

## *L'Afrique postmoderne : postcolonie ou néocolonie ?*

Par

**Anatole Fogou, Ph.D**

Université de Maroua

(Ecole Normale Supérieure)

Dans son ouvrage intitulé *De la postcolonie*<sup>1</sup>, Achille Mbembe suggère, pour rendre compte de l'Afrique postmoderne, le concept de postcolonie. Il s'agit en fait de la science des mœurs grâce à quoi l'être humain en dérégulation prend conscience de sa finitude du fait de l'affrontement permanent avec les formes les plus variées et les plus violentes de la mort. Partant de l'idée qu'il existe pour chaque temps et pour chaque époque, un esprit particulier qui fait son propre, son esprit, et renvoie à l'ensemble des pratiques, des actions, « *des arts de faire* » qui caractérisent ou traduit l'imaginaire des sociétés concernées, cet auteur estime que ce qui caractérise la condition postcoloniale, c'est le dérisoire, le pittoresque, le grotesque, l'obsène et le vulgaire ; il pose ceci comme « *l'identité propre d'une trajectoire historique donnée : celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation... Mais plus que cela, la postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, ... de manières propre de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, un art spécifique de la démesure...* »<sup>2</sup> Par cet aspect, la postcolonie apparaît donc comme le symptôme de tous les ratés d'une société hétérogène. Ce concept ainsi entendu est-il pertinent pour comprendre les sociétés africaines ? N'y a-t-il pas lieu

---

<sup>1</sup> A. Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 139-140.

de comprendre les phénomènes décrits comme des dérives favorisées par un contexte social caractérisé par l'érosion de toute forme de contrôle ? L'objectif de ce papier est de montrer que recourir au paradigme postcolonial ainsi compris pour expliquer l'esprit de l'époque africaine dite postmoderne ne rend pas fidèlement compte de l'histoire telle qu'elle s'est écrite au moment des indépendances et telle qu'elle continue de s'écrire sous nos yeux. En effet, au moment où la situation dans certaines régions d'Afrique est encore dominée par la tyrannie du besoin, le dogmatisme des puissances du mal et de l'ignorance, l'on se demandera s'il est pertinent de parler d'une « Afrique postmoderne » ou de la « postmodernité en Afrique » (I). À la suite de certains auteurs, nous verrons que la théorie postmoderne s'est déclinée en Afrique par l'opérationnalisation du concept de postcolonie pour décrire le continent comme une pluralité chaotique et banale caractérisée par la violence gratuite, le grotesque et le vulvaire (II). Mais à l'analyse, il apparaîtra que cette lecture de la réalité africaine qui à première vue semble relayer les postions du néolibéralisme et se décliner comme un avatar du postmodernisme (III), n'est en fait que l'expression d'une double critique : celle des représentations mentales qui nourrissent les manières de faire en vigueur dans les sociétés africaines après les (pseudo)indépendances, et celle de la situation sociopolitique paradoxale, ambiguë et ambivalente l'Afrique d'après la colonisation (IV).

## **I- Peut-on parler d'une postmodernité africaine ?**

L'idée de postmodernité qui fleurit au Etats-Unis dans les années 80<sup>3</sup> qualifie un monde qui renonce aux idéaux progressistes liés à l'esprit des Lumières, le triomphe de la Raison et des effets

---

<sup>3</sup> Mais il faut en réalité dire que l'accord n'est pas établi sur la naissance du mot postmoderne. J-P Brodeur fait remarquer que les premières occurrences de l'adjectif postmoderne apparaissaient dès 1870 dans l'œuvre écrite du peintre anglais John Watkins Chapman. Néanmoins, certains auteurs fixent la naissance du terme à 1917, avec l'œuvre de Rudolf Pannwitz, intitulée *La crise de la culture européenne*. D'autres encore proposent de fixer la première apparition du mot « postmoderne » en 1934, dans l'œuvre de Frédéric de Oniz, théoricien de la littérature. Celui-ci voulait ainsi désigner la poésie espagnole et sud-américaine produite de 1905 à 1914, poésie qu'il estimait être en réaction contre les excès du modernisme. Voir Brodeur, J-P., « La postmodernité et la criminologie », in *Criminologie, Michel Foucault et la (post)modernité*, vol. 26, no 1, Presses de l'Université de Montréal, 1993, pp 73-121.

bénéfiques de la science pour le bien-être de l'humanité. Pour ses théoriciens, l'homme ne doit plus compter sur la Vérité, le Progrès ou sur les révolutions pour atteindre la liberté et le bonheur. Dans cette perspective, Jean François Lyotard<sup>4</sup>, estime que l'homme postmoderne doit vivre sans ces « métarécits » qui ne sont plus que des mythes mobilisateurs, et s'accommoder de l'idée des différences culturelles qui sont désormais incapables de fonder un idéal de civilisation unique, puisqu'il n'y a pas d'arbitre suprême pour trancher du bien et du mal<sup>5</sup>.

En effet, la modernité qui apparaît avec le siècle des Lumières consacre le triomphe de la raison et de l'autonomie individuelle. Dans tous les domaines, l'esprit de liberté domine. L'accent est mis sur les lumières naturelles de la raison qui guident les hommes et leur apportent liberté, majorité, autonomie. L'objectif de cette modernité était de libérer l'homme en minimisant son altérité et en mettant fin à la dépossession de soi du sujet. C'est ainsi que Kant écrit :

« Qu'est ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui (...) *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières »<sup>6</sup>

Fidèle à cette devise, l'esprit humain refuse désormais de se fier aux vérités révélées, et s'oblige à trouver en lui-même les ressources de son entendement et de son action, de même qu'il remet en cause les fondements de l'autorité et la légitimité de l'Etat monarchique :

« Chaque être humain normalement constitué est doté de raison, c'est-à-dire qu'il est capable de juger par lui-même de ce qui est bon et de

---

<sup>4</sup> J-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, ed. de Minuit, Paris, 1979.

<sup>5</sup> Il importe d'établir une distinction entre les mots postmodernisme, postmodernité et postmoderne : le premier renvoie à une esthétique, c'est-à-dire à une certaine conception du beau qui est appliquée dans les arts visuels et particulièrement à l'architecture et à la peinture. À ce courant, on peut également rattacher une certaine pratique de la critique littéraire, ou plus exactement une théorie de la littérature. Le second désigne une époque de l'histoire de l'Occident. En effet, le mot « postmodernité » réfère à cette époque, dont les limites sont déterminées de façon variable selon les auteurs, à une période historique qui fait suite à la modernité. Le mot postmoderne quant à lui qualifie un courant de pensée théorique, surtout issu de la philosophie, qui propose une interprétation de certains aspects de la conjoncture historique dans laquelle nous nous trouvons. Mais il peut aussi désigner l'interprétation de la conjoncture historique proposée par ce courant. De la sorte on parlera de la pensée postmoderne ou de la condition postmoderne.

<sup>6</sup> Kant, *Qu'est ce que les Lumières ?* in *Philosophie de l'histoire*, Aubier, p. 83.

ce qui est mauvais. Par expérience, il peut distinguer ce qui lui fait plaisir et ce qui le fait souffrir. Il peut ainsi déterminer quel est son intérêt et identifier les meilleurs moyens de l'atteindre. Chaque individu peut par conséquent agir pour améliorer sa situation et trouver le bonheur. Son destin ne dépend pas de la fatalité ou d'une force surnaturelle quelconque. Son sort lui appartient. Il peut le fixer et l'améliorer lui-même par la connaissance et l'action. L'individu est ainsi libre par nature. »<sup>7</sup>

Peut-on dire que l'Afrique ait réalisé cet idéal de libération et de modernité ? Peut-on dire que l'Africain est « sorti de sa minorité », qu'il est responsable de son destin et qu'il ait réalisé le projet de bonheur attaché à l'idéal de modernité ? Trouve-t-il en lui-même les ressources de son action ? Connaît-il le progrès qui devait éloigner le continent de la misère et surmonter les souffrances et les maladies ? L'un des aspects de la modernité avait une connotation progressiste et positive, et renvoyait au progrès technologiques et scientifiques dont les avancées devaient permettre de construire de manière progressive et linéaire une société où l'homme connaîtrait le bonheur absolu. Il s'agissait d'inscrire dans les faits le vœu cartésien d'une maîtrise et d'une domestication de la nature, conçue comme un facteur limitant l'épanouissement de l'homme, qui devait déboucher sur un progrès de la techno-science se traduisant par une cascade d'innovations. Dans ce sens, on peut bien s'apercevoir que des millions d'hommes en Afrique comme dans d'autres régions du monde, attendent encore de jouir de cette modernité là avant de passer à la « postmodernité ».

De plus, le moderne dans son sens historiographique, signifie l'époque qui suit le Moyen Age, de sorte qu'être moderne signifiait être anti médiéval, dans la mesure où cette période renvoyait à l'étroitesse d'esprit, au dogmatisme et surtout aux contraintes d'une autorité répressive. La modernité dans ce contexte signifie la victoire de la liberté humaine sur les puissances du mal et de l'ignorance, le triomphe de l'humanité non sur la nature, mais sur elle-même ou sur les abus et les privilèges d'une partie de l'humanité : comme le dit Immanuel Wallerstein,

« cette modernité là (...), c'était plutôt une modernité de libération, la revendication d'une démocratie substantielle (le règne du peuple par opposition à celui de l'aristocratie, ou régime des seuls meilleurs), d'un accomplissement humain, et, oui, même d'une certaine modernisation.

---

<sup>7</sup> D. Mornière, *L'indépendance. Essai*, Quebec/Amérique éditeur, Montréal, 1992, p. 21.

Cette modernité de libération n'était en rien une modernité éphémère, mais se devait d'être éternelle. Une fois atteinte, c'était une modernité dont on ne pouvait rien céder. »<sup>8</sup>

Peut-on dire que l'Afrique est sortie de son « époque médiévale », qu'elle a accompli sa révolution pour l'instauration de cette démocratie substantielle ? Au moment où l'on assiste à quelque chose comme un procès de « reféodalisation » ou de « monarchisation » des sociétés africaines qui se traduit concrètement par la transmission du pouvoir de père en fils, peut-on affirmer que le continent a accompli sa libération politique ? En réalité, il est permis d'en douter ; et ce doute nous autorise à remettre en cause légitimité de l'appellation « Afrique postmoderne ». Il semble en effet que l'Afrique ait encore sa modernité à réaliser avant de songer à entrer dans une hypothétique postmodernité. Et pour le faire, il faut comme le dit Wallerstein, développer une utopistique, c'est-à-dire conceptualiser au niveau de l'imaginaire, un nouvel ordre social à mettre en place après l'expérience de la colonisation. Dans cette perspective, l'expression postmodernité africaine pourrait renvoyer simplement à la manière dont certains intellectuels africains au rang desquels Achille Mbembe, tentent de saisir la réalité africaine postindépendance et l'expriment dans leurs écrits.

## **II-L'Afrique postcoloniale d'A. Mbembe : une pluralité chaotique et banale**

Pour décrire l'Afrique postmoderne, Mbembe opérationnalise le concept de postcolonie. Celle-ci est pour lui la situation de l'Afrique contemporaine,

« l'identité propre d'une trajectoire historique donnée : celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation... Mais plus que cela, la postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propre de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet de ses identités. »<sup>9</sup>

En fait cet auteur emprunte à l'école historique allemande et particulièrement à Hegel, l'idée « d'esprit du temps ». Il postule qu'il existe pour chaque temps et pour chaque époque, un esprit particulier

---

<sup>8</sup> I. Wallerstein, « La fin de quelle modernité ? », *La république des lettres*, 1996.

<sup>9</sup> A. Mbembe, *op. cit.*, p. 139-140.

qui fait le propre de cette époque ou de ce temps. Cet esprit est donc l'ensemble des pratiques, des actions, « des arts de faire » qui caractérise ou traduit l'imaginaire des sociétés concernées par ce temps et cette époque. Celle-ci ne renvoie pas dans ce contexte à une simple catégorie du temps, mais à des relations et des configurations d'évènements qui sont « diffus » et « polycéphales, » c'est-à-dire qui renferment des durées multiples, faites de discontinuités, de renversements, d'inerties, d'oscillations<sup>10</sup>. A partir de là, il se demande ce qui fait de l'époque africaine actuelle sa marque distinctive et justifie ses excentricités, ses prolixités, sa stupeur et son hilarité. Mbembe va donc voir dans le potentat postcolonial, autrement dit le pouvoir d'Etat en postcolonie, l'expression matérielle de cet esprit du temps africain. Par son action, celui-ci fabrique un monde de significations qui conditionne toutes les autres données de sens, et l'inscrit dans les faits et dans la réalité en l'inculquant dans la conscience des citoyens et dans l'imaginaire de l'époque.

Ce faisant, le pouvoir d'Etat en postcolonie s'institue sur le mode d'un fétiche qui aspire à la sacralisation, ce qui veut dire que ses productions ne sont pas seulement des objets de représentation, mais sont investis d'un surplus de sens indiscutable et dont personne ne peut se démarquer. Ainsi, le sujet (si sujet il ya) de l'Afrique postcoloniale de situe à l'intersection entre « les rituels quotidiens de ratification du fétiche »<sup>11</sup> auquel il est contraint, et le déploiement d'une pragmatique du jeu qui fait de lui un *homo ludens*. Cette particularité lui permet de se produire sous de multiples facettes ou identités elles-mêmes mobiles car en effet,

« la postcolonie est faites d'une pluralité d'espaces publics, chacun doté d'une logique propre qui n'empêche pas que, sur des sites spécifiques, ils s'enchevêtrent et *obligent le postcolonisé à zigzaguer, à marchander. Le postcolonisé dispose par ailleurs d'une formidable capacité à mobiliser non pas une identité, mais plusieurs, toutes fluides, et qu'il faut, à ce titre, négocier constamment.* »<sup>12</sup>

C'est un pouvoir qui se caractérise aussi par la vulgarité, la banalité et la violence. Mais différente de la violence coloniale, la postcolonie cristallise un régime de violence distinct qui se construit autour de la discipline des corps, et de l'utilisation d'institutions et d'appareils. Il s'agit en fait d'un pouvoir banal, au sens où ce mot

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 33-34

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>12</sup> *Idem*, nous soulignons.

désigne ce qui se produit sans surprise, marqué du sceau de la routine, des formalités bureaucratiques. Mais il s'agit aussi de « cet élément d'obscénité, de vulgarité et de grotesque »<sup>13</sup> qui caractérise tout pouvoir de domination. La condition postcoloniale est donc celle où domine la figure de l'excès, et de l'abus, mais qui pose le grotesque et l'obscène en tant que « modes de fabrication, de déconstruction ou de ratification de régimes particuliers de la violence et de la domination »<sup>14</sup>.

Ceci se traduit dans la manière dont ce qu'il appelle « les gens du commun » travestissent les sens usuels des mots pour leur donner des significations autres et créer ainsi un vocabulaire équivoque par rapport au discours officiel.<sup>15</sup> Celui-ci met l'accent sur les « orifices », « les odeurs », « les organes génitaux », « les protubérances » qui témoignent du caractère « luxurieux » du commandement en postcolonie, qui s'exprime par les fêtes et les réjouissances, mais qui parle la langue de la bouche, du pénis et du ventre pour dire un aspect du monde, un rapport au temps, au jeu, au plaisir et à la mort. Ce discours renvoie en dernière analyse à un discours sur « le monde et sur la richesse, sa capture, sa reproduction et sa dissipation ; une façon de s'auto-interpréter, de négocier avec le monde et avec les forces qui le meuvent. »<sup>16</sup> Cette obscénité, en tant qu'elle ne renvoie pas à une catégorie morale, constitue au fond, une des modalités d'exercice du pouvoir en postcolonie, en même temps qu'elle est un lieu de sa ratification ou de sa déconstruction par le subalterne.

Mais la caractéristique la plus grossière du pouvoir, ou pour mieux le dire, l'un de ses lieux d'expression privilégié est le corps, qui mange et boit, qui jouit des ripailles et des beuveries des banquets quotidiens, dont l'embonpoint, l'obésité et le « flot des excréments » qui sont la contre partie, témoignent de l'appartenance ou de la possession d'une position de pouvoir. Ils traduisent aussi l'immodération de l'appétit et l'immense plaisir qu'il éprouve à se plonger dans l'ordure. Le corps est aussi celui des sujets qui dansent et se trémoussent au soleil dans l'attente du passage ou de l'arrivée d'un

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>15</sup> Voir pp. 144-145. Ainsi par exemple dit-il, les togolais « chantaient en sous-main, la brusque érection du gros et intordable phallus présidentiel, son maintien dans cet état ou son contact avec « l'eau vaginale ». La clé puissante d'Eyadéma a pénétré dans la serrure. Peuples, applaudissez ! »

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 147.

chef d'Etat étranger, ou encore lors du retour du potentat d'un périple à l'étranger. Ainsi, pour Mbembe, commander en postcolonie, « c'est par-dessus tout, fatiguer les corps des sujets, les déforcer, non pas tant dans le but d'en faire croître l'utilité que dans celui d'en extraire le maximum de servilité. Commander, c'est, en outre, éprouver publiquement un certain contentement à bien manger et à bien boire ; et comme l'affirme S. Labou Tansi, passer le plus clair de son temps « à pisser le gras et la rouille dans les fesses des fillettes » »<sup>17</sup>

Loin de n'être que cette prise sur les corps, le pouvoir en postcolonie se caractérise aussi par une « intime tyrannie » qui met ensemble ceux qui commandent et ceux qui sont commandés, « de la même manière que l'obscénité est l'autre face de la munificence et la vulgarité la condition même du pouvoir d'Etat. »<sup>18</sup> En fait, la situation postcoloniale est faite d'ambivalence dans la mesure où le corps qui chante, danse, encombre les artères, applaudit, est le même qui par la suite sape les sens officiels, proteste, se montre déloyal ou dramatisé sa subordination. Il y a donc dans cette condition comme « *une situation de convivialité et d'enveloppement, mais aussi d'impouvoir* »<sup>19</sup>

Cette ambivalence se montre selon notre auteur, dans les cérémonies de passation de service ou de décoration des agents de l'Etat, dont l'organisation fait bien voir que le désir de magnificence et de brillance n'est pas seulement l'apanage des gouvernants, mais qu'il est aussi présent dans la plèbe qui éprouve l'envie d'être honorée, de briller et de festoyer. De sorte que Mbembe conclut que « l'obscénité du pouvoir se nourrit aussi, en partie, du désir de majesté de la plèbe. Et parce que la postcolonie se caractérise d'abord par la disette, la question du « manger » et du « pourboire » y est une modalité par excellence du politique »<sup>20</sup>

De cette ambivalence résulte un travail de production de la vulgarité qui est en fait une opération de nature cynique, qui débouche soit sur la production des fables, soit sur une organisation et une utilisation du vocabulaire placées sous le signe de l'extravagance, de la vanité et de l'excès, dont le rôle est de masquer la niaiserie par la noblesse et la dignité. Ces fables sont aussi des stratégies de capture

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 179. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 183.



de l'imaginaire pour grossir ce qui est petit, défigurer les choses familières et les gestes les plus futiles par « une stylistique de la démesure et de la disproportion »<sup>21</sup> Tout ceci fait que l'Afrique apparaît comme une entité dont le propre est d'avoir partie liée avec la brutalité absolue, l'emportement sexuel et la mort, « comme une immense caverne ténébreuse où viendraient se brouiller tous les repères et toutes les distinctions, et se dévoileraient les failles d'une histoire humaine tragique et malheureuse ; pêle-mêle de demi-création et d'inachèvement, étranges signes, mouvement convulsif, bref, abîme illimité au creux duquel tout ce qui se fait se fait sous la forme du fracas, de la béance et du chaos primordial »<sup>22</sup>

Du point de vue de Mbembe, l'Afrique contemporaine serait donc dans une « grande nuit », ressemblant à « un bloc sans vie », marquée par des « restaurations autoritaires », des « niveaux élevés de violences sociales », par une « économie d'extraction » qui fait la part belle à la prédation<sup>23</sup>.

### **III- La théorie postcoloniale africaine comme relais du néolibéralisme et du postmodernisme**

Ce tableau sombre, cette manière d'expliquer l'esprit de l'époque africaine contemporaine, rend-elle fidèlement compte de l'histoire telle qu'elle s'est écrite pendant la période des indépendances et telle qu'elle continue de s'écrire sous nos yeux ? Renvoie-t-il à la réalité des choses et des événements tels qu'on peut les observer ? Il faut dire que l'un des défauts majeurs du discours de Mbembe est non seulement le refus de l'histoire, mais aussi de minimiser la portée des indépendances de façade qui furent attribuées à certains Etats africains, et de stigmatiser à l'excès le rôle des acteurs locaux dans les crises qui secouent les Etats africains, ce qui lui fait perdre de vue la dimension de dépendance néocoloniale dans laquelle se trouvent encore nombres d'Etats africains.

Il faut en effet se souvenir qu'en Afrique noire francophone, cette quête d'indépendance a été structurée par le débat opposant les tenants du « gradualisme » ou de l'union avec la France, avec les radicaux qui exigeaient l'indépendance totale et immédiate. Pour ces

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>23</sup> A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La découverte, Paris, 2010.

derniers, il s'agissait d'opérer non un simple transfert du pouvoir, mais une rupture qualitative avec le régime colonial sous toutes ses formes.

Rassemblés sous la bannière du RDA, les gradualistes souhaitaient obtenir du colonisateur des réformes partielles et de proche en proche, l'indépendance. Comme le dit Bénot, « le RDA (...) ne se fixe pas pour objectif l'indépendance (...) mais la réalisation de réformes « émancipatrices » dans le cadre de l'Union française. »<sup>24</sup> Pour ces derniers, l'indépendance ne devait pas être une véritable libération, mais une simple modification des rapports Afrique métropole. Les leaders de ce courant convoquèrent « l'impératif d'interdépendance des peuples auquel nulle puissance ne peut échapper » pour souhaiter voir se réaliser avec le colon une simple « communauté nouvelle, humaine, égalitaire et fraternelle »<sup>25</sup>. Cette interdépendance que l'on substitua cyniquement au droit des peuples à disposer d'eux même ne pouvait que consacrer l'inégalité entre colons et colonisés, et faire le lit du néocolonialisme.

C'est malheureusement au tenants de ce courant que sera transféré le pouvoir dans les années soixante, de sorte que le contenu réel des indépendances, ce sera la « vassalité »<sup>26</sup>, dans la mesure où « les nouveaux Etats [étaient] nominalement indépendants mais toujours dépendants en fait. » En effet, « la plupart des dirigeants africains ont préféré proclamer d'avance la nécessité imprescriptible du maintien des liens avec la métropole, autrement dit se sont refusés à dissocier indépendance et Union. »<sup>27</sup>

Ces rapports de vassalité sont bien perceptibles dans les discours des présidents africains au moment des indépendances. Ch. R. Dimi cite le cas de Ahmadou Ahidjo qui, à l'occasion de l'accession du Cameroun à l'indépendance, affirme que le Cameroun est une création de la France à qui il entend rester soumis : « Nous devons (...) à la puissance tutrice, la France, de nous avoir aidé à construire une nation en dehors de la haine et de la force ». Aussi prend-il la résolution ferme de rester dans le sillage de la France

---

<sup>24</sup> Y. Bénot, *Idéologies des indépendances africaines*, F. Maspero, Paris, 1969, p. 61

<sup>25</sup> Houphouët Boigny, cité par Bénot, *op. cit.*, p. 69.

<sup>26</sup> Y. Bénot, *Ibid.*, p. 74.

<sup>27</sup> *Idem.*

« (...) dont l'amitié nous reconforte chaque jour [sera le guide naturel] de nos premiers pas »<sup>28</sup>

C'est dans ces conditions que des accords secrets et inégaux « de coopération et de défense » seront signés avec chacun des Etats nouvellement « indépendants ». L'objet de ces accords secrets, ce ne fut non pas de mettre fin au rapport colonial, mais simplement de le contractualiser et de le sous-traiter. Certaines clauses de ces accords portaient en effet sur le droit de propriété sur le sol, le sous sol et l'espace aérien des anciennes colonies. Ce qui permet à l'ancienne puissance coloniale de continuer d'exercer une influence souvent négative dans les affaires des pays anciennement colonisés. Dans *Le néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*<sup>29</sup>, Kwame Nkrumah montre justement que l'essence du néocolonialisme, c'est que l'Etat qui y est soumis est en théorie indépendant et présente tous les caractères de la souveraineté internationale. Mais dans la réalité, ses systèmes économique et politique sont dirigés de l'extérieur.

Ce que Mbembe oublie, c'est que par ce mécanisme de transmission du pouvoir, la colonisation a érodé complètement les systèmes de contrôle qui existaient dans la société traditionnelle, et qui permettait de sanctionner un chef qui s'éloignait des règles de fonctionnement susceptibles d'assurer la pérennité et l'harmonie du groupe et de ses intérêts. Après la fin formelle de la colonisation, le colon n'avait plus dès lors en face de lui qu'un exécutant docile, à lui dévoué et travaillant souvent contre son peuple. En l'absence de systèmes de contrôle, les intérêts personnels ne pouvaient que primer, et les gouvernants ne pouvaient que mettre sur pied un contexte politique et social qui n'accorde pas assez d'importance au contrôle du bien public et à l'équilibre entre l'institutionnel et l'individuel, et qui de fait, favorise la violence gratuite.

Par ailleurs, il est erroné de ne voir dans la politique africaine qu'une « politique du ventre »,<sup>30</sup> qui reposerait sur une éthique de la munificence, de la luxure et sur un esprit rentier. C'est une généralisation abusive qui contribue à ne concevoir les africains que comme des « estomacs sur pattes » et le continent comme un lieu de chaos et d'anarchie. Cette généralisation est abusive parce qu'elle

---

<sup>28</sup> A. Ahidjo, cité par Ch. R. Dimi, *Historicité et rationalité de la démocratie camerounaise. Essai de philosophie politique*, l'Harmattan, Paris, 2007, pp.29-31.

<sup>29</sup> K. Nkrumah, *l'impérialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Présence africaine, Paris, 1973.

<sup>30</sup> J-F., Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989.

méconnaît ou minimise l'impact et la réalité de l'histoire particulière du continent et contribue à une définition par défaut des formations historiques africaines. Ainsi, la violence héritée et entretenue par les gouvernants a conduit les africains à se remettre en question, à douter d'eux-mêmes, d'où une chute du crédit de l'autorité morale de l'Etat et de sa capacité à se faire obéir et respecter, de sorte que les désordres que l'on observe traduisent ces « ruses de l'imaginaire »<sup>31</sup> qui nourrissent les conduites d'indocilité, d'indiscipline produite par les agents sociaux africains en vue de résister à la domination sur eux exercée. Ayant bien compris que la résistance frontale était suicidaire, ils ont entrepris de construire des contre-savoirs et des pratiques ayant pour finalité de se maintenir en vie, tout en résistant au pouvoir meurtrier de l'Etat. On peut donc conclure que cette conduite manifeste la capacité stratégique de l'Africain à s'appropriier et à inculturer les pratiques de pouvoir considérées comme agressives ou ne réalisant pas les résultats attendus à savoir, assurer la sécurité et le développement social et économique des citoyens.

Selon certains africanistes, la théorie postcoloniale de Mbembe apparaît simplement comme un avatar du postmodernisme et un Cheval de Troie du néolibéralisme. Cette lecture a été radicalement faite par deux philosophes camerounais, Nkolo Foe et Charles Romain Mbele. Pour le premier, la théorie postcoloniale de Mbembe est une « lecture néoconservatrice de la société africaine », dans la mesure où elle exprime une nostalgie de l'accumulation primitive et suggère une inscription de l'Afrique dans le giron de la compétitivité de l'économie-monde par l'accroissement des régimes de productivité, au besoin par la construction de l'inégalité et de l'exclusion sociales. Ainsi, les thèses de Mbembe sont une expression de « l'âpreté de la lutte des classes au sein de la société africaine, entre le camp de ceux qui appellent à l'intensification de l'exploitation des petites gens – comme si le problème n'était pas la dépendance et le développement inégal - et le camp de ceux qui militent pour l'émancipation de larges couches populaires. »<sup>32</sup> Pour Nkolo Foe, en méconnaissant la théorie de la dépendance et celle du développement inégal, la théorie postcoloniale se refuse de comprendre le mouvement réel de l'histoire africaine et s'accroche au mythe du postmodernisme qui le conduit à

---

<sup>31</sup> J-M. Ela, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du monde d'en bas* », l'Harmattan, Montréal-Paris, 1998, p. 403.

<sup>32</sup> Nkolo Foe, « Significations de la postcolonialité », communication à l'atelier méthodologique international du CODESRIA, Douala, 2007.

affirmer que l'époque de la postcolonie renferme des durées multiples, discontinues, faites de renversements et d'inerties, que le temps de l'existence africaine n'est ni linéaire, ni un simple rapport de succession où chaque moment efface, annule et remplace tous ceux qui l'ont précédé,...

« La théorie postcoloniale emprunte tout au postmodernisme, y compris ses erreurs et ses défauts les plus vains. Ainsi, l'affirmation de l'existence d'un système autonome de valeurs, de normes et de règles spécifiques à chaque époque, à chaque culture et à chaque société. Portée à ses conséquences extrêmes, cette thèse a conduit le postmodernisme à ratifier la ségrégation sociale, raciale et sexuelle. Des faits de cette nature ont totalement discrédité le postmodernisme et le féminisme postmoderniste aux Etats-Unis, dans la même mesure où le structuralisme et le fonctionnalisme, expressions théoriques de l'Apartheid, furent jadis totalement discrédités dans les milieux scientifiques. Même l'éloge purement symbolique et verbal de la diversité et de la variété des mondes et des vies, de la pluralité des formes d'invention, de la différence et de l'universel, n'atténue pas ces faits qui sont incontestables »<sup>33</sup>.

Ainsi, le travail de la théorie postcoloniale, c'est de permettre à l'impérialisme de se décomplexer, et de créer chez les victimes un sentiment de culpabilité qui les accule à la haine de soi et les éloigne des défis que constituent la pauvreté, les inégalités sociales et économiques, l'oppression politique et la domination impérialiste<sup>34</sup>, bref de faire oublier que « l'impérialisme continue à constituer le seul vrai problème ». <sup>35</sup> Selon Nkolo, le postcolonialisme s'affirme aussi comme un discours de déconstruction du nationalisme africain, dans la mesure où il ne voit en l'Afrique qu'une « grosse merde », une « image inanimée », un « signe vivant » dont on ne peut parler que sous la figure d'une « chimère », d'un « cauchemar » qui inspire le « dégoût d'un cadavre ». Dans ces conditions, il estime que le nationalisme est incapable de relever le défi de la mondialisation et du cosmopolitisme, car il est un obstacle majeur à l'internationalisation des échanges culturels intellectuels et économiques<sup>36</sup>. Ainsi, dit-il,

---

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> N. Foe, « Entre négritude et postcolonie: la satire de Dakar », in *CODESRIA bulletin*, N° 1 et 2, 2008, p.73.

<sup>35</sup> S. Amin, cité par N. Foe, *op. cit.*

<sup>36</sup> N. Foe, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'empire*, CODESRIA, Dakar, 2008, p. 153-155.

Mbembe « confond nationalisme et refus d'ouverture au monde ; lutte pour la protection des acquis économiques et culturels de la nation et nativisme – assimilé au racisme. Cela signifie que tout nationalisme est un racisme, et que toute forme de lutte pour la souveraineté nationale est un parti pris en faveur de l'exclusion et de la ségrégation. »<sup>37</sup>

Prolongeant ces vues, Ch-Romain Mbele voit dans le postcolonialisme un code de l'inégalité, une philosophie qui accompagne l'ajustement du tiers-monde à la mondialisation et au marché universel. Ainsi, l'autodénigrement qu'il véhicule vise la culture de la haine de soi et prépare les esprits à accepter l'idée que les sociétés africaines ne sont pas historiques et doivent par conséquent se soumettre « à la tutelle de l'Europe qui continue de façon paternaliste à tenir des propos désuets sur sa générosité si supérieure à celle des Chinois, des brésiliens, des Indiens, voire des Américains ». <sup>38</sup> Mieux, la postcolonie doit cesser d'exercer une violence improductive, sans valeur ajoutée ; elle doit plutôt domestiquer l'esprit de l'Africain, policer son corps pour augmenter sa productivité, instaurer des institutions et des procédures démocratique pour justifier l'inégalité et l'exclusion de quelques uns pour le bonheur de tous<sup>39</sup>.

De plus, le propre de cette philosophie de l'ajustement, soutient Mbele, est de culturaliser les processus et rapports sociaux historiques pour les figer « comme des éléments naturels », rendre invisible le néocolonialisme, promouvoir l'acceptation des règles de l'économie mondialisée, exalter la différence culturelle, l'ambivalence, le métissage des cultures, la « migration »<sup>40</sup>. Elle manifeste ainsi une aversion pour la pensée des fondements et des moyens pour les sociétés africaines d'organiser les modalités de leur présence dans le monde, en dehors de l'exploitation et de la domination. Ce faisant, la théorie postcoloniale, selon cet auteur, commet deux fautes méthodologiques graves à savoir refuser les clivages et biologiser le culturel. Ces deux processus se cristallisent dans le refus de percevoir l'Afrique comme une entité, un centre civilisationnel maniant pour soi et par soi « la dialectique du besoin », et aboutit à la proposition de reconstruire l'Afrique « selon les normes ultra libérales, puisque toute

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>38</sup> Ch.-R. Mbele, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, éditions CLE, Yaoundé, 2010, p. 29

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 94-96.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 31-36

identité stable est désormais interdite en faveur de la complexité, de l'incertitude, des flux et de la mobilité des identités. »<sup>41</sup>

Bien que Mbembe soit assez critique vis-à-vis des politiques d'ajustement structurel et d'une manière générale des politiques néolibérales qu'il accuse d'être une forme de violence et un désir d'assujettissement, ces critiques d'obédience marxistes persistent à voir dans ses écrits une simple philosophie de l'alternative hégémonique de l'ajustement comme fondement de toute politique de développement. Mais il faut en réalité dire qu'autant Mbembe porte à l'excès le rôle des gouvernants locaux dans le procès de la gouvernance, autant ces critiques pèchent par le défaut inverse, à savoir porter à l'excès le rôle du capital et passer sous silence les écarts de comportement des acteurs locaux. Une bonne intelligibilité de la situation africaine semble résider dans la dialectique entre l'action réciproque des acteurs locaux et celle des représentants du capitalisme international. Seul en effet, ce dernier ne peut expliquer les situations grotesques de misère ambiante et d'échec des différents projets de développement depuis la fin de la colonisation directe. Loin de n'être que l'apologie de l'ajustement ou un avatar du postmodernisme, l'effort du discours de Mbembe peut aussi se comprendre comme une perspective critique de la situation du continent, au sens où ce mot désigne un ensemble de conditions existantes, ou simplement les conditions dans lesquelles se trouve le continent.

#### **IV- La postcolonialité comme critique de situation**

En réalité, le discours postcolonial africain, celui de Mbembe en l'occurrence se rattache à la théorie postcoloniale, qui née dans le contexte des luttes anticoloniales<sup>42</sup> en Asie, s'est déployé dans les

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>42</sup> Selon Collignon, la théorie postcoloniale est forgée par des auteurs qui ont fait l'expérience d'être « à côté du monde », c'est-à-dire « de vivre suivant des valeurs et une logique qui ne sont pas forcément celle du système dominant tout en ayant une connaissance approfondie de ses valeurs et logiques, qu'ils sont parfaitement capables de mobiliser. Ces auteurs, de souche essentiellement indienne, ont grandi entre une culture domestique indienne et une éducation formelle britannique. C'est en partant de leur vécu et de leur réflexion sur leur propre identité qu'ils ont forgé le concept d'identité hybride et volatile, et travaillé à la réfutation du paradigme

universités australiennes, britannique et nord américaines à partir de sources plurielles et différentes, de sortes qu'on a pu dire qu'elle était une « rivière aux multiples affluents »<sup>43</sup>. La théorie postcoloniale est

---

colonial en tant que "grand récit". ». C'est le cas d'auteurs tels que Salman Rushdie, Edward Said, Homi K. Bhabha, Arjun Appadurai, mais aussi d'auteurs d'autres souches comme Frantz Fanon, Walter Benjamin, Aimé Césaire, Albert Memmi, Patrick Chamoiseau, Stuart Hall, et Paul Gilroy, qui ont tous la particularité d'avoir connu l'expérience coloniale et qui de ce fait, ont une identité hybride qui structure leurs écrits. Voir B. Collignon, « Note sur les fondements des *postcolonial studies* » *EchoGéo*, Numéro 1 | 2007, [En ligne], mis en ligne le 06 mars 2008. URL : <http://echogeo.revues.org/index2089.html>. Consulté le 15 octobre 2008. Ainsi, Edward Said, pour ne citer que son exemple, est un cas typique d'identité hybride : il est palestinien, catholique, arabe mais aussi anglais. Cette situation particulière travaille ses écrits, selon le témoignage qu'il en donne lui-même dans son ouvrage *A contre voie. Mémoires*, Le serpent à plumes, Paris, 2002 : « la déchirure fondamentale dans ma vie est celle qui sépare l'arabe, ma langue maternelle et l'anglais, ma langue scolaire et par suite ma langue d'expression en tant qu'universitaire et professeur. Essayer d'écrire dans une langue pour raconter une histoire vécue dans une autre – sans compter les nombreux mélanges et passages qui s'opéraient pour moi entre ces deux langues, était pour moi une chose compliquée. », p. 18-19 Kwame Anthony Appiah pour sa part écrit que « La postcolonialité est la condition de ce que nous pourrions appeler un peu méchamment une intelligentsia compradore : un groupe relativement restreint d'écrivains et de penseurs de style occidental et formés à l'occidentale, qui servent d'intermédiaires dans le négoce des produits culturels du capitalisme mondial avec la périphérie », cité par Bayart, « Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition ? », in *Sociétés politiques comparées. Revue européenne d'analyses des sociétés politiques*, N° 4, avril 2009, p.2

<sup>43</sup> J-F. Bayart cite, parlant des sources de la théorie postcoloniale : « la critique de l'orientalisme par Edward Said, puis de l'africanisme par des philosophes comme Valentin Yves Mudimbe ou du « méditerranéisme » par un Michael Herzfeld ; la critique littéraire des écrivains de l'Inde, des Caraïbes et d'Afrique qui « contre-écrivaient » en anglais par rapport à l'Empire britannique; la critique philosophique de l'épistémologie dite occidentale, dans le sillage de la *French theory* et de l'anthropologie ou de la sociologie postmodernes des années 1980 ; l'histoire critique de l'Atlantique, et notamment de l'« Atlantique noir », issu de la traite esclavagiste dans le creuset tragique de l'institution sociale de la plantation, mais aussi haut lieu de l'innovation économique et de la création religieuse, musicale, littéraire ; et peut-être surtout, du point de vue des sciences sociales, la double critique, au début des années 1980, de l'historiographie impériale dite « cambridgienne » et de l'historiographie nationaliste par les historiens indianistes des *subaltern studies*, rassemblés autour de Ranajit Guha et qui fournirent quelques-uns des principaux porte-parole des études postcoloniales (même si ces dernières ne proviennent pas, dans leur entièreté, des *subaltern studies* et si tous les « subalternistes » n'ont pas adhéré à leur sensibilité). Les études postcoloniales, par ailleurs, sont indissociables d'un certain nombre de mouvements sociaux par lesquels se sont affirmés *urbi et orbi* l'« agency » et l'« empowerment » de groupes



le fait d'une constellation d'intellectuels d'origines diverses et résulte de la circulation des savoirs entre plusieurs continents. Elle commence avec la publication de *L'orientalisme* d'E. Said qui en pose les premières fondations. Cet auteur se propose d'élaborer des savoirs alternatifs sur la modernité, en montrant notamment que le projet colonial n'est pas réductible à un simple dispositif militaro-économique, mais qu'il s'adosse à une infrastructure discursive, sur une économie symbolique et un appareil de savoir violent à la fois symboliquement et physiquement.

Dans cette perspective, la critique postcoloniale se propose de mettre à nu cette violence, de même que le fossé qui « sépare la pensée éthique européenne de ses décisions pratiques, politiques et symboliques ». <sup>44</sup> Il est en effet difficile de comprendre et d'expliquer la foi professée en l'homme et la facilité avec laquelle on sacrifie la vie, le travail et les représentations des colonisés. Il s'agit donc de déconstruire le montage mental, les représentations et les formes symboliques qui ont servi d'infrastructure au projet colonial, de démasquer la réserve de mensonge, la fonction de fabulation qui a fait son succès, car « ce qui passait pour l'humanisme européen apparut, à chaque fois, dans les colonies sous la forme de la duplicité, du double langage et, très souvent, du travestissement du réel » <sup>45</sup>.

La théorie postcoloniale insiste aussi sur *l'humanité-à-venir*, celle qui devra surgir une fois que les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale auront été abolies. C'est ce qui fait d'elle une *pensée-monde*, qui montre que le colonialisme fut une expérience

---

ou de catégories qui se sont reconnus comme opprimés, tels que les femmes, les homosexuels, les transsexuels, les minorités ethniques, quitte à s'en prendre à leur orientation « métropolitaine », à l'instar de Gayatri Chakravorty Spivak. A ce titre, elles sont enracinées dans les expériences politiques et sociales de la globalisation contemporaine, tout en se référant à son passé plus ou moins immédiat : la colonisation ; le « travail sous contrat » (*indentured labor*), quasi servile, de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle ; la traite esclavagiste atlantique (mais non la traite orientale de l'océan Indien, de la vallée du Nil et du Sahara que contrôlaient les marchands arabes). Elles entretiennent notamment des relations étroites avec le phénomène diasporique et les mobilisations de la supposée « société civile internationale », auxquels elles fournissent un répertoire culturel ou idéologique, de même qu'elles se posent volontiers en « représentantes » – au sens du verbe allemand *vertreten* – du fait migratoire en le « représentant » – au sens du verbe *darstellen* – dans leurs créations littéraires et scientifiques », *ibid.*, pp 3-4. Voir aussi l'historique qu'en donne Mbembe dans *Sortir de la grande nuit*, op. cit., pp. 79-85.

<sup>44</sup> A. Mbembe, *op cit.*, p. 81.

<sup>45</sup> *Idem.*

planétaire, qu'elle contribua à l'universalisation des représentations, des techniques et des institutions ; mais aussi que cette universalisation ne fut pas univoque mais paradoxale, et chargé de toutes sortes d'ambigüités<sup>46</sup>.

A partir de là on peut bien voir que la théorie postcoloniale est une pensée de l'entre deux, une pensée qui affirme la radicalité de la proximité, de sorte que « rentrer en soi » c'est d'abord « sortir de soi ». Ainsi, la conscience du monde naît de l'actualisation de ce qui était déjà possible en moi, mais par le biais de ma rencontre avec autrui. Il s'ensuit que les cultures ne sont jamais homogènes, et c'est pourquoi Said affirme que « que toute culture est hybride, aucune n'est pure, aucune n'est identique avec une population racialement pure, aucune n'est homogène ».<sup>47</sup> Il y a donc là un double enracinement de la culture dominée et de la culture dominante. Le terme hybridité est proposé pour décrire cette situation nouvelle, mais surtout pour montrer qu'il existe des points communs « sur le plan culturel entre les sociétés qui ont traversé ou qui sont nées de l'expérience de la domination coloniale », <sup>48</sup> et celles qui ont exercé la domination.

Il s'agit donc de sortir du paradigme colonial dans la question de la définition de l'identité, en montrant que les approches simplistes qui perçoivent l'identité en termes de composantes uniques (nationale, culturelle, sociale, de genre, etc..) sont inadéquates pour rendre compte de la réalité parce qu'elles n'aboutissent en effet qu'à la

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>47</sup> E. Said, « Kultur, Identität und Geschichte », in Schröder G., Breuninger H., *Kulturytheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*, Frankfurt/M, Campus 2001, p. 53, cité par Stefan Nowotny, "Hybridités ambivalentes: sur le devenir des sujets promis", consulté sur <http://www.republicart.net> le 15 octobre 2008.

<sup>48</sup> E. Sibeuf, « *Postcolonial et colonial studies* : enjeux et débats », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°51-4bis 2004/5, p. 89. Dans la même perspective, Homi Bhabha, souligne que le concept d'hybridité s'est développé dans le contexte colonial, puisque le pouvoir colonial, pour imposer sa domination, avait besoin que ses sujets adoptent ses symboles et ses discours d'autorité. Il ne s'est pas agit simplement pour les colonisés de reproduire ou de représenter les rapports de domination dans l'acte de la soumission. Cette répétition des rapports de domination a introduit une différence dans les rapports sociaux qui finalement n'ont laissé intacte ni l'autorité coloniale, ni la société opprimée, mais les a hybridé en temporalisant et en déstabilisant de manière simultanée le pouvoir existant. Voir K.H. Bhabha, *The Location of Culture*, London/Nez York, Routlege 1994, p. 102-122.

logique de la confrontation. Cette critique insiste donc sur le fait que les identités ont leurs origines dans

« la multiplicité et la dispersion : que le renvoi à soi n'est possible que dans *l'entre-deux*, dans l'interstice entre la marque et la démarque, dans la co-constitution. Dans ces conditions, la colonisation apparaît non plus comme une domination mécanique et unilatérale qui force l'assujetti au silence et à l'inaction. Au contraire, le colonisé est un individu vivant, parlant, conscient, agissant et dont l'identité est le résultat d'un triple mouvement d'effraction, de gommage et de réécriture de soi. »<sup>49</sup>

La théorie postcoloniale invite alors à comprendre que les identités sont plurielles et multiples, constamment redéfinies dans la pratique, par les individus comme par les collectivités ; elles montrent que les identités évoluent, se font et se défont au gré des logiques du moment, dans un contexte d'instabilité, parce qu'elles sont fondamentalement hybrides. Le postcolonialisme est donc la critique des représentations mentales qui ont servi d'infrastructure au colonialisme, notamment de la césure entre la pensée éthique de l'occident avec ses décisions pratiques, politiques et symboliques, caractérisées par la duplicité, le double langage et le travestissement du réel. Par où elle peut apparaître comme une critique de la situation qui comme le dit Georges Balandier, « est celle, de fait, de tous les contemporains ; nous sommes tous, en des formes différentes, en situation postcoloniale ». Une situation postcoloniale qui serait un « fait social total » à l'instar de la « situation coloniale »<sup>50</sup>

En montrant que pour des raisons diverses, certains colonisés se sont fait les complices conscient et volontaires de l'ordre colonial, la théorie postcoloniale ne fait que décrire une situation paradoxale et ambivalente. Ainsi par exemple la dominante de la nécrologie ou du thème de la mort, la dominance de cette peinture grise de la société africaine dans la pensée de Mbembe peut s'expliquer, selon les aveux même de ce dernier par la situation créée par le refus de la sépulture d'un mort, celle d'UM Nyobe et des autres nationalistes camerounais morts pendant les luttes pour l'indépendance :

*« Cette affaire de refus de sépulture et de bannissement des morts tombés lors de luttes pour l'indépendance et l'autodétermination, cet*

---

<sup>49</sup> A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit, op. cit.*, p. 83

<sup>50</sup> G. Balandier, « Préface » à Marie-Claude Smouts (dir.), *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de SciencesPo, 2007.

*acte originaire de cruauté à l'encontre du « frère », tout cela devint très tôt non seulement l'objet principal de mon travail académique, mais aussi le prisme principal par lequel, je m'en rend compte aujourd'hui, ma critique de l'Afrique – en tant que lieu abritant le crane d'un parent mort – a pris corps et s'est développé. »<sup>51</sup>*

La postmodernité renvoie à l'image d'un monde qui ne croit plus au progrès, à la toute-puissance de la science. Il traduit la condition de sociétés déçues par les attentes placées dans le modernisme, par les grands mythes et les grandes idéologies du progrès dont elles ont été alimentées jusqu'à la modernité. Elles prennent conscience de ce qu'aucun lendemain qui chante ne peut plus ressortir ni de la science ni des idéologies politiques. Ainsi entendu, ce concept ne peut s'appliquer aux sociétés africaines qui encore leurs progrès scientifiques et technique à accomplir et leur libération politique à réaliser. C'est pourquoi le concept de post-colonie en tant qu'il désigne la situation de sociétés récemment sorties de l'expérience coloniale pourrait mieux traduire la condition de celles-ci. Mais pour être complète et rendre fidèlement compte des réalités du continent, la théorie postcoloniale africaine loin de se limiter à relayer les positions de la doctrine néolibérale dominante doit prendre en compte toutes les dimensions constitutives de l'histoire de ces sociétés, et particulièrement des conditions qui au moment des indépendances, ont fait le lit du néocolonialisme

### ***Référence bibliographiques***

Bayart, J-F., *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989.

« Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition ? », in *Sociétés politiques comparées. Revue européenne d'analyses des sociétés politiques*, N° 4, avril 2009.

Bénot, Y., *Idéologies des indépendances africaines*, F. Maspero, Paris, 1969.

Bhabha, K. H., *The Location of Culture*, London/Nez York, Routledge 1994.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 40. Nous soulignons.

Brodeur, J-P., « La postmodernité et la criminologie », in *Criminologie, Michel Foucault et la (post)modernité*, vol. 26, no 1, Presses de l'Université de Montréal, 1993, pp 73-121.

Collignon, B., « Note sur les fondements des *postcolonial studies* » *EchoGéo*, Numéro 1/2007, [En ligne], mis en ligne le 06 mars 2008. URL : <http://echogeo.revues.org/index2089.html>. Consulté le 15 octobre 2008.

Dimi, Ch-R., *Historicité et rationalité de la démocratie camerounaise. Essai de philosophie politique*, l'Harmattan, Paris, 2007.

Ela, J-M., *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du monde d'en bas* », l'Harmattan, Montréal-Paris, 1998.

Kant, *Qu'est ce que les Lumières ?*

Lyotard, J-F., *La condition postmoderne*, Paris, ed. de Minuit, Paris, 1979.

Mbele, Ch.-R *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, éditions CLE, Yaoundé, 2010.

Mbembe, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

Mbembe, A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La découverte, Paris, 2010.

Nkolo Foe, « Significations de la postcolonialité », communication à l'atelier méthodologique international du CODESRIA, Douala, 2007.

« Entre négritude et postcolonie: la satire de Dakar », in *CODESRIA bulletin*, N° 1 et 2, 2008.

*Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'empire*, CODESRIA, Dakar, 2008.

Nkrumah, K., *L'impérialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Présence africaine, Paris, 1973.

Nowotny, S., « Hybridités ambivalentes: sur le devenir des sujets promis », consulté sur <http://www.republicart.net> le 15 octobre 2008.

Said, E., « Kultur, Identität und Geschichte », in Schröder G., Breuninger H., *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*, Frankfurt/M, Campus 2001.

*A contre voie. Mémoires*, Le serpent à plumes, Paris, 2002

*L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, trad. Catherine Malamoud, éditions du Seuil, Paris, 2005.

Sibeuf, E., « *Postcolonial et colonial studies : enjeux et débats* », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°51-4bis 2004/5.

Smouts, M-CI (dir.), *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.

Wallerstein, I., « La fin de quelle modernité ? », *La république des lettres*, 1996.