odinga.

**2007-2008** : Entre fin décembre 2007 et février 2008, des violences post-électorales éclatent dans la vallée du Rift et les principaux foyers urbains du pays, conduisant à plus de 1500 morts et au déplacement interne de 350 000 personnes. Le bidonville de Kibera est l'un des théâtres emblématiques de la violence. En février 2008, Mwai Kibaki et Raila Odinga (ODM), les deux candidats se disputant l'issue du scrutin, concluent des accords de paix et de partage du pouvoir. La fonction de Premier Ministre est créée. Un gouvernement de coalition voit le jour, dans lequel Raila Odinga devient Premier Ministre, tandis que Mwai Kibaki conserve la Présidence. Le spectre des violences, que les élections de 2002 avaient permis de dissiper, est toujours présent.

**2010** : Le 4 août, une nouvelle constitution est approuvée par référendum, remplaçant la constitution de 1963. Promulgué le 27 août, le texte redéfinit notamment deux échelons de gouvernement : le pays et le comté (*county*). Il consolide par ailleurs l'indépendance du pouvoir judiciaire et crée la National Land Commission en charge de la gestion et de la protection du foncier public.

**2011** : En octobre, lancement de l'Opération Linda Nchi (« protéger le pays »), au cours de laquelle l'armée kenyane investit le sud de la Somalie, en accord avec l'armée somalienne, afin de chasser les milices Al-Shabaab présentes dans la région. Cette opération explique la recrudescence d'une vague d'attentats terroristes sur le sol kenyan.

**2013** : En mars, les élections se déroulent dans un contexte globalement apaisé, au sein d'un pays encore traumatisé par les violences qui ont émaillé le scrutin précédent. Elles voient s'opposer Uhuru Kenyatta, de la coalition Jubilee, et Raila Odinga, chef de file de la coalition Cord, rejouant ainsi l'opposition historique entre les deux communautés ethniques majoritaires au Kenya, les Kikuyus et les Luos. De nouveaux acteurs (la Cour Pénale Internationale suite aux événements de 2007-2008, les ONG, les Églises évangéliques) acquièrent un rôle de premier plan dans le processus électoral.

**2013** : Le 21 septembre, un attentat mené par un commando Al-Shabaab cible le centre commercial Westgate à Nairobi, tuant 68 personnes. L'attaque est revendiquée comme une riposte à l'intervention militaire du Kenya en Somalie.

**2014** : En novembre, mouvement "My Dress, My Choice", suite à l'agression d'une jeune femme par un groupe d'hommes en raison de sa tenue vestimentaire.

**2015** : Le 2 avril, attaque de l'université de Garissa par un commando Al-Shabaab, conduisant à la mort de 152 personnes. Cette attaque, conjuguée à celle de Westgate, aux assauts sur la côte kenyane en 2014, et à plusieurs attentats de plus faible ampleur à Nairobi et Mombasa, contribue à la montée de la stigmatisation des Kenyans de confession musulmane.

**2017** : En mai, inauguration de la nouvelle ligne de chemin de fer Nairobi-Mombasa, plus importante infrastructure réalisée dans le pays depuis l'indépendance. Financée par des investissements chinois, elle est emblématique des intérêts croissants de cette puissance dans la région.

**2017** : Les élections de 2017 se déroulent de fait en deux temps. Un premier scrutin est organisé début août 2017, aboutissant à la réélection d'Uhuru Kenyatta. Ce scrutin est invalidé pour la Cour suprême et donne lieu à la reconduction d'élections le 26 octobre 2017, cette fois boycottées par le leader d'opposition Raila Odinga. Kenyatta, désormais seul en lice, est logiquement réélu avec 98 % des suffrages, mais sort fragilisé de cet exercice démocratique (Pommerolle et Josse-Durand 2017) .



## Annexe 3 : Guide d'entretiens formels

### Pour tous mes interlocuteurs :

- Je me présente, je donne mon nom, mon âge, ma nationalité et j'explique mon travail de recherche sans rentrer dans les détails (*security in Nairobi*). Le cas échéant, je prends soin de rappeler l'identité de la personne qui m'a introduit en vue de cet entretien (un *chairman* de *youthgroup*, un *manager* d'une entreprise) ; tout en précisant que je travaille uniquement dans un cadre universitaire (pour mon compte) et qu'aucune information ne sera divulguée à cette personne. Je demande alors la permission d'enregistrer l'entretien. Dans les deux cas, affirmatif ou négatif, je « surjoue » le maniement de l'enregistreur : soit pour montrer qu'effectivement, je le désactive, soit pour ritualiser le commencement de l'entretien.
- Please can you start by introducing yourself?
- How old are you?
- Do you have a family? Where does she stay? (non systématique)
- Where do you come from?
- For how long have you been in Nairobi?

### Pour les askaris :

- When did you start this job?
- What have you done before?
- How did you get the job? (By contact? Who?)
- Did you move from one company to another?
- Is this company a specific choice, or could you have chosen anyone else?

#### Everyday working conditions

- How long do you work per day?
- How do you go to work? By foot? By matatu? Why?
- Do you go alone? Or accompanied?
- Have you some friends or companions to go with?
- Where do you live?
- Do consider it's far from here?
- What do you do on your way back to your place?
  
- Can you describe me a typical day?
- What do you usually do when you are at work?
- Do you eat during the day? Where and what?

- Can you tell me where do you stay during your working hours? In which places do you usually spend time?
- Can you describe me the inside of your shelter? [sa guérite] Do you like the way it looks?
- Have you ever been attacked? If yes, on duty or not? And where? By someone you know or a stranger?

#### Relationships with the social environment

- Do you have any contact with other security guards out there? From the same compound? Outside the compound?
- If yes, do you help each other sometimes?
- Do you have any relationship with other people in the compound? (dans un deuxième temps seulement: Like gardeners? Domestic workers? Housemaids?)
- Do you meet them in another context than work?
- How would you qualify your relationships with the tenants?
- How would you qualify your relationships with your supervisor?

#### Feelings

- Do you like this place? (lieu de travail)
- How do you feel when you stand here?
- Have you become attached to this place?
- Do you fear sometimes? For which reasons?
- Do you get bored? What do you do to break up the monotony?
- Do you get tired?
- Do you feel pain somewhere? In which parts of your body?
- Do you feel lonely? When exactly during the day?
- What kind of satisfaction do you feel by doing this job?

#### Salary, social security

- Are you registered at the NSSF office? (same question for NHIF)
- Are you comfortable with the administrative procedures? Is that a problem for you?
- Can you tell me how much do you get per month? How much do you spend for the rent? For charcoal/paraffin? For water? For food? Do you send some money home, and if yes, how much? Is it on a regular basis?
- Are you able to save money? By which means?

#### Uniform, social position

- Do you have a uniform? (l'apparence physique n'est pas toujours explicite à ce sujet)
- Is it yours?
- How does it look like?
- Do you like it? Are you proud of it?
- Does it fit you?

- Do you wear it on your way back from work?
- How do other people look at it?
- Do you wear off your working hours?
- Where and when do you wash it?
- Do you feel considered for your job?
- According to you, how do people usually see security guards? How are they considered in the society?

#### Place/Home

- Where does your family stay? In Nairobi? At home?
- Can you describe me the place you stay in, in Nairobi?
- What do you think about the area? Your house?
- Do you have good relationships with your neighbours?
- What do you do after work at your place? Cooking? Washing? Entertainment? Praying? And in the morning?
- Do you often come back home? How do you keep in touch with your relatives? Do you call them? Often or rarely? Do you send them pictures? (Facebook, Instagram, etc.)

#### Desires, Projects

- Do you have desires for a better life now?
- Do you have long-term projects?
- Is this work included as a part of this project?
- Can you imagine how the future will look like?

#### Pour les membres des youthgroups

- En situation d'entretien auprès des membres *youthgroups*, j'ai rapidement abandonné l'idée d'une grille définie de questions, tant le récit de vie semblait couler de façon fluide. Après une première question de type "*Can you tell me about your story?*", j'interviens assez peu dans le récit que me livre mon interlocuteur, ou seulement sur le mode de la relance, le plus souvent en répétant ce qu'il vient de dire (pour marquer mon attention). Je prends en revanche quelques précautions de base :
  - Ne pas imposer de commencement à son récit (à partir de sa naissance, etc.)
  - Ne pas désavouer son récit en le confrontant aux récits des autres.
  - Ne pas l'interroger à propos d'éventuels épisodes traumatiques ; en revanche, si mon interlocuteur les évoque de lui-même, je m'autorise à lui demander des précisions.
  - Si possible faire en sorte que d'autres ne s'immiscent pas dans le récit (peu évident).
  - L'inviter à faire des liens entre son récit personnel et l'histoire collective du *youthgroup*.

*Pour les managers d'entreprises de sécurité privée*

- What is exactly your position in the company? What are you in charge of?

The Company

- When was it founded? If not a Kenyan company, when was founded the Kenyan branch?
- What are the main services do you provide?
- What do your customers ask for, in addition to security?
- Do you provide security technologies? Which ones?
- How many employees do you have?
- Following which criteria do you recruit them?
- What is their training about?
- Compared to other companies, how would you define this one's singularity? What your advantages? Your disadvantages?
- Can you describe me please the chain of command?
- Do you think in terms of career for your employees? Are they able to increase in status according to their experience?

About employees

- What kind of interactions do security guards have with clients?
- And with the police?
- Between each other?
- Do your employees tell you about their personal issues? What kind of professional problems do they tell you about? How do you react?
- What kind of rules are they requested to follow?
- How do you deal with conflict between security guards? Between security guards and tenants?
- Do you have written and graduated disciplinary measures?
- In case of an intervention, what are the procedures? How can they respond to violence?
- In case of death or injury, what is the procedure? And what happens for his or her family?
- Do they have a special training to learn how to use new security technologies? How do they see it according to you?
- Please tell me about their uniform. Why is it important to wear such a uniform?
- How would you define the one from your company?
- How do you consider the role of women in your company? Does it make a difference to be a man or a woman as a security guard?

Danger, risk perception

- What is security according to you?
- Would you say security guard is a dangerous job?

- What are the different threats you identify?
- Do you trust your employees? Anytime? Would you say some of them disappoint you? Or betray the values of the company? For which reasons?

#### Security market

- How would you qualify the competition in the security market?
- Are customers loyal to their security company, or do they often leave a company for another?
- How many security companies are competing in the Kenyan market according to you?
- For how long has this market been existing according to you? Do you consider it as a new phenomenon in Kenya?

*Pour tous un peu avant la fin de l'entretien :*

- Comme au début de l'entretien, je surjoue la mise sur "off" de l'enregistreur et je pose mon carnet. Je continue alors la conversation un moment avec mon interlocuteur, afin de lui laisser la possibilité de me livrer une parole en "off". C'est en général à ce moment que surviennent les éléments les plus intéressants.

## Annexe 4 : Tableau des entretiens menés

Numéro	Date	Nom	Âge	Sexe	Profession/Activité	Lieu de l'entretien	Lieu de résidence	Lieu d'origine	Période à Nairobi	Agression ?
2015										
1	27/01/2015	Geoffrey	31	M	Security guard	Laikipia Road, Kileleshwa	Kawangware	Kisii County	5	Non
2	29/01/2015	Chris Ochieng	23	M	Security guard	Laikipia Road, Kileleshwa	Kibera	Kisumu	1	Oui
3	30/01/2015	Elijah Omanwah	27	M	Crew Commander	Laikipia Road, Kileleshwa	//	Nyanza	//	Non
4	2/02/2015	Fauz	≈30	M	Ex-membre de Mezuka Youthgroup – vendeur de khat	Karanja, Kibera	Makina, Kibera	Kibera	Local	Oui
5	3/02/2015	Rose-Mary Ateyu	30	F	Vendeuse de légumes à Toi Market	Toi Market, Kibera	Ayani	Nakuru	20	Oui
6	4/02/2015	Issa Chemei	26	H	Membre du Labour Youthgroup	D.C. Ground Kibera	Makina	Ouganda	20	Oui
7	5/02/2015	Charles Odhiambo	32	M	Security guard	Kileleshwa	Kawangware	Nakuru County	7	Oui
8	5/02/2015	Douglas	25	M	Security guard	Oloitoktok Road, Kileleshwa	Kangemi	Kisii County	1	Non
9	9/02/2015	Amani	52	M	Responsable du community policing à Kibera	D.C. Ground Kibera	Woodley	//	//	//
10	9/02/2015	Zam Obeid	≈30	F	Social worker – Women Reproductive Health Association	Olympic, Kibera	Makina, Kibera	Makina, Kibera	Locale	Non

11	11/02/2015	Ali	36-37	M	Ex-gangster, membre du youthgroup Mezuka	D.C. Ground	D.C. Ground Kibera	Makina Kibera	Local	Oui
12	11/02/2015	Francis	28	M	Security guard	Kenya Power Sub-station Kileleshwa	Kibera	Nyanza	1	Non
13	11/02/2015	Jonathan Kiprob	25	M	Security guard	Dennis Pritt Road, Kilimani,	Kawangware	Rift Valley	1	Non
14	13/02/2015	Gitari Githendu	35	M	Ex-Mungiki	D.C., Kibera	Kianda, Kibera	Rift Valley	18	Oui
15	18/02/2015	Gitari Githendu (II)	35	M	Ex-Mungiki	Kianda, Kibera	Kianda, Kibera	Rift Valley	18	Oui
16	19/02/2015	Georges Odwa	28	M	Membre du youthgroup Harlem City	Makina Kibera	D.C. Ground Kibera	Makina	Local	Non
17	27/02/2015	Wycliffe Makoli	22	M	Security guard	Kitale Lane, Kilimani	Kangemi	Bomet County	3	Oui
18	27/02/2015	James Mwumbwa	30	M	Security guard	Kitale Lane, Kilimani	Laini Saba, Kibera	Kitui County	14	Oui
19	3/03/2015	Richard Kiptarus	56	M	Police officer, Soweto Police Force, Kibera	Soweto East, Kibera	//	Eldoret	36	Non
20	4/03/2015	Bangkok		M	Chairman des 12 Disciples	Katwekera, Kibera	Katwekera, Kibera	Katwekera, Kibera	44	Oui
21	10/03/2015	Everlyn Chandar	44	F	Ex-Chairwoman du Power Women Group	Olympic, Kibera	Kawangware	Kakamega	15	Non
22	11/03/2015	Hamza	≈50	H	Mécanicien à Karanja	Karanja Parking, Kibera	Karanja, Kibera	//	//	Oui
23	11/03/2015	Victor et Tito	25 et 27	H et H	Membres du Karanja Parking Youthgroup	Karanja Parking, Kibera	Karanja, Kibera	Kibera	25 et 27	Oui



24	11/03/2015	Talib Hassan	≈30	H	Chairman des Gogo Boyz	Mashimoni, Kibera	Mashimoni, Kibera	Kibera	//	Oui
25	17/03/2015	Abdel Jali	28	H	Chairman de Caribbean Youthgroup	Makina, Kibera	Makina, Kibera	Kibera	28	Oui
26	18/03/2015	Jali Mkutu	31	H	Chairman de Zulu Youthgroup	Karanja, Kibera	Karanja, Kibera	Kibera	31	Oui
27	20/03/2015	Talib Hassan	65	H	Résident de Karanja Parking Ex NYS sous Moi.	Karanja, Kibera	Karanja, Kibera	Kibera	65	//
28	20/03/2015	Mukakeni	26	H	Gérant d'un commerce de poulet à Mashimoni/ responsable d'une tentative de community policing	Mashimoni, Kibera	Mashimoni, Kibera	Coast	10	Oui
29	21/03/2015	David	31	H	Membre du youthgroup Kenya Youth Development Program	Karanja Kibera	Makina Kibera	Eldoret	12	Non
30	16/04/2015	Wilson	32	H	Security guard	Kilimani	Laini Saba, Kibera	Nandi Hills	2	Non
31	18/04/2015	Diane	≈25	F	Security guard	Kilimani	Kangemi	Kisii	2 mois	Non
32	19/04/2015	Johnson Abir	31	H	Security guard	Kilimani	Kawangware	Busia	15	Oui
33	19/04/2015	James	33	H	Security guard	Kilimani	Kibera	Kitale	14	Oui
34	22/04/2015	Souleyman Okeyo	23	H	Security guard (Kivi)	Kilimani	Kayole	Bondo	2	Non
35	22/04/2015	Franklin Ingoria	36	H	Security guard (Kivi)	Kilimani	Kawangware	Vihiga	11	Non
36	24/04/2015	Jacob Kitui	44	H	Security guard	Kileleshwa	South B	Nyanza	25	Oui
37	24/04/2015	William	36	H	Security guard	Kileleshwa	Embakassi	Kisii	2	Non

38	25/04/2015	Melia	25	F	Security guard	Kileleshwa	Kawangware	Kisumu	6 mois	Non
39	18/05/2015	Juju Mbunia	36	H	Chairman de Bukhungu Youthgroup	Makina, Kibera	Makina	Makina	Local	Oui
40	20/05/2015	Amin Abdulaye (Van Damme)	36	H	Ancien Gangster – Membre du youthgroup Mezuka	D.C., Kibera	D.C., Kibera	Pumwani	36	Oui
41	25/05/2015	Charles Malovi	48	H	Security guard	Lenana Road Kilimani	Mathare slum	Kitale	10	Non
2016										
42	03/02/2016	Albert	46	H	Security guard	Kileleshwa	//	//	//	Non
43	05/02/2016	John Baptist et Faith	//	H et F	Policiers – Kileleshwa Station	Kileleshwa	Kileleshwa	//	//	Non
44	08/02/2016	Vincent Wandera Nambuko	29	H	Watchman	Kilimani	Kibera	Busia	3	Oui
45	09/02/2016	Etyang Emilianus	49	H	Operations Manager Radar Security	Kilimani	//	//	//	//
46	11/02/2016	Nelson Attandi	≈30	H	Security Guard	Kilimani	Kibera	Kisii	5	Oui
47	12/02/2016	David Kiprob	42	H	Chief Manager Operations Lavington Security	Kileleshwa	//	//	12	//
48	12/02/2016	Nassur Mohammed	≈55	H	Senior Chief Makina Ward	D.C. Ground Kibera	//	//	Local	//
49	15/02/2016	Jackson	25	H	Security guard	Kilimani	Kawangware	Kakamega	3	Non
50	20/02/2016	Ben	25	H	Watchman	Kileleshwa	Kibera	//	3	Oui

51	20/02/2016	Faith Ochieng	45	F	Security guard	Kilimani	Kawangware	Kituidi County	9	Oui
52	22/02/2016	Pascal	≈25	H	Security guard	Kileleshwa	Dandora	Rift Valley	3	Oui
53	22/02/2016	Evans Mjango Onalo	20	H	Watchman	Kileleshwa	Kibera	Busia	2	Oui
54	23/02/2016	Georges Barisia	57	H	Head of Operations BM Security Ltd	BM Security Headquarters, Jamhuri Road	//	//	//	//
55	24/02/2016	Helen Kipchoge	31	F	Security guard	Gatundu close Kileleshwa	Kawangware	Nandi County	3	Non
56	25/02/2016	Winnie Dawai	25	F	Housemaid	Syaya Road Kileleshwa	Kawangware	Kakamega	5	Oui
57	25/02/2016	Robert Ochiengo Rina	28	H	Caretaker	Syaya Road Kileleshwa	Kangemi	//	6	//
58	25/02/2016	Johnson Mosse	50	H	Security Guard	Syaya Road Kileleshwa	Kariobangi South	Coast	20	Oui
59	01/03/2016	Johnson Mutawe et Peter Njunge	51 et 57	H	Watchmen	Amasya Cres Buruburu IV	Dandora et Kiambui	Machakos et Kinangop	//	//
60	02/03/2016	Vitalis Akora	37	H	Résident	Amasya Cres Buruburu IV	Buruburu IV	Nyanza	12	//
61	02/03/2016	Joshua Maguero Obino	25	H	Watchman	Buruburu IV	Buruburu I	Machakos	1	Non

62	04/03/2016	Georges Barisia (2 <sup>ème</sup> entretien)	57	H	Head of Operations BM Security Ltd	Abeisha Restaurant Arwings Khodek Road	//	//	//	//
63	08/03/2016	Rose-Mary	45	F	Housemaid	Amasya Cres Buruburu IV	Buruburu IV	Machakos	10	Oui
64	10/03/2016	Alex	33	H	Dealer à Kibera	Yaya Center	Makina Kibera	Malindi	8	Oui
65	10/03/2016	Patrick Ajwanji	53	H	Chairman Court Committee	Tribeca, Town	Buruburu IV	Kisumu	20	Non
66	11/03/2016	Nicholas Emtevi	25	H	Garbage collector et watchman	Amasya Cres Buruburu IV	Korogocho	Busia	5	Oui
67	11/03/2016	Timothy Malandi	23	H	Watchman	Amasya Cres Buruburu IV	Kiambui	Busia	2	Oui
68	16/03/2016	John Thuo	54	H	Secretary de la Kenya Security Industry Association	Langata South Road	//	//	//	//
69	22/03/2016	Affe	31	M	Membre du Labour Youthgroup	Makina Kibera	Makina Kibera	Makina Kibera	Local	Oui
70	23/03/2016	Salim Lihanda	30	M	Watchman	Buruburu Phase II	Huruma, New Mathare Estate	Muranga	7	Non
71	24/03/2016	Pascal	55	M	Managing Director de la sécurité d'un grand centre commercial	Yaya Center Kilimani	Kilimani	Gers (France)	10	Oui
72	25/03/2016	Salomon Okielo	23	M	Watchman	Oi Donyo Sabuk Road Buruburu II	Dandora	Busia	5	Oui
73	28/03/2016	Sylvaner Lichuma	24	M	Security Guard	Buruburu Tusky Mall	Kayole	Kakamega	2	Oui

74	29/03/2016	Johnson Kitui	42	M	Security Guard	Humphy's Sport Bar, Buruburu II/III	Kariobangi North	Kakamega	//	Oui
75	29/03/2016	Paul Lucas	≈55	M	Watchman	Oi Donyo Rengao Road Buruburu II	Kayole	Turkana	4	Oui
76	29/03/2016	Job Lestington	45	M	Watchman	Oi Donya Sabuk Road Buruburu II	KCC slum, Kariobangi	Busia	6	Non
77	03/03/2016	Brian Sagala	45	M	Marketing and Communication Manager	Securex HQ	//	//	//	//
78	04/04/2016	Josphat Ruaki	25	M	Watchman	Oi Donyo Rengai Road	Kayole	Kakamega	10	Oui
79	26/04/2016	Johnson Tiombo	50	M	Community Leader	Karior slum Ngara	Ngara West	Mombasa	42	Oui
80	26/04/2016	Jumper	35	M	Ancien gangster et boxeur	Ngara	Kangemi	Frontière tanzanienne	15	Oui
81	02/05/2016	Félix Job Sifa	32	M	Watchman	Buruburu II	Kayole	Goma (RDC)	2	Non
82	03/05/2016	Astone Maungu	43	M	Branch Manager Nairobi Northern Area – BM Security	BM Security HQ Ngong Road	//	//	//	//
83	04/05/2016	Fredrick Ochieng	30	M	Watchman	Buruburu II	Huruma	Busia	3	Non
84	6/05/2016	Soldier Nick	50	H	Watchman	Buruburu IV	Kiambui	Mombasa	8	Oui
85	12/05/2016.	Clifford Maruwe	27	H	Watchman	Buruburu IV	Dandora	Machakos	//	Oui
86	16/05/2016	Joseph Thuo	54	H	Watchman	Buruburu III	Kiambui	Machakos	16	Non
87	16/05/2016	Simon Cheptoo	29	H	Watchman	Buruburu III	Kiambui	Homa Bay	2 mois	Oui

88	17/05/2016	Michael Jomo	40	H	Watchman	Buruburu III	Kariobangi North	Mombasa	//	//
89	22/05/2016	Eric Jotte	56	H	Directeur de la division Horn of Africa chez Civipol (conseil en risques géopolitiques/antiblanchiment)	Kasarani	//	//	//	//
2017										
90	06/02/2017	Paul Oliech	29	H	Security Guard	Kileleshwa/Westlands	Kangemi	Kakamega	3	Non
91	06/02/2017	Paul	28	H	Security Guard	Kileleshwa/Westlands	Mathare	Busia	3	Non
92	07/02/2017	Mary et Faith	26 et 28	F	Cleaning Ladies	Kileleshwa	Kibera	Kakamega	3 et 5	Non
93	08/02/2017	Jack Kalande	48	H	Superviser à moto BM Security	Buruburu I	Dandora	Kiambu	13	Non
94	10/02/2017	Kako	28	H	Leader du Asus Self Help Group	Makina Kibera	Makina	Makina	Local	Oui
95	12/02/2017	Ann Njeri	≈50	F	Vendeuse de vêtements	Karanja Kibera	Fort Jesus	//	Locale	Oui
96	12/02/2017	Toronto	36	H	Membre du Labour Youthgroup	Makina Kibera	Makina Kibera	Makina	Local	Oui
97	15/02/2017	Muhammad	≈30	H	Organizing Secretary Gogo Boyz	Darajani Kibera	Darajani Kibera	Darajani	Local	//
98	21/02/2017	Danvas Mogire	57	H	Chief du Saragombe Ward	Olympic Kibera	Majengo Nairobi	//	//	//
99	22/02/2017	Ann-Rose Gikonyo	46	F	Fondatrice de Wellness Compassion (association)	Karanja Kibera	Woodley	Western	20	//

					d'aide aux violences faites aux femmes)					
100	28/02/2017	Fellow	27	H	Membre du Labour Youthgroup	Makina Kibera	Makina	Makina	Local	//

**Annexe 5 : Résumé du contenu des séances de focus group  
auprès des femmes du Power Women Group en 2015 et 2016**

<b>Numéro</b>	<b>Date</b>	<b>Membres présentes</b>	<b>Thème Général</b>	<b>Faits/Paroles marquantes</b>
2015				
1	9/03/2015	Ana, Mary, Everlyne, Victoria, Rosie, Elina	Présentations	<p>- Everlyne et Rosie me racontent l'histoire du groupe, notamment le fait qu'elles se sont toutes rencontrées au Lea Toto Program, un programme de soins pour les personnes séropositives.</p> <p>-Grande curiosité des deux côtés (le mien et celui des femmes). Et notamment :</p> <p>- Conversations sur le mariage (elles sont curieuses de savoir pourquoi je ne suis pas marié à mon âge).</p>
2	16/03/2015	Ana, Mary, Everlyne, Victoria, Rosie	La vie à la maison	<p>- Le mari de Mary est assez malade. Il ne dort pas de la nuit. Mary est allé chez les commerçants du coin demander de l'aide pour payer une consultation.</p> <p>-Rosie recueille chez elle les trois enfants d'une voisine askari qui travaille de nuit. Cette dernière a peur de les laisser seuls pendant la saison des pluies (risques de glissements de terrain.)</p>



				-Victoria s'est enfin décidée à prendre des cours d'anglais et d'informatique.
3	25/03/2015	Ana, Mary, Victoria.	Les relations de voisinage	<p>- Peu de monde aujourd'hui.</p> <p>- Ana évoque sa fille handicapée (qui a l'âge d'un adulte). Les voisins s'en méfient et pensent qu'elle porte le mauvais œil. Elle a peur de s'absenter trop longtemps de chez elle. Elle redoute une malveillance.</p> <p>- Mary évoque l'entraide entre voisins, pour surveiller sa maison contre les vols ou les intempéries (glissements de terrain).</p> <p>- Victoria n'ose pas inviter des gens chez elle, car cela leur permettrait de voir ce qu'elle possède. Elle préfère rencontrer ses amis dehors.</p>
4	7/04/2015	Nancy, Elina, Rosie, Victoria	Les relations hommes/femmes dans le bidonville	<p>-Nancy affirme que certaines femmes – les mamas – sont plus fortes que les hommes, une fois qu'elles ont eu des enfants. Elles giflent souvent leurs maris quand ils ne ramènent rien à la maison.</p> <p>- Elina est revenue de Tanzanie, mais s'inquiète pour son fils. Elle trouve que ses parents ne s'en occupent pas bien. Elle culpabilise, mais ne veut pas l'accueillir ici, à Kibera.</p> <p>- Le groupe espère acheter prochainement une télévision pour pouvoir développer un petit business de <i>video-hall</i>.</p>

5	14/04/2015	Nancy, Elina, Rosie, Everlyne, Victoria	Pas de thème	<p>- Nancy raconte qu'elle est retournée pour la première fois à l'église cette semaine. Avant, elle avait des saignements et avait trop honte pour venir le dimanche (sang = impur).</p> <p>- Toutes sont choquées par ce qui est arrivé à Garissa (attaque terroriste dans l' université de cette petite ville).</p> <p>- Plutôt une semaine calme pour tout le monde, mis à part les évènements nationaux.</p> <p>- Elina a mal aux dents.</p>
6	21/04/2015	Rosie, Victoria, Everlyne, Nancy, Elina	Se disputer avec quelqu'un	<p>- Rosie évoque la fille handicapée d'Ana. Lorsqu'Ana s'est disputée avec les voisins, elle ne laisse jamais sa fille à la maison, de peur qu'ils l'enferment à clef à l'intérieur.</p> <p>- Nancy évoque des disputes avec son voisin à propos des clés des toilettes partagées. Celui-ci en a fait des répliques qu'il a distribuées à des proches. Beaucoup de monde utilisent les toilettes.</p> <p>-Elina raconte que lorsqu'elle s'est absentée pour 10 jours pour aller enterrer une proche au village, les voisins (des jeunes) ont volé de la nourriture à sa mère très âgée (des sacs d'ugali). Elle est allée se plaindre directement au <i>chief</i>.</p>

				Thème de la dispute qui tourne beaucoup autour des disputes de voisinage.
7	27/04/2015	Beatrice (occasionnelle), Everlyne, Mary, Ana, Victoria, Elina	Pas de thème	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Everlyne a participé à un groupe de <i>Bible Studies</i>, au sein duquel un pasteur leur a demandé d’être vigilantes vis-à-vis des fréquentations des jeunes filles (les <i>boyfriends</i> sont souvent des profiteurs).</li> <li>- Victoria indique que cette semaine, apparemment, la guerre de deux bandes rivales (l’une nubienne, l’autre luhya) a repris à Karanja.</li> <li>- Beatrice s’inquiète pour sa fille, qui ne s’entend pas bien avec sa colocataire en pension.</li> </ul>
8	03/05/2015	Rosie, Victoria, Everlyne, Nancy, Ana, Elina.	Pas de thème	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Victoria évoque sa visite, la semaine dernière, à l’Helicopter Church, une nouvelle Eglise évangélique de Kianda. Ils organisaient une grande fête où il y avait du poulet à table (stratégie promotionnelle des Eglises évangéliques ?)</li> <li>-Personne n’évoque de soucis de santé aujourd’hui. Assez rare pour être souligné.</li> <li>- Elina a participé au programme “Call Aunty Jane Hotline”, organisé par une ONG kenyane : des mamas répondent aux jeunes filles sur une hotline, conseils en matière de sexualité et de contraception (financé par une Eglise).</li> </ul>

				<p>- Pour Everlyne, le fait marquant de cette semaine est la fin de la saison des pluies. Il n'a presque pas plu cette semaine. Elle remercie Dieu.</p> <p>- Tensions entre Nancy et son fils, car il ne rapporte pas d'argent pour le repas (mais mange quand même, et invite des amis). Elle ne refuse jamais ses amis, ce serait impoli.</p>
2016				
9	23/02/2016	Rosie, Ann-Rose, Ana, Elina, Nancy, Victoria	Ce qu'on fait en général le dimanche	<p>- Ann-Rose raconte son dimanche, une fête était organisée dans sa paroisse, visionnage d'un film contre la polygamie.</p> <p>- Pour Nancy, le dimanche est le jour de l'hôpital. Elle fait la queue pour aller chercher ses médicaments, mais cette fois-ci, elle n'avait pas assez d'argent.</p> <p>- Rosie s'est disputé avec son voisin ivre, un soir. Il lui aurait volé des vêtements pendus sur la corde à linge.</p>
10	29/02/2016	Rosie, Elina, Ana, Nancy, Victoria	Explosion de gaz à Olympic	<p>- Semaine très difficile pour Victoria : langue enflée, ganglions, difficultés à manger.</p> <p>- Ana évoque sa fille handicapée, stigmatisée par les voisins. Cela lui fait de la peine. Mais économiquement, c'est une bonne semaine : elle a acheté de l'ugali à un bon prix.</p> <p>- Rosie, Ana, Nancy ont entendu l'explosion de gaz à Olympic et</p>

				se sont levées en pleine nuit pour aller voir. On aurait dit une bombe.
11	10/03/2016	Rosie, Ana, Mary, Nancy, Victoria	Pas de thème	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dispute de Victoria avec son <i>landlord</i>, qui refuse de réparer le toit. L'eau s'infiltré chez elle et l'empêche de dormir.</li> <li>- Ana est stressée car il y a des rumeurs de relogement dans son village. Elle ne veut pas aller habiter dans les nouveaux logements (immeubles), car sa fille est handicapée et ne pourra pas monter les étages.</li> <li>- Nancy menace son fils avec un couteau suite à une dispute.</li> <li>- Rosie s'est chargée de la faire la promotion du programme "Sema Doctor", un programme de conseil aux jeunes filles sur la santé et la contraception.</li> </ul>
12	16/03/2016	Rosie, Ana, Mary, Nancy, Victoria, Ann-Rose	Le travail	<ul style="list-style-type: none"> <li>- J'ai ramené un poulet que nous avons cuisiné ensemble.</li> <li>- Tout le monde pleure lors de cette séance.</li> <li>- Mary a beaucoup toussé cette semaine, et a peur que la maladie revienne avec la pluie.</li> <li>- Ann-Rose évoque son travail d'<i>housemaid</i> à Junction et son patron qui la force à faire des heures supplémentaires ; elle arrive trop tard pour s'occuper des enfants.</li> </ul>
13	28/03/2016	Rosie, Ana, Nancy, Victoria, Ann-Rose	Séance atelier poésie	-Décès de la sœur de Rosie.


14	13/04/2016	Ann-Rose, Nancy, Ana, Mary, Rosie, Victoria	L'arrivée de la saison des pluies à Kibera	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mary a des angoisses la nuit, elle n'arrive pas à dormir, car la saison des pluies arrive et sa maison n'est pas réparée.</li> <li>- Mary s'est rendue à un enterrement et le bus a brûlé.</li> <li>- Tensions entre Ana et son petit-fils.</li> <li>- Nancy a très mal aux ganglions, mais elle est heureuse car sa fille est revenue de pension.</li> </ul>
15	20/04/2016	Rosie, Elina, Victoria, Ana, Mary	Pas de thème	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Le petit-fils d'Ana a disparu depuis 7 jours, elle est très inquiète.</li> <li>- Mary est sur le départ pour Homa Bay (Western Kenya), car sa sœur est très malade.</li> <li>- Fin de la séance qui se termine par un chant collectif pour se donner du courage.</li> </ul>
16	30/04/2016	Elina, Ana, Rosie, Nancy, Mary, Victoria	L'enterrement de la sœur de Rosie	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mary et Victoria ont accompagné Rosie à Kisumu pour enterrer sa sœur, décédée il y a quelques semaines (prière collective pour elle pendant la séance)</li> <li>- Elina est en phase de test d'un nouveau traitement anti-rétrovirus, elle dit avoir des hallucinations (l'impression de tomber dans un trou) ;</li> <li>- Nancy a très peur de mourir (en réaction au décès de la sœur de Rosie) : si elle disparaît, qui prendra soin de ses enfants ?</li> </ul>
17	14/05/2016	Nancy, Rosie, Ana, Mary, Elina	Pas de thème	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Une femme a vendu à Rhoda un médicament ; elle l'a ingéré et se</li> </ul>

				<p>sent mal depuis ; elle ne veut pas aller à Kenyatta Hospital car les prix sont trop chers.</p> <p>- Ana et son petit-fils : celui-ci est revenu chez elle avec des amis, il a pris sans lui demander le thermos, le lecteur DVD, une clé USB et de la vaisselle. Il était armé. Elle veut lui trouver un avocat, pour lui rédiger une lettre de recommandation (il a fait de la prison, donc les <i>colleges</i> refusent de le prendre).</p>
--	--	--	--	--

## Annexe 6 Fac-similés de quelques planches préparatoires réalisées lors d'un atelier avec le Power Women Group

Les trois planches ci-dessous sont extraites d'exercices préparatoires réalisés par les membres du PWG en vue d'écrire un poème. L'enjeu était de coucher sur le papier tout ce qui nous avait marqué cette année. Deux procèdent mois par mois, la troisième écrit de façon plus libre. Bien que signées, les planches restent anonymes vis-à-vis des prénoms utilisés ci-dessus.

March 2016



My sister was admitted in Hospital and passed on later it was sad some to loose her.

April

it a month we travel up to rural area to burial my sister.

September

This is a month my two sons was suggest out of school they were at home

January

it is a month of a lot of stress because we pay alot of school fee for my children.

May

I came back from rural area with my sister son I am his mother and I am taking care of him.

October

I was invited at school for a meeting with Board members and they allow my son to go back to school

February

it was a good month for me because there is no school fee I am paying.

June

This month was good month for me because there is a lot of cold in Kenya

November

Two of my son examination set for their it was my happiness

July

it is a month there is a lot of cold in Kenya

August

As a month I have my all kids at home and they eat alot so I need to expand Budget for Christmas celebration

December

The result was passed and one did not pass well but I was happy for Christmas celebration

Figure 66 : Fac-similé planche préparatoire Power Women Group 1.



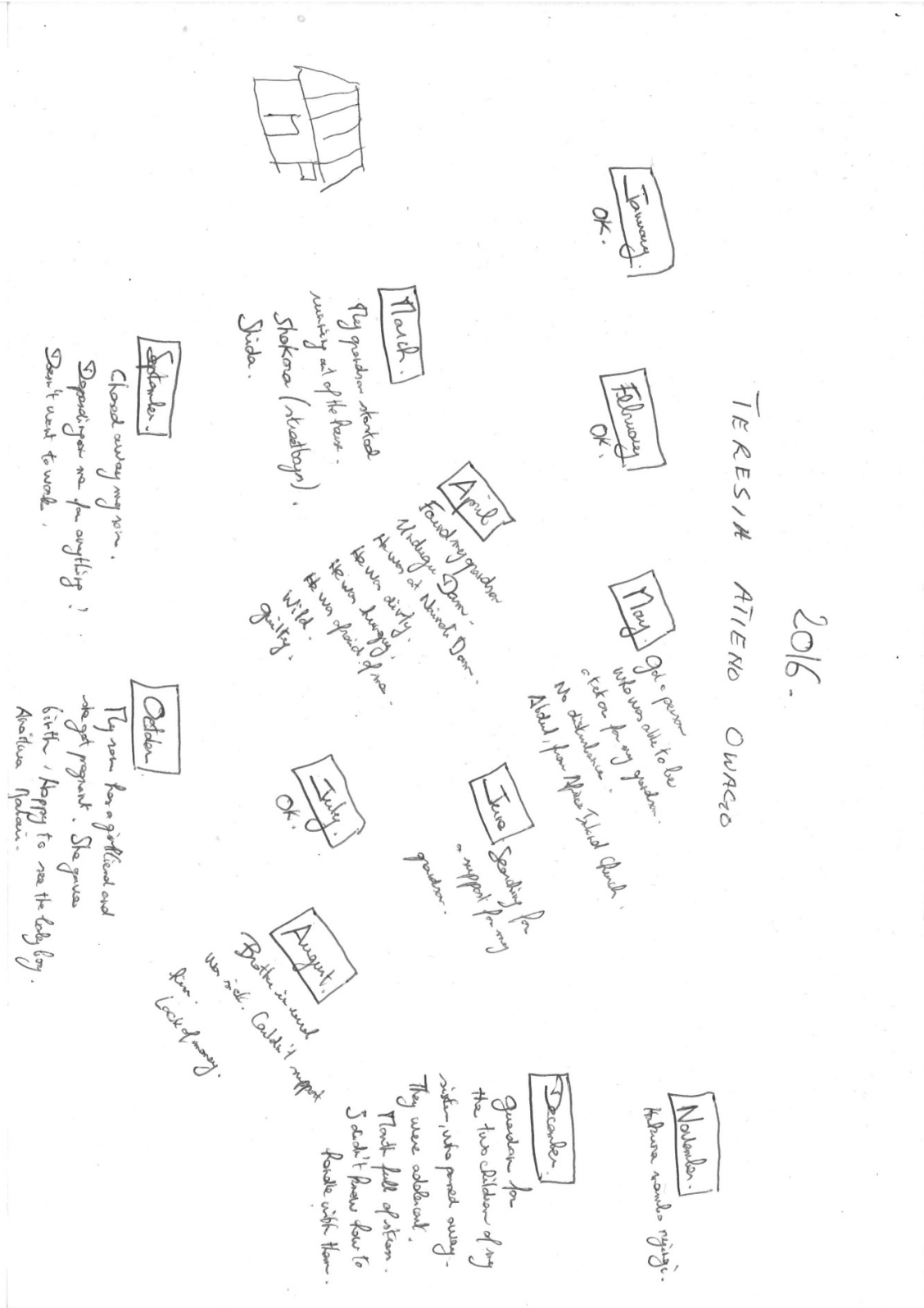


Figure 67 : Fac-similé planche préparatoire Power Women Group 2. Celle-ci m'a été dictée par mon interlocutrice.

MARU Iwua

Mwaka jana nifirahia wakati mwanangu alisema amepita  
mtiani mwaka jana sikuanale lakini nifika t.z kuona nduna  
u yangu mwaka jana nifuraha mato wangu alitoka 1.2  
akaya kenye alikuja ganyula akasema toka  
mwaka jana mme wangu alikuja ameleza  
kuangu mwaka jana nifika wakati mme wangu alikuwa  
ametoka sad kuwi nambili jani ati anaraba kazi aliyuwa ni  
usiku waka jana nifika nimbanga wakati Rozimeri alipata  
evelini ametowa petasa bevi wote

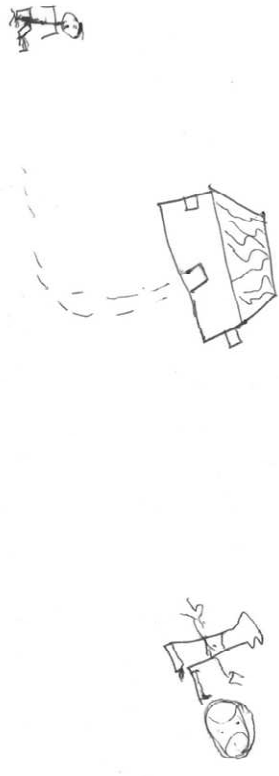


Figure 68 : Fac-similé planche préparatoire Power Women Group 3.

## Annexe 7 : Copie verbatim d'une prise de notes d'un *security guard* lors de son stage de formation (extraits)

N.B : Les crochets [...] correspondent à des rajouts, le signe [?] signifie que le mot est illisible.

Ces paragraphes, sous forme de listes, doivent être appris par cœur par les *security guards*, puis récités à l'issue de l'examen de fin de stage.

### QUALITIES OF A GOOD SECURITY OFFICER

1. Time concious [sic]
2. Reliable
3. General hygienic
4. Good Etiquette
5. Honest
6. Faithful
7. Loyal
8. Good Communication skills
9. Respect Chain of Command
10. Knowledgable [sic]
11. Physically & Mentally Fit
12. [?]
13. Exersises common sense. [sic]

### PURPOSE OF ACCESS CONTROL [INSIDE THE COMPOUND]

1. To minimise unothorised [sic] movement into and out of a location in order to reduce client exposure to loss.
2. To allow authorised personal to walk in or leave in peace without disturbance from unauthorised personal.
3. To ensure that authorised personal do not accidentally or deliberately allow unauthorized personal to enter or leave.

## GENERAL PRESENTATION

The static guard is the first contact a visitor has with the company. A dirty/bad mannered/poorly uniform static guard will present a negative image to customer.

Guards on duty at this post must be:

1. Presentable
2. Confident
3. Polite but firm
4. Able to communicate effectively
5. Intelligent and trustworthy
6. Extremely punctual for duty
7. Able to handle difficult situations
8. Confident and [?]

## THE THREE 'S'

1. Salute. Salute to the front if static and left/right if on the move.
2. Smile
3. Speak. "Welcome to...", "Shikamoo" [salutation swahilie très soutenue, que personne n'utilise guère au quotidien.]

## [THE ART OF ] PERSONAL OBSERVATION

When observing someone start from the head to the toes. Provide as many description as possible [sic]. Look for identifiable and distinguishable mar[k] like colour or limbs scars.

- a) Hair — color, length, style (rastafarian?)
- b) Head — round, oval, large
- c) Face — eye, colour, eye positions, limbs [?], nose size.
- d) Body Build —short legs
- e) Skin — black, yellow, chocolate
- f) Dress code — short, trousers, baggies, large pants, other factors, armed
- g) Origin — African, Asia, etc.
- h) Appearance — age, cleanliness/dirtiness

#### PATROLLING — PURPOSE OF PATROLLING

Patrolling complements static security by :

1. Dominating [?] large stretches and ground with limited number [of agents]
2. Adding surprise and unpredictability to security plan.
3. Detects, prevents and reports criminal activities, fire, hazzardus water and potential accidents.

#### PATROLLING — WHEN PATROLLING

1. Heading and taking over duty
2. Frequently while on duty
3. Minimum every 30 minutes
4. When instructed to by the client
5. On investigation
6. Whenever you suspect criminal activity
7. During poor weather
8. When the power goes out
9. When the client is out

#### PATROLLING — HOW PATROLLING

1. At irregular time intervals minimum of every 30 minutes
2. Changing course and path, loop back
3. Stay in the light so you can be seen
4. Use your torch regularly in dark areas
5. Stop and listen frequently
6. Always carry your [stick?], torch and remote alarm
7. Know the location of panic buttons
8. Challenge any person you do not recognised
9. [?]

# Bibliographie

---

- ABRAHAMSON, Ray. 2010. « Foreword ». In *Domesticating Vigilantism in Africa*, édité par Thomas Kirsch et Tilo Grätz. Suffolk : Boydell and Brewer.
- ABRAHAMSON, Rita, et Michael C. WILLIAMS. 2005. « The Globalisation of Private Security. Country Report: Kenya ». Rapport du New Security Challenges Programme.
- . 2009. « Security Beyond the State: Global Security Assemblages in International Politics ». *International Political Sociology* 3 (1) : 1-17.
- . 2011. *Security Beyond the State : Private Security in International Politics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2017. « Golden Assemblages: security and development in Tanzania's goldmines ». In *Private Security in Africa. From the Global Assemblage to the Everyday*, édité par Paul Higate et Mats Utas. Londres : Zed Books.
- AGAMBEN, Giorgio. 1997. *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil.
- . 2015. *L'Usage des corps. Homo Sacer IV,2*. Paris : Seuil.
- AJULU, Rok. 1998. « Kenya's Democracy Experiment: The 1997 Elections ». *Review of African Political Economy* 25 (76) : 275-85.
- ALBRECHT, Peter. 2017. « Private Security Beyond the Private Sector: community policing and secret societies in Sierra Leone ». In *Private Security in Africa. From the Global Assemblage to the Everyday*, édité par Paul Higate et Mats Utas. Londres : Zed Books.
- ALLEN, Barbara. 2003. « Les relations entre le dedans et le dehors ». In *Espaces domestiques. Construire, Habiter, Représenter*, édité par Béatrice Collignon et Jean-François Staszak, 137-48. Paris : Bréal.
- ALLEN, Barbara, France GUERIN-PACE, Anne-Lise HUMAIN-LAMOURE, Sonia LEHMAN-FRISCH, et Thierry RAMADIER. 2007. « Introduction ». In *Le quartier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales*, 101-4. Paris : La Découverte.
- AMILHAT SZARY, Anne-Laure. 2012. « Que montrent les murs ? Des frontières contemporaines de plus en plus visibles ». *Etudes internationales* 43 (1) : 67-87.
- ANDERSON, Ben. 2015. « Boredom, Excitement and Other Security Affects ». *Dialogues in Human Geography* 5 (3) : 271-74.
- ANDERSON, David M. 1991. « Policing, Prosecution and the Law in Colonial Kenya, 1905-39 ». In *Policing the Empire: Government, Authority and Control, 1830-1940*, édité par David M. Anderson et David Killingray, 183-200. Manchester : Manchester University Press.

- . 2002. « Vigilantes, Violence and the Politics of Public Order in Kenya ». *African Affairs* 101 (405) : 531-55.
- . 2003. « Le déclin et la chute de la Kanu ». *Politique africaine*, n° 90 : 37-55.
- . 2005. « 'Yours in Struggle for Majimbo'. Nationalism and the Party Politics of Decolonization in Kenya, 1955-64 ». *Journal of Contemporary History* 40 (3) : 547-64.
- ANDERSON, Siwan, et Jean-Marie BALAND. 2002. « The Economics of Roscas and Intrahousehold Resource Allocation ». *The Quarterly Journal of Economics* 117 (3) : 963-95.
- ANDHOGA, Walter Otieno, et Johnson MAVOLE. 2017. « Influence of Nyumba Kumi Community Policing Initiative on Social Cohesion among Cosmopolitan Sub Locations in Nakuru County ». *International Journal of Social and Development Concerns* 1 : 65-76.
- APPADURAI, Arjun. 2007. *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Paris : Payot.
- ARENDRT, Hannah. 2004 [1972]. *Du mensonge à la violence: essais de politique contemporaine*. Traduit par Guy Durand. Paris : Presses Pocket.
- ARISTOTE. 1974. *Métaphysique*. Paris : Vrin.
- ARONSON, Samuel. 2013. « Kenya and the Global War on Terror: Neglecting History and Geopolitics in Approaches to Counterterrorism ». *African Journal of Criminology and Justice Studies* 7 (1) : 24-33.
- ASKOFARE, Sidi, et Marie-Jean SAURET. 2002. « Clinique de la violence Recherche psychanalytique, Summary ». *Cliniques méditerranéennes* 66 (2) : 241-60.
- AUTHIER, Jean-Yves, Marie-Hélène BACQUE, et France GUERIN-PACE. 2007. « Introduction ». In *Le quartier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales*, 7-11. Paris : La Découverte.
- AUYERO, Javier. 2011. « Patients of the State: An Ethnographic Account of Poor People's Waiting ». *Latin American Research Review* 46 (1) : 5-29.
- . 2012. *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*. Durham : Duke University Press.
- AYIMPAM, Sylvie. 2013. « Comaroff, Jean & Comaroff, John. – Zombies et frontières à l'ère néolibérale ». *Cahiers d'études africaines*, n° 212 : 945-49.
- . 2014. *Economie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*. Paris : Karthala.
- AYMES, Marc. 2013. « Faux et usage de faux : l'ordinaire de l'Etat ». In *Congrès AFSP - Saisir l'Etat à travers ses écrits ordinaires*. Paris, France.
- BALAND, Jean-Marie, Catherine GUIRKINGER, et Charlotte MALI. 2011. « Pretending to Be Poor: Borrowing to Escape Forced Solidarity in Cameroon ». *Economic Development and Cultural Change* 60 (1) : 1-16.
- BALATON-CHRIMES, Samantha. 2015. *Ethnicity, democracy and citizenship in Africa: political marginalisation of Kenya's Nubians*. Farnham : Ashgate.

- BALIBAR, Etienne. 1996. « Violence : idéalité et cruauté ». In *De la violence I. Séminaire de Françoise Héritier*, 55-87. Paris : Odile Jacob.
- BARNETT, Clive. 2015. « On the Milieu of Security: Situating the Emergence of New Spaces of Public Action ». *Dialogues in Human Geography* 5 (3) : 257-70.
- BAYART, Jean-François, Stephen ELLIS, et Béatrice HIBOU. 1997. « De l'Etat kleptocrate à l'Etat falsificateur ? » In *La Criminalisation de l'Etat en Afrique*, édité par Jean-François Bayart, Stephen Ellis, et Béatrice Hibou, 17-54. Paris : Editions Complexe.
- BECKER, Howard S. 1988. *Les mondes de l'art*. Paris : Flammarion.
- BENIT, Claire, Sophie DIDIER, Elisabeth DORIER-APRILL, et Philippe GERVAIS-LAMBONY. 2007. « Fragmentations ». In *Vies citadines*, édité par Elisabeth Dorier-Apprill et Philippe Gervais-Lambony, 15-38. Paris : Belin.
- BENIT, Claire, Laurent FOURCHARD, et Alex WAFER. 2009. « La circulation des initiatives sécuritaires collectives dans l'espace et dans le temps à Johannesburg ». In *La sécurisation des quartiers dans les villes africaines. Quels défis pour la gouvernance urbaine ?*, édité par Claire Bénit-Gbaffou, Seyi Fabiyi, et Elisabeth Peyroux. Paris-Johannesbourg : IFAS-Karthala.
- BENIT-GBAFFOU, Claire. 2008. « Community Policing and Disputed Norms for Local Social Control in Post-Apartheid Johannesburg ». *Journal of Southern African Studies* 34 (1) : 93-109.
- BENJAMIN, Walter. 2012 [1921]. *Critique de la violence*. Paris : Payot.
- BENTHAM, Jeremy. 1978. « Security and equality of property ». In *Property: Mainstream and critical positions*, édité par Crawford Brough MacPherson, 39-58. Toronto : Toronto University Press.
- BENVENISTE, Emile. 1947. « Le jeu comme structure ». *Deucalion*, n° 2 : 161-67.
- . 1974. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Gallimard.
- BERQUE, Augustin. 2008. « Trouver place humaine dans le cosmos ». *EchoGéo*, n° 5. <http://journals.openedition.org/echogeo/3093>. Consulté le 18 septembre 2018.
- BIEHL, João. 2005. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley : University of California Press.
- BIERSCHENK, Thomas. 2008. « The everyday functioning of an African Public Service: informalization, privatization and corruption in Benin's legal system ». *Journal of Legal Pluralism*, n° 5 : 101-39.
- BITEK, Okot p. 1966. *Song of Lawino: A Lament*. Nairobi : East African Publishing House.
- . 1970. *Song of Ocol*. Nairobi : East African Publishing House.
- BLEDSON, Caroline H. 2002. *Contingent Lives. Fertility, Time, and Aging in West Africa*. Chicago : University of Chicago Press.
- BLOMLEY, Nicholas. 2003. « Law, Property, and the Geography of Violence: The Frontier, the Survey, and the Grid ». *Annals of the Association of American Geographers* 93 (1) : 121-41.



- BOECK, Filip de, et Marie-Françoise PLISSART. 2004. *Kinshasa. Tales of the invisible city*. Louvain : Leuven University Press.
- BOEVER, Arne de. 2009. « Agamben and Marx: Sovereignty, Governmentality, Economy ». *Law and Critique* 20 (3) : 259.
- BONHOMME, Julien. 2017. « Les gens discursifs de la sorcellerie : des histoires intimes aux rumeurs publiques ». *Politique africaine*, n° 148 : 132-37.
- BONTE, Marie. 2017. « Beyrouth, états de fête. Géographie des loisirs nocturnes dans une ville post-conflit ». Thèse de Géographie - Université Grenoble Alpes.
- BORZAKIAN, Manouk. 2009. « Pour une approche géographique des jeux de plateau ». *Cybergeo : European Journal of Geography*. <http://journals.openedition.org/cybergeo/22466>. Consulté le 29 août 2018.
- BOURDIEU, Pierre. 1986. « L'illusion biographique ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 62 (1) : 69-72.
- BOURDIEU, Pierre, et Loïc WACQUANT. 2004. « Symbolic Violence ». In *Violence in War and Peace: An Anthology*, édité par Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois, 272-74. Malden : Blackwell.
- BOUSQUET, Anne. 2006. « L'eau et les pauvres à Nairobi : de l'apartheid hydrique à la fragmentation urbaine ». In *Nairobi contemporain. Les paradoxes d'une ville fragmentée.*, édité par Hélène Charton-Bigot et Deyssi Rodriguez-Torres. Paris-Nairobi : IFRA-Karthala.
- BOX, Cécile. 2014. « Le corps et ses vêtements. Une affaire de négociations entre normes et singularités ». Mémoire de Master, ENSATT.
- BOYD, Bill. 2013. « (Hardly) Anyone Listening? Writing Silent Geography ». *Coolabah*, n° 11 : 97-113.
- BRADSHAW, York. 1988. « Urban Growth and Elitism in Kenya: Public Policy Toward Employment and Housing. » *Journal of Urban Affairs* 10 (4) : 321-40.
- BRATTON, Michael, et Mwangi KIMENYI. 2008. « Voting in Kenya: Putting Ethnicity in Perspective ». *Economics Working Papers*. [http://digitalcommons.uconn.edu/econ\\_wpapers/200809](http://digitalcommons.uconn.edu/econ_wpapers/200809). Consulté le 3 mars 2018.
- BROWNING, Christopher. 2005 [1992]. *Des hommes ordinaires. Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*. Paris : Les Belles Lettres.
- BUIRE, Chloé. 2011. « À travers pratiques citadines et tactiques citoyennes, la production du droit à la ville au Cap (Afrique du Sud) ». Thèse de Géographie - Université Paris Ouest Nanterre.
- . 2012. « Les arts-de-faire du terrain ». *Annales de géographie*, n° 687-688 : 600-620.
- BUJRA, Janet M. 1975. « Women "Entrepreneurs" of Early Nairobi ». *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines* 9 (2) : 213-34.
- BUTZ, David, KAFUI Attoh, et Sheila HONES. 2011. « The Bus Hub ». *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 10 (2) : 278-92.

- BUUR, Lars. 2006. « Reordering Society: Vigilantism and Expressions of Sovereignty in Port Elizabeth's Townships ». *Development and Change* 37 (4) : 735-57.
- BUZAN, Barry, Ole WAEVER, et Jaap DE WILDE. 1997. *Security: a New Framework for Analysis*. Boulder : Lynne Rienner Publishers.
- CAHNMANN, Melisa. 2003. « The Craft, Practice, and Possibility of Poetry in Educational Research ». *Educational Researcher* 32 (3) : 29-36.
- CAILLOIS, Roger. 1946. « Le ludique et le sacré ». *Confluences*, n° 10 : 66-77.
- CALAS, Bernard. 2002. « La chorégraphie urbaine en Afrique orientale ». *Géographie et cultures*, n° 41 : 55-73.
- . 2008. « Des fraudes aux violences. Cartographie d'une régression politique ». *Politique africaine* 109 (1) : 135-49.
- CAMERON, Emilie. 2012. « New Geographies of Story and Storytelling ». *Progress in Human Geography* 36 (5) : 573-92.
- CERTEAU, Michel de. 1990. *L'invention du quotidien I. Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- . 1993. *La culture au pluriel*. Paris : Seuil.
- CHALEARD, Jean-Louis, et Alain DUBRESSON. 1989. « Un pied dedans, un pied dehors : à propos du rural et de l'urbain en Côte d'Ivoire ». In *Tropiques : lieux et liens : florilège offert à Paul Pelissier et Gilles Sautter*, édité par Benoît Antheaume, Jean-Yves Marchal, Anne-Marie Pillet-Schwartz, Roland Pourtier, et Jean-Pierre Raison, 277-90. Paris : ORSTOM.
- CHAMOISEAU, Patrick. 1992. *Texaco*. Paris : Gallimard.
- CHARTON-BIGOT, Hélène. 2006. « Introduction ». In *Nairobi contemporain. Les paradoxes d'une ville fragmentée.*, édité par Hélène Charton-Bigot et Deyssi Rodriguez-Torres. Paris-Nairobi : IFRA-Karthala.
- CHARTON-Bigot, Hélène, et Deyssi RODRIGUEZ-TORRES, éd. 2006. *Nairobi contemporain : les paradoxes d'une ville fragmentée*. Paris-Nairobi : IFRA-Karthala.
- CHIRPAZ, François. 1980. *Enjeux de la violence. Essai sur René Girard*. Paris : Cerf.
- CHIVALLON, Christine. 2008. « L'espace, le réel et l'imaginaire : a-t-on encore besoin de la géographie culturelle ? » *Annales de géographie* n° 660-661 (2) : 67-89.
- CHRISTENSEN, Maya. 2017. « The Underbelly of Global Security: Sierra Leonean ex-militias in Iraq ». In *Private Security in Africa. From the global assemblage to the everyday*, édité par Paul Higate et Mats Utas. Londres : Zed Books.
- CICERON. 1990. *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Paris : Les Belles Lettres.
- CLARK, David. 1979. « Unregulated housing, vested interests, and the development of community identity in Nairobi ». *African Urban Studies*, n° 3 : 33-46.
- CLASTRES, Pierre. 2016. *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris : L'Aube.

- CLAVAL, Paul. 2013. « Le rôle du terrain en géographie. Des épistémologies de la curiosité à celles du désir ». *Confins. Revue franco-brésilienne de géographie*, n° 17. <https://journals.openedition.org/confins/8373#tocto2n13>. Consulté le 9 septembre 2018.
- COCOLA, Jim. 2011. « Putting Pablo Neruda's Alturas de Macchu Picchu in its places ». In *Envisioning Landscapes, Making Worlds*, édité par Stephen Daniels, Dydia DeLyser, Nicholas Entrikin, et Doug Richardson, 143-54. Londres : Routledge.
- COLONA, Francesco, et Tessa DIPHOORN. 2017. « "Eyes, Ears, and Wheels": Policing Partnerships in Nairobi, Kenya ». *Conflict and Society* 3 (1) : 8-23.
- COMAROFF, Jean, et John COMAROFF. 2010. *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud postapartheid*. Paris : Les Prairies ordinaires.
- COOK, David, et David RUBADIRI, éd. 1996. *Poems from East Africa*. Nairobi : East African Educational Publishers.
- COOPER, Elizabeth, et David PRATTEN, éd. 2015. *Ethnographies of Uncertainty in Africa*. New York : Palgrave MacMillan.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. 1993. *Histoire des villes d'Afrique noire. Des origines à la colonisation*. Paris : Albin Michel.
- COVER, Robert M. 1995. « Violence and the word ». In *Narrative, violence, and the law: The essays of Robert Cover*, édité par Martha Minow, Michael Ryan, et Austin Sarat. Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- CRAMPTON, Jeremy. 2004. *The Political Mapping of Cyberspace*. Édimbourg : Edinburgh University Press.
- CRAPANZANO, Vincent. 1985. *Waiting: the Whites in South Africa*. New York : Vintage.
- CRESSWELL, Tim. 2008. « Place: encountering geography as philosophy ». *Geography* 93 (3) : 133-40.
- . 2009. « Place ». In *International Encyclopedia of Human Geography* 8, édité par Nigel Thrift et Rob Kitchin, 169-77. Oxford : Elsevier.
- . 2014. « Geographies of poetry/poetries of geography ». *Cultural geographies* 21 (1) : 141-46.
- DAFE, Florence. 2009. « No Business like Sum Business? The Political Economy of the Continued Existence of Slums ». LSE Working Papers Series. <https://www.files.ethz.ch/isn/136657/WP98.pdf>. Consulté le 5 juillet 2018.
- DAMASIO, Antonio. 1999. *The Feeling of What Happens*. Londres : Vintage.
- DAVIS, Mike. 1998. *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*. Paris : La Découverte.
- De LEEUW, Sarah. 2016. « Tender Grounds: Intimate Visceral Violence and British Columbia's Colonial Geographies ». *Political Geography*, n° 52 : 14-23.
- . 2017. « Writing as Righting: Truth and Reconciliation, Poetics, and New Geo-Graphing in Colonial Canada ». *The Canadian Geographer* 61 (3) : 306-18.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. 1995 [1916]. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.

- DEAR, Michael, et Steven FLUSTY. 1998. « Postmodern Urbanism ». *Annals of the Association of American Geographers* 88 (1) : 50-72.
- DEFLEM, Mathieu. 1994. « Law Enforcement in British Colonial Africa: A Comparative Analysis of Imperial Policing in Nyasaland, the Gold Coast, and Kenya ». *Police Studies* 17 (1) : 45-68.
- DELEUZE, Gilles. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- DELEUZE, Gilles, et Félix Guattari. 1975. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Minuit.
- DELYSER, Dydia, et Harriet HAWKINS. 2014. « Introduction: writing creatively - process, practice and products ». *Cultural geographies*, n° 21 : 131-34.
- DER DERIAN, James. 1993. « The Value of Security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard ». In *The Political Subject of Violence*, édité par David Campbell et Michael Dillon. Manchester : Manchester University Press.
- DERYCKE, Marc. 1994. « Le clivage du signe selon E. Benveniste ». *Langage et société* 70 (1) : 35-60.
- DESGROPPES, Amélie, et Sophie TAUPIN. 2011. « Kibera: The Biggest Slum in Africa? » *Les Cahiers de l'Afrique de l'Est*, n°44 : 23-34.
- DETIENNE, Marcel, et Jean-Pierre VERNANT. 1978. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris : Flammarion.
- DHILLON, Navtej, et Tarik YOUSEF, éd. 2009. *Generation in Waiting: The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East*. Washington : Brookings Institution Press.
- DI MEO, Guy. 2010. « Subjectivité, socialité, spatialité : le corps, cet impensé de la géographie ». *Annales de géographie*, n° 675 : 466-91.
- DIDIER, Emmanuel. 2011. « L'État néolibéral ment-il ? » *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, n° 57 : 66-81.
- DIPHOORN, Tessa. 2016. « "Surveillance of the Surveillers": Regulation of the Private Security Industry in South Africa and Kenya ». *African Studies Review* 59 (2) : 161-82.
- DORIER-APRILL, Elisabeth, et Philippe GERVAIS-LAMBONY, éd. 2007. *Vies citadines*. Paris : Belin.
- DUBIED, Annik. 2000. « Une définition du récit d'après Paul Ricœur. Préambule à une définition du récit médiatique ». *Communication. Information médias théories pratiques* 19 (2) : 45-66.
- DUFLO, Esther, Michael KREMER, et Jonathan ROBINSON. 2011. « Nudging Farmers to Use Fertilizer: Theory and Experimental Evidence from Kenya ». *American Economic Review* 101 (6) : 2350-90.
- DUPONT, Véronique, et Myriam HOUSSAY-HOLZSCHUCH. 2003. « Fragmentation et accès à la ville : une perspective comparative entre le Cap et Delhi ». In *Espaces arc-en-ciel : identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, édité par Philippe Gervais-Lambony, Frédéric Landy, et Sophie Oldfield, 271-304. Paris : Karthala.
- DURAS, Marguerite. 1993. *Écrire*. Folio. Paris : Gallimard.

- DURKHEIM, Émile. 1960 [1895]. « Le crime, phénomène normal ». In *Les règles de la méthode sociologique*, 65-72. Paris : Presses universitaires de France.
- ELIAS, Norbert. 1991 [1987]. *La société des individus*. Paris : Pocket.
- EPICTETE. 1984. *Manuel*. Paris : APREP.
- ERNST & YOUNG. 2017. « Attractiveness Program Africa ». [https://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/ey-attractiveness-program-africa-2017-connectivity-redefined/\\$FILE/ey-attractiveness-program-africa-2017-connectivity-redefined.pdf](https://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/ey-attractiveness-program-africa-2017-connectivity-redefined/$FILE/ey-attractiveness-program-africa-2017-connectivity-redefined.pdf). Consulté le 8 septembre 2018.
- ESHUN, Gabriel, et Clare MADGE. 2012. « “Now let me share this with you”: Exploring Poetry as a Method for Postcolonial Geography Research ». *Antipode* 44 (4) : 1395-1428.
- FAIST, Thomas. 2013. « The mobility turn: a new paradigm for the social sciences? » *Ethnic and Racial Studies* 36 (11): 1637-46.
- FARMER, Paul. 2004. « On Suffering and Structural Violence: A View from Below ». In *Violence in War and Peace: An Anthology*, édité par Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois, 281-90. Malden : Blackwell.
- FASSIN, Didier. 2011. *La force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*. Paris: Seuil.
- . 2014. « Pouvoir discrétionnaire et politiques sécuritaires ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 201-202 : 72-86.
- FAVALLI, Anne. 2008. « Non-formal education initiatives in Kianda village, Kibera : an overview ». Map Kibera Project. [http://mapkiberaproject.yolasite.com/resources/FAVALLI\\_MapKiberaProject.pdf](http://mapkiberaproject.yolasite.com/resources/FAVALLI_MapKiberaProject.pdf). Consulté le 10 février 2018.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- FLURI, Jennifer L. 2011. « Bodies, Bombs and Barricades: Geographies of Conflict and Civilian (in)Security ». *Transactions of the Institute of British Geographers* 36 (2) : 280-96.
- FORAN, Robert. 1962. *The Kenya Police, 1887-1960*. Londres : Robert Hall Limited.
- FOSTER, Hal. 1988. *Vision and Visuality*. Seattle : Bay Press.
- FOUCAULT, Michel. 1994 [1981]. « Les mailles du pouvoir ». In *Dits et Ecrits IV 1980-1988*, n° 297. Paris : Gallimard.
- . 2004. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : Seuil.
- FOURCHARD, Laurent. 2008. « A New Name for an Old Practice: Vigilantes in South-Western Nigeria ». *Africa: Journal of the International African Institute* 78 (1) : 16-40.
- . 2009. « From Night Guards to Ethnic Militia Groups. The Legacy of Vigilantism in South Western Nigerian Cities ». In *Sécurisation des quartiers et gouvernance locale*, édité par Claire Bénit-Gbaffou, Seyi Fabiyi, et Elisabeth Peyroux. Paris-Johannesbourg : IFAS-Karthala.

- . 2012. « Mobilisations contre le gangstérisme et production d'une communauté morale coercitive en Afrique du Sud ». *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, n° 15. <http://journals.openedition.org/ejts/4692>. Consulté le 5 février 2018.
- . 2015. « Conjuguer histoire et science politique. Analyse comparée de l'économie locale de protection. » Communication au séminaire général du LAM -11 décembre 2015.
- . 2018. « État de littérature. Le vigilantisme contemporain. Violence et légitimité d'une activité policière bon marché ». *Critique internationale*, n° 78 : 169-86.
- GARMANY, Jeff. 2014. « Space for the State? Police, Violence, and Urban Poverty in Brazil ». *Annals of the Association of American Geographers* 104 (6) : 1239-55.
- GEERTZ, Clifford. 1998. « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture ». *Enquêtes*, n° 6 : 73-105.
- GERVAIS-LAMBONY, Philippe. 2001. « La ségrégation dans la grande ville, un essai de définition ». In *Les très grandes villes dans le monde*, édité par Marie-Anne Gervais-Lambony, 33-38. Paris : Atlande.
- . 2003. *Territoires citadins: 4 villes africaines*. Paris : Belin.
- . 2012. « Nostalgies citadines en Afrique Sud. » *EspacesTemps.net*, mai. <https://www.espacestemp.net/articles/nostalgies-citadines-en-afrique-sud/>. Consulté le 25 mai 2018.
- GIBSON-GRAHAM, J.K. 2008. « Diverse Economies: Performative Practices for 'other Worlds' ». *Progress in Human Geography* 32 (5) : 613-32.
- GIRARD, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- GOFFMAN, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne I. La présentation de soi*. Paris : Minuit.
- GOOPTU, Nandini. 2013. « Servile Sentinels of the City: Private Security Guards, Organized Informality, and Labour in Interactive Services in Globalized India ». *International Review of Social History* 58 (1) : 9-38.
- GÖPFERT, Mirco. 2012. « Security in Niamey: an anthropological perspective on policing and an act of terrorism in Niger ». *The Journal of Modern African Studies* 50 (01) : 53-74.
- GRAEBER, David. 2012. « Dead zones of the imagination: On violence, bureaucracy, and interpretive labor: The Malinowski Memorial Lecture, 2006 ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2) : 105-28.
- GRAHAM, Stephen. 2001. *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*. Londres : Routledge.
- . 2010. *Cities Under Siege*. Londres : Verso.
- GREGORY, Derek. 2006a. « Introduction: Troubling Geographies ». In *David Harvey: A Critical Reader*, édité par Noel Castree et Derek Gregory, 1-25. Londres : Blackwell.
- . 2006b. « The Black Flag: Guantánamo Bay and the Space of Exception ». *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 88 (4) : 405-27.

- GROS, Frédéric. 2012. *Le Principe sécurité*. Paris: Gallimard.
- GUINARD, Pauline, et Bénédicte TRATNJEK. 2016. « Géographies, géographes et émotions. Retour sur une amnésie... passagère ? » *Carnets de géographes*, n° 9. <http://journals.openedition.org/cdg/605>. Consulté le 13 août 2018.
- HADOT, Pierre. 1997. *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle. La citadelle intérieure*. Paris : Fayard.
- HAKE, Andrew. 1977. *African metropolis: Nairobi's self-help city*. Londres : Chatto and Windus for Sussex University Press.
- HAMBURGER, Käte. 1986. *Approche des genres littéraires*. Paris : Seuil.
- HENDRIKS, Bob. 2010. « City-wide governance networks in Nairobi: towards contributions to political right, influence and service delivery for poor and middle-class citizens. » *Habitat International* 34 (1) : 59-76.
- HERBERT, Steve. 2005. « The Trapdoor of Community ». *ANNA Annals of the Association of American Geographers* 95 (4) : 850-65.
- HERITIER, Françoise. 1996. « Réflexions pour nourrir la réflexion ». In *De la violence I. Séminaire de Françoise Héritier*, édité par Françoise Héritier, 11-54. Paris : Odile Jacob.
- HERMAN, Judith Lewis. 1997. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*. New York : Basic Books.
- HIBOU, Béatrice. 1997. « Le "capital social" de l'Etat falsificateur, ou les ruses de l'intelligence économique ». In *La Criminalisation de l'Etat en Afrique*, édité par Jean-François Bayart, Stephen Ellis, et Béatrice Hibou, 105-58. Paris : Editions Complexe.
- . 1998. « Retrait ou redéploiement de l'Etat ? » *Critique internationale* 1 (1) : 151-68.
- HIGATE, Paul, et Mats UTAS, éd. 2017. *Private Security in Africa. From the Global Assemblage to the Everyday*. Londres : Zed Books.
- HILLS, Alice. 2008. « Kenya: A Selective Service ». In *Policing Developing Democracies*, édité par Mercedes S. Hilton et Tim Newburn, 237-59. Oxford : Routledge.
- HOBBS, Thomas. 1992. *Leviathan*. Paris : Sirey.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. 1975. « The sociology of feeling and emotion: selected possibilities ». *Sociological Inquiry* 45 (2-3) : 280-307.
- . 1979. « Emotion work, feeling rules and social structure ». *American Journal of Sociology*, n° 85 : 551-75.
- . 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley : University of California Press.
- HOERDER, Dirk, Elise Van NEDERVEEN MEERKERK, et Silke NEUNSINGER, éd. 2016. *Towards a Global History of Domestic and Caregiving workers*. Leiden : Brill.
- HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette. 2002. « Blowups and Other Unhappy Endings ». In *Global Woman: Nannies, Maids and Sexworkers in the New Economy*, édité par Barbara Ehrenreich et Arlie Russell Hochschild, 55-69. New-York : Henry Bolt.

- HOPPER, Keith. 2008. « A Sense of Place: W.B. Yeats and “The Lake Isle of Innisfree” ». *Geography*, n° 93 : 176-80.
- HOUSSAY-HOLZSCHUCH, Myriam, Olivier NINOT, et Emma THEBAULT. 2018. « Watch This Space! A Visual Essay on Vacant Land in Cape Town ». *Cybergeo : European Journal of Geography*. <http://journals.openedition.org/cybergeo/28974>. Consulté le 13 février 2018.
- HOUSSAY-HOLZSCHUCH, Myriam, et Annika TEPPPO. 2009. « A mall for all? Race and public space in post-apartheid Cape Town ». *Cultural geographies* 16 (3) : 351-79.
- HUBBARD, Phil. 2005. « Space/Place ». In *Cultural Geography. A Critical Dictionary of Key Concepts*, édité par David Akinson, Peter Jackson, David Sibley, et Neil Washbourne, 41-48. New York : Tauris.
- HUIZINGA, Johan. 1951. *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris : Gallimard.
- HUYSMANS, Jef. 2011. « What’s in an act? On security speech acts and little security nothings ». *Security Dialogue* 42 (4-5) : 371-83.
- HYNDMAN, Jennifer. 2007. « Feminist Geopolitics Revisited: Body Counts in Iraq ». *The Professional Geographer* 59 (1) : 35-46.
- IPSA. 2016. « World Internal Security and Policy Index ». International Police Science Association, Land O’Lakes.
- J. MADISE, Nyovani, Abdhahah K. ZIRABA, Joseph INUNGU, Samoel A. KHAMADI, Alex EZEH, Eliya M. ZULU, John KEBASO, Vincent OKOTH, et Matilu MWAU. 2012. « Are slum dwellers at heightened risk of HIV infection than other urban residents? Evidence from population-based HIV prevalence surveys in Kenya ». *Health & Place* 18 (5) : 1144-52.
- JACKSON, Peter. 1989. *Maps of Meaning*. Londres : Unwin Hyman.
- JAGLIN, Sylvie. 2001. « Villes disloquées? Ségrégations et fragmentation urbaine en Afrique australe ». *Annales de Géographie* 110 (619) : 243-65.
- JEFFREY, Craig. 2010. *Timepass: youth, class, and the politics of waiting in India*. Stanford : Stanford University Press.
- JENSEN, Steffen Bo. 2008. « Policing Nkomazi: crime, masculinity and generational conflicts ». In *Global Vigilantes*, édité par David Pratten et Atreyee Sen, 47-68. New York : Columbia University Press.
- JOBARD, Fabien. 2005. « Le nouveau mandat policier: Faire la police dans les zones dites de « non-droit » ». *Criminologie* 38 (2) : 103-21.
- JOBARD, Fabien, et Jacques DE MAILLARD. 2015. *Sociologie de la police. Politiques, organisations, réformes*. Paris : Armand Colin.
- JOHNSTON, Les. 1996. « What is Vigilantism? » *British Journal of Criminology* 36 (2) : 220-36.
- JOYEUX, Ludovic. 2003. « Quand l’espace domestique se fait enjeux identitaires. Le cas de familles immigrées d’origine algérienne résidant en HLM ». In *Espaces domestiques. Construire, Habiter, Représenter*, édité par Béatrice Collignon et Jean-François Staszak, 125-36. Paris : Bréal.
- KAFKA, Franz. 1954 [1909-1923]. *Journal*. Paris : Grasset.



- . 2011. *Lettres à Max Brod*. Traduit par Pierre Deshusses. Paris : Payot et Rivages.
- KAGEURA, Ryohei. 2012. « Walter Benjamin et la sécularisation ». Thèse de Géographie - Université de Strasbourg.
- KALANSKI, Kristine, et Javier AUYERO. 2015. « Introduction ». In *Violence at the Urban Margins*, édité par Javier Auyero, Philippe Bourgois, et Nancy Scheper-Hughes, 1-17. Oxford : Oxford University Press.
- KANYINGA, Karuti. 2006. « Governance, Institutions, and Inequality in Kenya. » In *Readings on Inequality in Kenya. Sectoral Dynamics and Perspectives*, édité par Society for International Development, 345-99. Nairobi : Society for International Development.
- KATZ, Cindi. 1996. « Towards Minor Theory ». *Environment and Planning D: Society and Space* 14 (4) : 487-99.
- KEDOGO, Joseph, Simone SANDHOLZ, et Johannes HAMHABER. 2010. « Good urban governance, actor's relations and paradigms: Lessons from Nairobi, Kenya and Recife, Brazil ». 46ème Congrès de l'ISOCARP.
- KELLING, Georges L., et James Q. Wilson. 1982. « Broken Windows: The Police and Neighborhood Safety ». *The Atlantic online*.  
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1982/03/broken-windows/304465/>.  
 Consulté le 7 octobre 2018.
- KENYA INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH AND ANALYSIS. 2004. « Security Risk and Private Sector Growth in Kenya: a survey report ». KIPPRA.
- KHOSRAVI, Shahram. 2017. *Precarious Lives. Waiting and Hope in Iran*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- KIBERA, Leonard. 1970. *Voices in the Dark*. Nairobi : East African Publishing House.
- KIHATO, Caroline Wanjiku. 2016. « "Go Back and Tell Them Who the Real Men Are!" Gendering Our Understanding of Kibera's Post-Election Violence ». *International Journal of Conflict and Violence* 9 (1) : 12-24.
- KILLAM, Douglas. 1984. *The Writing of East and Central Africa*. Londres : Heinemann.
- KINSELLA, John. 2004. *Peripheral Light: Selected and New Poems*. New York : W.W Norton.
- KIRINGAI, Jane. 2006. « Public Spending in Kenya: An Inequality Perspective ». In *Readings on Inequality in Kenya. Sectoral Dynamics and Perspectives*, édité par la "Society for International Development", 11-57. Nairobi : Society for International Development.
- KITCHIN, Rob, Justin GLEESON, et Martin DODGE. 2013. « Unfolding Mapping Practices: A New Epistemology for Cartography ». *Transactions of the Institute of British Geographers* 38 (3) : 480-96.
- KOBELINSKY, Carolina. 2007. « Le jugement quotidien des demandeurs d'asile. » Recueil Alexandries 8. <http://www.reseau-terra.eu/article559.html>. Consulté le 6 avril 2018.
- KOOLHAS, Rem. 1995. « Imagining Nothingness ». In *S,M,L,XL*, édité par Rem Koolhaas et Bruce Mau. New York : Monacelli Press.

- KOYRE, Alexandre. 1993. « La fonction politique du mensonge moderne ». *Rue Descartes* 8-9 : 1979-1992.
- KRAUSE, Keith, et Michael C. WILLIAMS, éd. 1997. *Critical Security Studies: concepts and cases*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- KRESSE, Kai. 2009. « Muslim politics in postcolonial Kenya: negotiating knowledge on the double periphery ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.S : 76-94.
- LAFARGUE, Jérôme, et Musambayi Katumanga. 2008. « Le Kenya dans la tourmente ». *Politique africaine*, n° 109: 107-21.
- LANNE, Jean-Baptiste. 2011. « Sortir de la rue. Reconstructions spatiales, reconquête de soi. Etude de cas des “maisons-relais” comme dispositif de « sortie de la rue pour les personnes ex-SDF à Lyon. » Mémoire de Master, ENS de Lyon.
- . 2012. « Fêter à Kibera. Pratiques festives et mécanismes de territorialisation ». Mémoire de Master, ENS de Lyon.
- . 2016. « Le Pacte mensonger, un acte d’informalité politique à Kibera, Kenya ». *L’Espace Politique*, n° 29. <http://journals.openedition.org/espacepolitique/3816>. Consulté le 7 octobre 2018.
- . 2017. « Portrait d’une ville par ceux qui la veillent. Les citadinités des gardiens de sécurité dans la grande métropole africaine (Nairobi, Kenya) ». *Géococonfluences*. <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/afrique-dynamiques-regionales/corpus-documentaire/nairobi-gardiens-securite>. Consulté le 7 octobre 2018.
- LECOUR GRANDMAISON, Romain. 2016. « « Vigilar y Limpiar ». Identification et auto-justice dans le Michoacán, Mexique ». *Politix*, n° 115 : 103-25.
- LEFEBVRE, Henri. 2000 [1974]. *La production de l’espace*. Paris : Anthropos.
- LESHEM, Noam. 2017. « Spaces of Abandonment: Genealogies, Lives and Critical Horizons ». *Environment and Planning D: Society and Space* 35 (4) : 620-36.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- LEVY, Jacques, et Michel LUSSAULT, éd. 2003. *Dictionnaire de la géographie et de l’espace des sociétés*. Paris : Belin.
- LOCKE, John. 1994. *Second Traité*. Paris : PUF.
- LONSDALE, John. 2006. « Etre citoyen dans le Kenya colonial ». In *Nairobi contemporain. Les paradoxes d’une ville fragmentée*, édité par Hélène Charton-Bigot et Rodriguez-Torres, 17-48. Paris-Nairobi : IFRA-Karthala.
- LORIMER, Hayden. 2003. « Telling Small Stories: Spaces of Knowledge and the Practice of Geography ». *Transactions of the Institute of British Geographers* 28 (2) : 197-217.
- LUSSAULT, Michel. 2013. « Trans-spatialités urbaines ». *Hermès, La Revue*, n° 63: 67-74.
- . 2014. « Luites des Places ». *EspacesTemps.net*, juillet. <https://www.espacestemp.net/articles/places-lutte-des/>. Consulté le 3 septembre 2018.

- MAC DOWELL, Linsa. 2009. *Working Bodies. Interactive Service Employment and Workplace Identities*. New York : Wiley Blackwell.
- MADGE, Clare. 2014. « On the Creative (Re)Turn to Geography: Poetry, Politics and Passion ». *Area* 46 (2) : 178-85.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1938. « Introduction ». In *Methods of Study of Culture Contact in Africa. Memorandum XV. International Institute of African Languages and Cultures.*, édité par un collectif. Londres : Oxford University Press.
- MANNONI, Octave. 1969. *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*. Paris : Le Seuil.
- MARC AURELE. 1964. *Pensées*. Paris : Les Belles Lettres.
- MARGARONI, Maria. 2005. « Care and Abandonment: A Response to Mika Ojakangas "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault" ». *Foucault Studies* 2 : 29-36.
- MARIE, Alain, éd. 1997. *L'Afrique des individus*. Paris : Karthala.
- MARKER, Chris. 1967. *Commentaires 2*. Paris : Seuil.
- MARRAS, Stefano. 2008. « Map Kibera Project ». [www.mapkiberaproject.org/](http://www.mapkiberaproject.org/). Consulté le 6 septembre 2017.
- MARROW, Jocelyn, et Tanya Marie LUHRMANN. 2012. « The zone of social abandonment in cultural geography: on the street in the United States, inside the family in India ». *Culture, Medicine and Psychiatry* 36 (3) : 493-513.
- MARSTON, Sallie, et Sarah DE LEEUW. 2013. « Creativity and Geography: Toward a Politicized Intervention ». *Geographical Review*, n° 103 : iii-xvi.
- MASQUELIER, Adeline. 2013. « Teatime: Boredom and the Temporalities of Young Men in Niger ». *Africa* 83 (3) : 470-91.
- MASSEY, Doreen. 1994. *Space, Place and Gender*. Oxford : Blackwell Publishers.
- . 2005. *For Space*. Londres : Sage.
- . 2007. *World City*. Cambridge : Polity.
- MASSIAH, Gustave, et Jean-François TRIBILLON. 1988. *Villes en développement*. Paris: La Découverte.
- . 2009. « Le modèle urbain colonial ». Communication à la Journée d'études de l'ADP « Un demi-siècle d'urbanisation en Afrique subsaharienne ».
- MASSUMI, Brian. 2005. « Fear (The Spectrum Said) ». *Positions* 13 (1) : 31-48.
- MAUPEU, Hervé. 2002. « Mungiki et les élections. Les mutations politiques d'un prophétisme kikuyu (Kenya). » *Politique africaine*, n° 87 : 117-37.
- . 2012. « Les jeunes et les élections au Kenya ». In *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*, édité par Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie Leblanc, 439-65. Paris : Karthala.
- . 2013. « La CPI, Dieu et les élections kényanes de 2013. De la pentecôtisation de la vie politique à une démocratie autoritaire ». *Afrique contemporaine* 247 (3) : 33-51.

- MBEMBE, Achille. 2001. *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- . 2003. « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola ». *Cahiers d'Etudes Africaines* 43 (172) : 791-826.
- . 2006. « Nécropolitique ». *Raisons politiques*, n° 21 : 29-60.
- MBUVI, Charles. 2015. « The development and growth of the kenyan Private Security Sector: its role and impact on safety and security ». Magister Technologiae, University of South Africa.
- MEAD, George H. 1925. « The Genesis of the Self and Social Control ». *International Journal of Ethics* 35 (3) : 251-77.
- . 2006. *L'esprit, le soi et la société*. Traduit par Daniel Cefaï. Paris : PUF.
- MEDARD, Claire. 2006. « Nairobi : acteurs et enjeux d'une planification détournée ». In *Nairobi contemporain. Les paradoxes d'une ville fragmentée.*, édité par Hélène Charton-Bigot et Deyssi Rodriguez-Torres. Paris-Nairobi : IFRA-Karthala.
- . 2008. « Les frontières de la violence au Kenya ». *EchoGéo*. <https://journals.openedition.org/echogeo/2335>. Consulté le 12 mars 2018.
- MEKDIAN, Sarah. 2016. « Les récits migratoires sont-ils encore possibles dans le domaine des refugee studies? Analyse critique et expérimentation de cartographies créatives ». *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 15 (1) : 150-86.
- MEMMI, Albert. 1968. *L'Homme dominé*. Paris : Gallimard.
- MEMOLI, Maurizio, Claudio JAMPAGLIA, Bruno CHIARAVALLOTTI, et Silvia ARU. 2017. « Sant'Elia. Fragments of an everyday space. » Webdocumentaire du Geotelling Group. <http://webdoc.unica.it/santelia/en/index.php>. Consulté le 23 mars 2014.
- MITCHELL, Don. 2003. *The Right to the City*. New York : Guilford Press.
- MKUTU, Kennedy, et Kizito SABALA. 2007. « Private Security Companies in Kenya and Dilemmas for Security ». *Journal of Contemporary African Studies* 25 (3) : 391-416.
- MOGIRE, Edward, et Kennedy Mkutu AGADE. 2011. « Counter-terrorism in Kenya ». *Journal of Contemporary African Studies* 29 (4) : 473-91.
- MOORE, Gerald, et Ulli BEIER. 1984. *Modern African Poetry*. Londres : Penguin Books.
- Mountz, Alison, et Jennifer HYNDMAN. 2006. « Feminist Approaches to the Global Intimate ». *Women's Studies Quarterly* 34 (1/2) : 446-63.
- MSJS. 2018. « Who is Next? A Participatory Action research Report Against the Normalization of Extrajudicial Executions in Mathare ». Mathare Social Justice Centre, Nairobi.
- MUGO, Githae. 1976. *The Long Illness of ex-Chief Kiti*. Kampala : East African Literature Bureau.
- MUHAMMAD, Khalil G. 2010. *The Condemnation of Blackness: Race, Crime, and the Making of Modern Urban America*. Boston : Harvard University Press.
- MULOKOZI, Mugyabuso, et Tigiti SENGO, éd. 1995. *History of Kiswahili Poetry*. Dar es Salaam : University of Dar es Salaam.

- MULONE, Massimiliano. 2012. « La marchandisation de la sécurité : facteur de responsabilisation des individus ou des entreprises ? » *Déviance et Société* 36 (3) : 325-38.
- MURRAY, Martin J. 2017. *The Urbanism of Exception*. Cambridge : Cambridge University Press.
- MWANGI, Meja. 1976. *Going Down River Road*. Nairobi : HM Books.
- NANCY, Jean-Luc. 1983. *L'impératif catégorique*. Paris : Flammarion.
- NAST, Heidi J., et Steve PILE, éd. 1998. *Places through the body*. New York : Routledge.
- NAVEZ-BOUCHANINE, Françoise. 1998. « Fragmentation spatiale et stratégies résidentielles ». In *La ville éclatée : quartiers et peuplements*, édité par Nicole Haumont et Jean-Pierre Lévy, 69-88. Paris : L'Harmattan.
- . 2001. « Des villes entre fragmentation spatiale et fragmentation sociale : une approche critique de la notion de fragmentation ». In *Vocabulaire de la ville*. Paris : Edition du Temps.
- . 2002. *La fragmentation en question : des villes entre fragmentation spatiale et fragmentation sociale ?* Paris : L'Harmattan.
- NCRC. 2012. « A Study of Organized Criminal Gangs in Kenya ». National Crime Research Center.
- NEOCLOUS, Mark. 2000. *The fabrication of social order: a critical theory of police power*. Londres : Pluto.
- NIXON, Rob. 2006. « Slow Violence, Gender, and the Environmentalism of the Poor ». *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies* 13 (2) : 14-37.
- . 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge : Harvard University Press.
- NOSSIK, Sandra. 2011. « Les récits de vie comme corpus sociolinguistique : une approche discursive et interactionnelle ». *Corpus*, n° 10 : 119-35.
- NOUCHER, Matthieu. 2013. « Introduction au dossier thématique “Cartographies Participatives” ». *L'Information géographique* 77 (4) : 6-9.
- NUTTALL, Sarah, et Achille MBEMBE. 2005. « A Blasé Attitude: A Response to Michael Watts ». *Public Culture* 17 (1) : 193-202.
- NYACHOTI Otiso, Wycliffe. 2015. « Community Policing and Vigilantism in Kisii: Towards Non-Violent And Inclusive Non-State Policing ». *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, n° 50 : 85-98.
- OLDFIELD, Sophie, et Saskia GREYLING. 2015. « Waiting for the State: A Politics of Housing in South Africa ». *Environment and Planning A: Economy and Space* 47 (5) : 1100-1112.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. 2008. *La rigueur du qualitatif: les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant.
- PAIN, Rachel. 2014. « Seismologies of emotion: fear and activism during domestic violence ». *Social & Cultural Geography* 15 (2) : 127-50.
- PAIN, Rachel, et Susan J. SMITH, éd. 2008. *Fear: critical geopolitics and everyday life*. Aldershot : Ashgate.

- PALSKY, Gilles. 2010. « Cartes participatives, cartes collaboratives : la cartographie comme maïeutique ». *Le Monde des cartes. Revue du comité français de cartographie*, n° 205 : 49-60.
- PESSIN, Alain, et Howard S. BECKER. 2006. « Dialogue sur les notions de Monde et de Champ ». *Sociologie de l'Art* 8 (1) : 163-80.
- PEZEU-MASSABUAU, Jacques. 1999. *Demeure Mémoire. Habitat : code, sagesse, libération*. Marseille : Eupalinos.
- PICKLES, John. 2004. *A history of spaces: cartographic reason, mapping and the geo-coded world*. Londres : Routledge.
- PINHO, Patricia de Santana. 2015. « The Dirty Body that Cleans: Representations of Domestic Workers in Brazilian Common Sense ». *Meridians* 13 (1) : 103-28.
- PINTO, Sarah. 2009. « Crises of Commitment: Ethics of Intimacy, Kin, and Confinement in Global Psychiatry ». *Medical Anthropology* 28 (1) : 1-10.
- POMMEROLLE, Marie-Emmanuelle, et Chloé JOSSE-DURAND. 2017. « Le roi est nu : crise électorale et anatomie du pouvoir au Kenya (2017) ». *Politique africaine*, n° 148 : 169-81.
- PRATT, Geraldine. 2005. « Abandoned Women and Spaces of the Exception ». *Antipode* 37 (5) : 1052-78.
- PRATTEN, David, et Atreyee SEN. 2007. « Introduction ». In *Global Vigilantes: Perspectives on Justice and Violence*, édité par David Pratten et Atreyee Sen. Londres : Hurst Publishers.
- PRESTHOLDT, Jeremy. 2011. « Kenya, the United States, and Counterterrorism ». *Africa Today* 57 (4) : 3-27.
- PRUVOST, Geneviève. 2010. « Récit de vie ». In *Les 100 mots de la sociologie*, édité par Serge Paugam, 38-39. Paris : PUF.
- PUWAR, Nirmal. 2004. *Space Invaders: Race, Gender and Bodies Out of Place*. Londres : Bloomsbury.
- RAWLING, Eleanor. 2010. « “The Severn was brown, and the Severn was blue” - A place for poetry in school geography? ». *Teaching Geography*, n° 35 : 93-95.
- REDDY, William. 2001. *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of the Emotions*. Cambridge : Cambridge University Press.
- REDON, Marie. 2012. « Gaguère (combat de coqs) et borlette (loterie). Quels enseignements sur Haïti ? ». *Géographie et cultures*, n° 82 : 97-120.
- RICARD, Alain. 2009. *Le kiswahili, une langue moderne*. Paris : Karthala.
- RICOEUR, Paul. 1983. *Temps et Récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil.
- . 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- . 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- ROBINSON, Jennifer. 2002. « Global and World Cities: A View from off the Map ». *International Journal of Urban and Regional Research* 26 (3) : 531-54.

- . 2004. « In the tracks of Comparative Urbanism: Difference, Urban Modernity and the Primitive ». *Urban Geography* 25 (8) : 709-23.
- . 2006. *Ordinary cities: between modernity and development*. Londres : Routledge.
- RODRIGUEZ-TORRES, Deyssi. 1992. « Le développement urbain à Nairobi hier et aujourd'hui : espaces et société des bidonvilles ». IFRA Working Papers.
- ROSE, Gillian. 2001. *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. Londres : Sage.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1964. « Fragments politiques. Du pacte social ». In *Oeuvres Complètes III*. Paris: Gallimard.
- ROY, Ananya. 2011. « Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism ». *International Journal of Urban and Regional Research* 35 (2) : 223-38.
- ROY, Donald Francis. 1959. « Banana Time: Job Satisfaction and Informal Interaction ». *Human Organization*, n° 18 : 158-68.
- ROY, Mathieu. 2013. « Mathias E. Mnyampala (1917-1969) : Poésie d'expression swahilie et construction nationale tanzanienne ». Thèse en Etudes Africaines - INALCO.
- RUTEERE, Mutuma. 2018. « Police in Kenya ». Présentation au colloque « Police Violence, State Transformation and Mobilisation », IFRA Nairobi.
- RUTEERE, Mutuma, Patrick MUTAHI, Becky MITCHELL, et Jeremy LIND. 2013. « Missing the Point: Violence Reduction and Policy Misadventures in Nairobi's Poor Neighborhoods ». Institute for Development Studies - CHRIPS.
- RUTEERE, Mutuma, et Marie-Emmanuelle POMMEROLLE. 2003. « Democratizing Security or Decentralizing Repression? The Ambiguities of Community Policing in Kenya ». *African Affairs* 102 (409) : 587-604.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1992. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley : University of California Press.
- . 1995. « The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology ». *Current Anthropology* 36 (3) : 409-40.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, et Philippe BOURGOIS. 2004. « Making sense of violence ». In *Violence in War and Peace: An Anthology*, édité par Nancy Schepher-Hugues et Philippe Bourgois, 1-18. Malden: Blackwell.
- SCHOUTEN, Peer. 2017. « Parapluies politiques: the everyday politics of private security in the Democratic Republic of Congo ». In *Private Security in Africa. From the Global Assemblage to the Everyday*, édité par Paul Higate et Mats Utas, 142-163. Londres: Zed Books.
- SCHWARTZ, Barry. 1974. « Waiting, Exchange, and Power: The Distribution of Time in Social Systems ». *American Journal of Sociology* 79 (4) : 841-70.
- . 1975. *Queuing and Waiting: Studies in the Social Organization of Access and Delay*. Chicago : University of Chicago Press.
- SCHWEIZER, Harold. 2008. *On Waiting*. Londres : Routledge.

- SECURITY RESEARCH AND INFORMATION CENTRE. 2014a. « A Study of Crime in Urban Slums in Kenya ». SRIC.
- . 2014b. « Nairobi Metropolitan Area. Annual Crime Observatory Report 2012-2013 ». SRIC.
- SEKERES, Diane Carver, et Madeleine GREGG. 2008. « The Stealth Approach: Geography and Poetry ». *Journal of Geography* 107 (1) : 3-11.
- SELMECZI, Anna. 2010. « “We are the people who don’t count.” Contesting biopolitical abandonment. » Communication à la conférence ISA du 17-20 février 2010, Nouvelles Orléans.
- SENEQUE. 2003. « De la Constance du Sage ». In *Dialogues IV*. Paris : Les Belles Lettres.
- SHAHGOLI, Maryam. 2007. « Pourquoi Samuel Beckett est-il passé de l’anglais au français et du roman au théâtre ? » *La revue de Teheran*, n° 16.  
<http://www.teheran.ir/spip.php?article331#nb2&gsc.tab=0>. Consulté le 15 avril 2018.
- SHAPLAND, Joanna, et Jon VAGG. 1988. *Policing by the Public*. Londres : Routledge.
- SHEARING, Clifford D., et Philip C. STENNING. 1981. « Modern Private Security: Its Growth and Implications ». *Crime and Justice* 3 : 193-245.
- SHELLEY, Percy. 2004. *Defence of Poetry and other Essays*. Whitefish : Kessinger Publishing.
- SHEWLY, Hosna J. 2013. « Abandoned spaces and bare life in the enclaves of the India–Bangladesh border ». *Political Geography* 32 (Supplement C) : 23-31.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. 2003. « Pour une littérature mineure : Un cas d’analyse pour une théorie des normes chez Deleuze ». Groupe d’études « La philosophie au sens large ». [https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/12-03-2003\\_Sibertin.pdf](https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/12-03-2003_Sibertin.pdf). Consulté le 17 avril 2018.
- SIMONE, Abdumaliq. 2011. « The Urbanity of Movement: Dynamic Frontiers in Contemporary Africa ». *Journal of Planning Education and Research* 31 (4) : 379-91.
- SMAÏL, Nédra Ben. 2014. « Mon corps m’appartient, il n’est l’honneur de personne ». *Figures de la psychanalyse*, n° 28 : 157-65.
- SOJA, Edward W. 2000. *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford : Blackwell Publishers.
- SONTAG, Susan. 1978. *La maladie comme métaphore*. Paris : Seuil.
- SPINOZA, Baruch. 2005 [1677]. *Traité politique*. Paris : PUF.
- SPRINGER, Simon. 2012. « Neoliberalising violence: of the exceptional and the exemplary in coalescing moments ». *Area* 44 (2) : 136-43.
- STAEHELI, Lynn A., et Eleonore KOFMAN. 2004. « Mapping Gender, Making Politics: Toward Feminist Political Geographies ». In *Mapping Women, Making Politics: Feminist Perspectives on Political Geography*, édité par Lynn A. Staeheli, Eleonore Kofman, et Linda J. Peak, 1-13. New York : Routledge.



- STAEHELI, Lynn A., et Don MITCHELL. 2008. *The People's Property? Power, Politics and the Public*. New York : Routledge.
- STANDING, Guy. 2011. *The Precariat. The new dangerous class*. Londres : Bloomsbury.
- STAPELE, Naomi van. 2016. « 'We are not Kenyans': extra-judicial killings, manhood and citizenship in Mathare, a Nairobi ghetto ». *Conflict, Security & Development* 16 (4) : 301-25.
- STASZAK, Jean-François. 2001. « L'espace domestique : pour une géographie de l'intérieur ». *Annales de géographie* 110 (620) : 339-63.
- STOCK, Mathis. 2006. « L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles. » *Revue électronique des sciences humaines et sociales*. <https://www.espacetemps.net/articles/hypothese-habiter-polytopique/>. Consulté le 5 septembre 2018.
- STRAUSS, Anselm Leonard. 1978. « A Social World Perspective ». In *Studies in Symbolic Interaction*, 119-28. Greenwich : JAI Press.
- STUDSROD, Ingunn. 2013. « Emotional labour and solving social work problems ». *Journal of Comparative Social Work* 8 (1) : 1-5.
- TADIE, Jérôme. 2006. *Les territoires de la violence à Jakarta*. Paris : Belin.
- TASSIN, Etienne. 1994. « Pouvoir, autorité et violence. La critique arendtienne de la domination ». In *Le pouvoir*, édité par Jean-Christophe Goddard et Bernard Mabilie. Paris : Vrin.
- TAUSSIG, Mick. 1989. « Terror as Usual: Walter Benjamin's Theory of History as a State of Siege ». *Social Text*, n° 23 : 3-20.
- THELOT, Jérôme. 1997. *La poésie précaire*. Paris : PUF.
- THIBON, Christian. 2013. « Les élections générales de 2013 au Kenya. Les bégaiements de l'histoire politique kényane ». *Afrique contemporaine* 247 (3) : 15-32.
- THIEME, Tatiana. 2016. « "The Ghetto will always be y living room": hustling and belonging in the Nairobi slums ». In *Rethinking Life at the Margins. The Assemblage of Contexts, Subjects, and Politics*, édité par Michele Lancione, 106-21. Londres : Routledge.
- THRIFT, Nigel. 2008. *Non-Representational Theory. Space, Politics, Affects*. Londres : Routledge.
- THROUP, David. 1992. « Crime, Politics and the Police in Colonial Kenya, 1939-63 ». In *Policing and Decolonisation: Politics, Nationalism and the Police, 1917-1965*, édité par David M. Anderson et David Killingray, 127-57. Manchester : Manchester University Press.
- TUAN, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- UN HABITAT. 2002. « Crime in Nairobi: results of a citywide victim survey ». UN Habitat Safer Cities Series.
- . 2010. « State of African Cities 2010. Governance, Inequalities and Urban Land Market ». UN Habitat.

- UN Habitat/GoK. 2005. « Kibera social and economic mapping: Household survey data ». UNH/GOK.
- VADE, Yves. 1996. « L'émergence du sujet lyrique à l'époque romantique ». In *Figures du sujet lyrique*, édité par Dominique Rabaté, 11-37. Paris : PUF.
- VAN GENNEP, Arnold. 1991 [1909]. *Les rites de passage. Etude systématique des rites*. Paris : A. et J. Picard.
- VARMA, Rashmi. 2012. *The postcolonial city and its subjects: London, Nairobi, Bombay*. New York : Routledge.
- VIDAL, Claudine. 1994. « La « solidarité africaine » : un mythe à revisiter. » *Cahiers d'Études africaines* 34 (136) : 687-91.
- VITTORI, Jodi, Kristin BREMER, et Pasquale VITTORI. 2009. « Islam in Tanzania and Kenya: Ally or Threat in the War on Terror? » *Studies in Conflict & Terrorism* 32 (12) : 1075-99.
- VOLVEY, Anne. 2014. « Le corps du chercheur et la question esthétique dans la science géographique ». *L'Information géographique* 78 (1) : 92-117.
- . 2017. « Sur le terrain de l'émotion : déconstruire la question émotionnelle en géographie pour reconstruire son horizon épistémologique ». *Carnets de géographes*, n° 9. <https://journals.openedition.org/cdg/541#ftn10>. Consulté le 2 octobre 2018.
- VUARIN, Robert. 1997. « Un siècle d'individu, de communauté et d'Etat ». In *L'Afrique des individus*, édité par Alain Marie, 19-52. Paris : Karthala.
- WA THIONG'O, Ngugi. 1977. *Petals of Blood*. Londres : Heinemann.
- . 1987. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Harare : Zimbabwe Publishing House.
- WAIGURU, Francis, Jacob KAMENJU, et Mwachofi SINGO. 2004. « Private Security in Kenya ». Security Research and Information Centre.
- WANJIRU, Melissa Wangui, et Kosuke MATSUBARA. 2017. « Slum Toponymy in Nairobi, Kenya ». *Urban and Regional Planning Review* 4 : 21-44.
- WARNIER, Jean-Pierre. 2017. « Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie ». *Politique africaine*, n° 146 : 125-41.
- WHARTON, Amy S. 2009. « The Sociology of Emotional Labour ». *Annual Review of Sociology* 35 (2) : 147-65.
- WHITE, Luise. 2000. *Speaking with vampires: rumor and history in Colonial Africa*. Berkeley : University of California Press.
- WHYTE, Susan REYNOLDS, et Godfrey Etyang SIU. 2015. « Contingency: Interpersonal and Historical Dependencies in HIV Care ». In *Ethnographies of Uncertainty in Africa*, édité par Elizabeth Cooper et David Pratten, 19-35. New York : Palgrave MacMillan.
- WOOD, Denis, et John FELS. 2008. *The Natures of Maps*. Chicago : University of Chicago Press.
- ZULU, Eliya M., Donatien BEGUY, Alex C. EZEH, Philippe BOCQUIER, Nyovani J. MADISE, John CLELAND, et Jane FALKINGHAM. 2011. « Overview of migration, poverty and health

dynamics in Nairobi City's slum settlements ». *Journal of Urban Health : Bulletin of the New York Academy of Medicine* 88 (Suppl 2) : 185-99.

# Liste des figures

---

Figure 1 : Détail de l'actuel quartier de Kilimani.....	28
Figure 2 : Détail des quartiers centraux indo-pakistanaïis .....	28
Figure 3 : Détail des lotissements années 1950.....	28
Figure 4 : Vue de la skyline de Nairobi.....	34
Figure 5 : Vue du centre-ville de Nairobi.....	35
Figure 6 : Un compound dans le quartier aisé de Kileleshwa .....	38
Figure 7 : Mur électrifié entourant une propriété, quartier de Kileleshwa .....	38
Figure 8 : Un cloisonnement sécuritaire, Kibera.....	39
Figure 9 : Le terrain vague de D.C. Ground à la porte de Kibera .....	40
Figure 10 : Stèle du 7th August Memorial Park.....	60
Figure 11 : Le carrefour Bomblast .....	60
Figure 12 : Un garage incendié dans le quartier d'Olympic, Kibera .....	64
Figure 13 : Les représentations de la criminalité à Nairobi.....	71
Figure 14: Capture d'écran du site Voice of Kibera.org .....	74
Figure 15 : Un tweet d'une compagnie de sécurité privée.....	75
Figure 16 : Un <i>community police kiosk</i> à Makina .....	85
Figure 17 : Le <i>compound</i> résidentiel Viraj, à Kilimani.....	157
Figure 18 : Sous les fleurs, les barbelés .....	158
Figure 19 : Un <i>compound</i> -type à Kileleshwa. ....	158
Figure 20 : “ <i>Shape your body</i> ”, “ <i>Educate yourself</i> ” .....	159
Figure 21: Devant la porte d'un <i>court</i> à Buruburu .....	169
Figure 22 : La rocade Outer Ring road, à Buruburu.....	169
Figure 23 : Une rue à Umoja .....	169
Figure 24 : Le paysage de Kibera.....	180
Figure 25: Une ruelle <i>shoro shoro</i> dans le village de Kianda. ....	186

Figure 26 : Des jeunes dans le <i>shoro</i> de Makina.....	187
Figure 27 : La base du Labour Youthgroup, D.C. Ground.....	187
Figure 28 : Trois membres du Power Women Group .....	189
Figure 29 : Les Facettes du Miroir .....	191
Figure 30 : La planque des Talibans.....	203
Figure 31 : Michael Jomo en train d'écrire "A Poem about my Work Place".....	239
Figure 32 : A Poem about my Work Place, Planche I.....	262
Figure 33 : A Poem about my Work Place, Planche II .....	262
Figure 34 : Le moment de préparation du poème avec le PWG .....	272
Figure 35 : Mary et Rose-Mary travaillent sur le poème de Mary.....	272
Figure 36 : Maria rédige son poème.....	273
Figure 37 : Elizabeth en train d'écrire la seconde version de son poème.....	277
Figure 38 : "My Last years : Happiness, Shame, Strength and Fun Moments" .....	277
Figure 39 : Paul, <i>security guard</i> , posant sur le seuil de sa guérite .....	284
Figure 40 : Un membre du <i>youthgroup</i> Mezuka prenant la pose .....	287
Figure 41 : L'avant-bras marqué de Félix Fellow.....	288
Figure 42 : Félix Fellow me présentant son crâne.....	289
Figure 43 : L'intérieur de la base du Caribbean Youthgroup .....	300
Figure 44 : Séance de jeu de dames.....	301
Figure 45: L'échiquier du salut comme jeu de contrôle social. ....	307
Figure 46 : Une nuit avec Vincent et Douglas à Kileleshwa.....	316
Figure 47 : File d'attente pour le matatu à Kileleshwa Bypass .....	320
Figure 48 : Budget mensuel type d'un askari à Nairobi .....	327
Figure 49 : Fac-similé du poème d'Ali "She is a gold, She is a diamond" .....	338
Figure 50 : Prélèvement du droit de passage à Kibera .....	350
Figure 51 : La comptabilité discrète des <i>youthgroups</i> .....	350
Figure 52 : Vue du bâtiment Human Needs Project.....	352
Figure 53 : Le logo du club de football des Gogo Boyz .....	357
Figure 54 : Un Gogo Boyz, Mashimoni .....	357
Figure 55 : Un <i>mkokotoni</i> Donald Trump (Gogo Boyz). JBL, février 2017 .....	357
Figure 56 : Joseph en train de réparer des chaussures, devant le <i>court</i> .....	362
	542

Figure 57 : Lavage de voiture au sein du court .....	362
Figure 58 : Autoportrait de quelques membres des 12 Disciples .....	376
Figure 59 : La présence-absence formalisée par la pensée magique.....	384
Figure 60 : La Team Westie (Westlands) lors de #Police is my brother.....	431
Figure 61 : La harangue de l'OCS devant les enfants.....	432
Figure 62 : La collecte d'ordures à Kihumbuini Ground.....	433
Figure 63 : La Team Westie pose avec sa banderole en compagnie des policiers .....	433
Figure 64 : Kiosque des Karanja Parking en 2012 .....	437
Figure 65 : Kiosque en 2016, prise de vue inverse.....	437
Figure 66 : Fac-similé planche préparatoire Power Women Group 1 .....	513
Figure 67 : Fac-similé planche préparatoire Power Women Group 2.....	514
Figure 68 : Fac-similé planche préparatoire Power Women Group 3.....	515

## Liste des cartes

---

Carte 1 : Nairobi selon le Plan for a Settler Capital (1927).....	27
Carte 2 : Carte générale de Nairobi County .....	34
Carte 3 : Les inégalités d'accès à l'eau à Nairobi.....	47
Carte 4 : À Nairobi, des inégalités d'accès à l'emploi et à l'éducation. ....	49
Carte 5 : Le quartier résidentiel de Buruburu, à Eastlands.....	168
Carte 6 : Le bidonville de Kibera .....	178
Carte 7 : Les foyers vivant sous le seuil de pauvreté à Kibera.....	181
Carte 8 : Les <i>youthgroups</i> enquêtés à Kibera.....	208
Carte 9 : Les agressions des askaris. Quartiers ouest .....	459
Carte 10 : Les agressions des askaris. Environs de Buruburu.....	460

## Liste des tableaux

---

Tableau 1 : Les principales attaques terroristes au Kenya .....	56
Tableau 2 : Les types d'entreprises de sécurité privée au Kenya.....	80
Tableau 3 : Les entretiens menés dans les quartiers ouest et à Buruburu. ....	198
Tableau 4 : Liste des <i>youthgroups</i> enquêtés à Kibera. ....	209



# Liste des encadrés et des carnets de terrain

---

## *Liste des encadrés*

Encadré 1 : Map Kibera Project. Un projet de cartographie participative à Kibera.....	74
Encadré 2 : Histoire des <i>Private Security Companies</i> au Kenya.....	165
Encadré 3 : Géographie et poésie : panorama d'un champ encore confidentiel.....	239

## *Listes des carnets de terrain*

Carnet de terrain 1 : La coupure sur la peau. Janvier 2015 .....	52
Carnet de terrain 2 : “It will take time for me to trust a man”. Février 2015 .....	62
Carnet de terrain 3 : Vitres brisées au Globe round about. Mai 2016.....	67
Carnet de terrain 4 : Micro-trottoir dans le quartier de Makina, Kibera. Février 2015.....	103
Carnet de terrain 5 : Le quartier d'Umoja. Mars 2016 et mars 2017 .....	110
Carnet de terrain 6 : Chief Amani et ses "30 %". Février 2015 .....	119
Carnet de terrain 7 : Faire face à la contradiction des consignes. Mars 2016 .....	138
Carnet de terrain 8 : La vie de <i>compound</i> à Viraj Villa, Kilimani. Février 2015.....	194
Carnet de terrain 9 : Photographier les Talibans. Avril-mai 2015 .....	204
Carnet de terrain 10 : Une séance de « veille » auprès des Power Women. Mars 2016 ...	215
Carnet de terrain 11 : Un soirée chez Simon's. Février 2016 .....	305
Carnet de terrain 12 : “ <i>She is a gold, she is a diamond</i> ”. Février 2016 .....	339
Carnet de terrain 13 : “ <i>How I became Mr. President</i> ”. Février 2015.....	376
Carnet de terrain 14 : Les photographies des disparus. Mai 2015.....	378
Carnet de terrain 15:Être mère à distance. Mai 2016 .....	386
Carnet de terrain 16 : Un sort qui rappelle à ses obligations. Février 2016 .....	387
Carnet de terrain 17 : “ <i>We actually got a little problem with Paul</i> ”. Mars-Avril 2016 ....	450

# Table des matières

---

<b>REMERCIEMENTS</b> .....	1
<b>SOMMAIRE</b> .....	3
<b>INTRODUCTION GENERALE</b> .....	5
<b>I. La place des veilleurs dans la ville, un objet de recherche oblique</b> .....	7
<b>II. Nairobi, un terrain à la croisée des imaginaires</b> .....	15
<b>III. Le plan de la thèse</b> .....	19
<b>CHAPITRE I. NAIROBI, OU LES COUPURES PASSENT AU MILIEU DES VIES</b> .....	23
<b>I. Fragments de ville ou fragments de vie ?</b> .....	24
A. Trois récits de la précarité citadine .....	25
1. « Déguerpir » ou laisser-faire : les ambiguïtés de la planification coloniale et postcoloniale. ....	25
2. <i>Le straddler et la prostituée</i> . Un récit du lien social en danger. ....	29
3. Une ville qui suce le sang ? La citoyenneté comme mise à épreuve de l'intelligible. ...	30
B. Enquête entre les fragments : où passe la coupure ? .....	32
1. Les quatre dimensions de la fragmentation .....	36
a) <i>La fragmentation spatiale</i> .....	36
b) <i>La fragmentation politique</i> .....	41
c) <i>La fragmentation sociale</i> .....	44
d) <i>Ségrégation ou fragmentation économique ?</i> .....	48
2. Les vies citadines, des « espaces » de la coupure ? .....	51

<b>II.</b>	<b>Un entrée dans la ville inquiète.....</b>	<b>54</b>
A.	Le paysage confus de la violence à Nairobi .....	55
1.	Violence terroriste, violence politique, violence quotidienne: jeux d'entrecroisements traumatiques.....	55
a)	<i>Le paysage quotidien de la terreur. Une expérience précoce de la violence terroriste .....</i>	55
b)	<i>Les violences postélectorales de 2007-2008 : un traumatisme de proximité ? .....</i>	61
c)	<i>La violence urbaine quotidienne. ....</i>	64
2.	Mesurer, cartographier. La violence à sa place.....	68
a)	<i>Mesurer la criminalité.....</i>	68
b)	<i>Cartographier la violence, « un petit rien sécuritaire » ? .....</i>	72
B.	Les acteurs quotidiens de la sécurité.....	76
1.	La police kenyane : les structures changent, les pratiques restent ? .....	76
2.	Le marché des entreprises privées de sécurité .....	78
3.	Policer par le public ? .....	81
a)	<i>La réinvention des pratiques citoyennes de “policing” .....</i>	81
b)	<i>Main molle de l'État, main forte des citoyens .....</i>	84
C.	Un paysage de la fermeture.....	87
1.	Trop près ou trop loin de l'autre ? Les contradictions du désir communautaire .....	88
2.	<i>Compounds, malls, courts, villages. Les formes spatiales de la communauté .....</i>	89
	<b>Conclusion du chapitre .....</b>	<b>93</b>
	<b>CHAPITRE II. SECURISER LA VILLE OU LA PRODUCTION DE L'ABANDON.....</b>	<b>95</b>
<b>I.</b>	<b>Sécuriser, est-ce séparer ? Les dessous de la métaphore sécuritaire .....</b>	<b>97</b>
A.	Se couper du monde ? La sécurité à l'épreuve des Sages.....	99
1.	La sérénité antique ( <i>ataraxia</i> ) : le Sujet contre le Fracas du monde. ....	100

2. Un état singulier... construit collectivement ? .....	102
B. Refouler la violence. L'invention du sanctuaire-sauvage .....	106
1. Territoires civilisés, espaces sauvages : projeter la violence à l'extérieur... ..	106
2. ... et l'obscurcir à l'intérieur.....	110
C. Et il se pourrait bien que certains meurent... La sécurité foucauldienne au service de la norme	112
1. Les dispositifs de sécurité, ou comment infiltrer les phénomènes.....	113
2. Différencier, abandonner : les deux mécanismes de la métaphore foucauldienne .....	116
D. Politiques de l'intime .....	120
E. De la sécurité à l'abandon : un glissement.....	125
<b>II. Logiques et figures de l'abandon.....</b>	<b>127</b>
A. L'abandon comme double sécuritaire.....	129
1. Puissance de « ne pas » .....	129
2. De la suspension à la forme-de-vie : l'abandon.....	132
B. Les veilleurs de Nairobi : à la recherche des figures urbaines de l'abandon.....	138
1. Penser l'abandon au quotidien .....	138
2. Vivre en tant que « veilleur » : quatre paradoxes .....	141
<b>Conclusion du chapitre .....</b>	<b>144</b>
<b>CHAPITRE III. DES MONDES EN MIROIR .....</b>	<b>147</b>
<b>I. Kilimani/Kileleshwa, Buruburu, Kibera : à la croisée des mondes .....</b>	<b>148</b>
A. Des mondes en miroir ? .....	148
1. Un détour par Kinshasa.....	148
2. Mes terrains comme des « mondes » .....	150
3. Le miroir, ou comment regarder « à côté ».....	152

B. Au service du standing : les veilleurs aux portes des résidences de Kilimani et Kileleshwa.	
155	
1. La vie de compound. Le « double monde » des ensembles résidentiels fermés des quartiers ouest de Nairobi.	155
2. Les <i>security guards</i> des Private Security Companies (PSC).	161
C. À Buruburu, les veilleurs entre deux mondes	166
1. Le quartier de Buruburu, à Eastlands : un monde à plusieurs enveloppes	166
2. Les <i>watchmen</i> de Buru : des gardiens par mimétisme ?	172
D. À Kibera, le monde du <i>shoro</i> et le monde du <i>jiko</i>	175
1. Le bidonville de Kibera : un espace saturé de discours	176
2. “ <i>The Chief’s good boys</i> ”. Les youthgroups de Kibera et le monde shoro shoro	183
3. Les femmes du Power Women Group	188
<b>II. Du mimétisme comme méthode</b>	192
A. Choisir son camp	193
1. Le « petit Blanc qui parle aux gardiens »	193
2. L’ « attente » comme « art-de-faire du terrain » (Buire 2012)	197
B. Creuser... mais pas trop	201
1. Une photo et un fiasco	202
2. La superficialité comme relation de confiance	204
a) <i>Être gangster comme être sorcier</i>	205
b) <i>Ni trop sceptique, ni trop crédule</i>	207
C. “ <i>I wake up, I come here, I come back home, I cook, I go to bed</i> ” : « enregistrer » le quotidien du Power Women Group	212
<b>Conclusion du chapitre</b>	216

<b>CHAPITRE IV. UNE PAROLE « MINEURE » ? PISTES POUR UNE METHODOLOGIE DE CREATION POETIQUE AUPRES DES VEILLEURS.....</b>	<b>217</b>
<b>I. “Time doesn’t move when I’m alone.” Les insuffisances du récit de vie.....</b>	<b>218</b>
A. Le problème du « Je ».....	218
B. Le problème du Temps .....	221
<b>II. La poésie comme « expression mineure » ? .....</b>	<b>227</b>
A. Ce que la poésie n’est pas .....	228
1. Écrire de la poésie en situation postcoloniale .....	228
2. Désacraliser la poésie... et resacraliser le poème .....	233
a) <i>Désacraliser la poésie : les petites bizarreries</i> .....	233
b) <i>Resacraliser le moment</i> .....	239
c) <i>...et faire « œuvre »</i> .....	240
B. Un engagement « mineur » ? .....	245
1. Des Kafka au Kenya ? Quelques pistes pour une théorie du « mineur ».....	246
2. Pour une poésie « mineure » en sciences sociales .....	248
a) <i>L’attention aux choses infimes du quotidien</i> .....	248
b) <i>Une langue trois fois impossible</i> .....	250
<b>III. Poèmes-liste, poèmes-place, poèmes-pommade. Un panorama des écritures poétiques des veilleurs .....</b>	<b>254</b>
A. Les poèmes-liste .....	254
B. Les poèmes-place.....	257
C. Les poèmes-pommade .....	263
D. Vers un autre monde : un atelier de création poétique avec les femmes du PWG .....	269
<b>Conclusion du chapitre .....</b>	<b>278</b>

<b>CHAPITRE V. ÊTRE VEILLEUR AU QUOTIDIEN</b> .....	279
<b>I. Apprendre le métier</b> .....	280
A. Incarner les valeurs du collectif.....	280
1. Être la vitrine de l'entreprise.....	281
2. Marqué par le gang .....	286
B. Intervenir, ou l'art d'apprendre la bonne distance .....	290
1. Neutraliser ses émotions ? .....	290
2. " <i>We are over-qualified for love</i> ". Chez les youthgroups, un savoir-faire émotionnel ?. .....	294
<b>II. Jouer et déjouer le quotidien</b> .....	297
A. Tenir son poste.....	298
1. Tenir son poste pour les youthgroups : jeu, parole, évènement.....	298
a) Être dans le "game" .....	299
b) Parler.....	303
c) La parole comme jeu : le salut .....	305
d) Créer l'évènement ? .....	309
2. En miroir : la disponibilité quotidienne des askaris.....	313
B. " <i>Mostly desperation comes with distance.</i> " Les trajets quotidiens des askaris .....	319
1. Rêver dans l'intervalle ? .....	320
2. Marcher en groupe... mais pas avec n'importe qui.....	322
C. Jouer avec son budget .....	325
1. Économiser sur les petits plaisirs.....	325
2. Les difficultés d'une économie collective de l'urgence. ....	329
D. De l'absent au trop-présent : l'investissement de l'espace domestique.....	332
1. Aménager l'absence.....	332
	552

2. Ou se ménager une présence ? .....	335
<b>Conclusion du chapitre</b> .....	340
<b>CHAPITRE VI. VAINCRE LA « BÊTE FORMIDABLE DE LA MONOTONIE ». LOGIQUES DE L'ATTENTE ET CONSTRUCTION DE LA PLACE.</b> .....	343
<b>I. Ce qui dans les limbes se tisse</b> .....	344
A. L'attente comme phénomène productif .....	344
B. En attendant, le développement d'une poly-activité opportuniste ? .....	348
1. Trois formes productives de l'attente .....	348
a) <i>Des gribouillis sur un papier de chewing-gum</i> .....	349
b) <i>Band of Brothers : les 12 Disciples</i> .....	351
c) <i>Bienvenue à Gogo Land</i> .....	353
d) <i>Stratégie de lieu, stratégie de niche, stratégie de marque</i> .....	358
2. La poly-activité des askaris .....	361
a) <i>Un exemple de poly-activité individuelle</i> .....	361
b) <i>Se faire passer pour un autre</i> .....	364
C. Du lien filé au lien imaginé : la production des imaginaires de l'attente .....	366
1. Cosmogonies du gangster .....	367
a) <i>Se faire un nom</i> .....	370
b) <i>Figier par l'image</i> .....	376
2. Les imaginaires de l'attente des askaris. De l'imaginaire du dédoublement à l'interprétation par la pensée magique .....	378
a) <i>De l'imaginaire du dédoublement</i> .....	378
b) <i>...à l'interprétation magique</i> .....	382
<b>II. Tisser une place complexe</b> .....	390
A. Déplier la place .....	391



B. La place des veilleurs ou « l’art de devenir oiseleur » .....	396
1. La fabrique d’une présence complexe. ....	397
2. Parler aux vivants, aux absents et aux disparus, ou « l’art de devenir oiseleur » .....	401
<b>Conclusion du chapitre</b> .....	405
<b>CHAPITRE VII. SIGNES DE LA VIOLENCE</b> .....	407
<b>I.        La violence comme signe</b> .....	409
A. La violence à la croisée des conceptions .....	410
B. Réduire le champ : la violence comme signe.....	414
<b>II.        Violences dramaturgiques, violences non dramaturgiques</b> .....	419
A. Un public, des acteurs, une scène, des marqueurs : les ressorts de la violence dramaturgique .....	420
1. L’importance du public.....	421
2. Bons bourreaux et bonnes victimes. Les acteurs de la violence dramaturgique.....	425
3. La scène de la violence. ....	428
4. Marqueurs de la violence. ....	436
B. “ <i>I did something wrong to my God?</i> ” Les violences non dramaturgiques .....	445
1. Une violence diffuse .....	446
2. Une violence oblique .....	451
3. Dramaturgies discordantes.....	456
a) <i>Violences entre deux mondes</i> .....	457
b) <i>Agresseurs et agressés</i> .....	462
<b>Conclusion. « Faire une place à la violence »</b> .....	467
<b>CONCLUSION GENERALE</b> .....	471
<b>Une approche singulière</b> .....	472

<b>L’abandon, l’attente, la place complexe : un triptyque pour penser la condition des veilleurs</b> .....	473
<b>Ouvertures. Vers la ville des miroitements ?</b> .....	476
<b>ANNEXES</b> .....	481
<i>Annexe 1 : Liste des sigles</i> .....	482
<i>Annexe 2 : Brève chronologie de l’histoire politique post- coloniale du Kenya</i> .....	485
<i>Annexe 3 : Guide d’entretiens formels</i> .....	490
<i>Annexe 4 : Tableau des entretiens menés</i> .....	495
<i>Annexe 5 : Résumé du contenu des séances de focus group auprès des femmes du Power Women Group en 2015 et 2016</i> .....	505
<i>Annexe 6 Fac-similés de quelques planches préparatoires réalisées lors d’un atelier avec le Power Women Group</i> .....	513
<i>Annexe 7 : Copie verbatim d’une prise de notes d’un security guard lors de son stage de formation (extraits)</i> .....	516
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	519
<b>LISTE DES FIGURES</b> .....	541
<b>LISTE DES CARTES</b> .....	544
<b>LISTE DES TABLEAUX</b> .....	545
<b>LISTE DES ENCADRES ET DES CARNETS DE TERRAIN</b> .....	546
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	547

Cette thèse porte sur la place dans la ville des acteurs quotidiens de la sécurité à Nairobi, au Kenya. Ces acteurs, appelés génériquement « les veilleurs » afin de signifier du même coup leur tâche professionnelle (surveiller la ville) et leur condition incertaine (« être en veille », vivre dans une forme de suspense), sont entrevus au prisme de deux groupes particuliers : les gardiens de sécurité privée aux portes des résidences de la ville planifiée et les jeunes recrues des *youthgroups* dans les quartiers de bidonvilles. Privilégiant une approche par les individus et le quotidien, je m'inscris dans le champ renouvelé de la sécurité, sensible depuis une dizaine d'années aux effets « micro » produits par les dispositifs sécuritaires, notamment sur les subjectivités particulières, les affects, les corps et les pratiques routinières. La capitale kenyane présente un double caractère me permettant de mettre en lumière l'acuité de la condition des veilleurs dans la ville : une fragmentation urbaine iconique, voire « cliché » en termes d'imaginaire et une atmosphère générale d'inquiétude, relative au contexte traumatique des violences politiques récentes et à l'émergence de la menace terroriste. Cette recherche s'appuie sur une méthode qualitative de type ethnographique, combinée à l'expérimentation d'une méthodologie de création poétique, afin de lever l'inhibition de la parole. Elle appréhende la condition des veilleurs à trois niveaux de lecture : la condition politique d'individus maintenus dans un registre d'ambiguïté vis-à-vis des communautés qu'ils protègent, la vie quotidienne dérivant de cette condition, enfin le sens que ces individus s'efforcent d'en extraire. Ces trois niveaux me permettent de développer une approche spatiale des concepts d'*abandon*, désignant cette puissance sécuritaire ambiguë qui assigne les veilleurs dans un « ni dedans, ni dehors » (sur la ligne de démarcation entre le Familier et l'Étranger) ; de *vies en attente*, pour souligner le poids de l'incertitude au sein de leur quotidien ; enfin de *place complexe* afin de signifier la puissance des imaginaires spatiaux et temporels par lesquels les veilleurs s'approprient leur condition.

Mots-clés : Sécurité, gardiens, Nairobi, quotidien, méthodes créatives, poésie, abandon, attente, place, ville.

This PhD thesis aims at analysing the place within the city of everyday security actors in Nairobi, Kenya. I call them “*veilleurs*” (sentinels of the city), playing on the double meaning of the word in French : referring both to their professional activity (watching over the city) and their feeling of living a passive life (watching all day long can be considered as a non-action). The study focuses on two groups in particular : private security guards at the gate of residential compounds in the planned city, and youthgroups members in slum areas. Adopting an individual and everyday-centred approach, this work fits in with the recent renewal of security studies. For the last ten years, those have been advocating a closer attention to “micro” effects produced by security assemblages, especially on subjectivities, affects, bodies, and everyday routines. The city of Nairobi displays a double feature that sheds new light on the sensitive question of the *veilleurs*. First, its urban fragmentation appears as particularly iconic in terms of imaginaries. Second, Nairobi can be qualified as an “anxious city” in light of the recent political violence (2007-2008) and the emerging terrorist threat. This study is based on both an ethnographic approach and a creative methodology using poetry as a way to free the speech of my interlocutors. It seeks to analyse the place of the *veilleurs* through three layered readings: their ambiguous political condition (being “on the line” between familiarity and otherness: neither inside nor outside the community they are supposed to watch over), the uncertain everyday life resulting from this condition, and the diverse imaginaries they produce to make sense of it. These three layers allow me to develop both a spatial and social reading of the key concepts of *abandonment*, *lives on hold*, and *complex place* to better understand this particular category of urban workers.

Key-words: Security, security guards, Nairobi, everyday life, creative methodologies, poetry, abandonment, waiting, place, city.