

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHES ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**AFRIQUE ET DÉCOLONIALITE INTELLECTUELLE,
CULTURELLE ET POLITIQUE : UNE LECTURE
D'« UNE DÉCOLONISATION DE LA PENSÉE »
D'ERNEST-MARIE MBONDA**

Mémoire de Master en Philosophie soutenu publiquement le 12 octobre 2024.

Spécialité : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Par

Desty Marino MANKENE

Licencié en Philosophie

Matricule

18X012



Président : **Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, MC,**

Université de Yaoundé 1

Rapporteur : **Lydie Christiane AZAB à BOTO, CC,**

Université de Yaoundé 1

Examineur : **Fabien Mathurin ENYEGUE ABANDA, CC,**

Université de Yaoundé 1

Octobre 2024

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans ce mémoire ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

<i>DÉDICACE</i>	<i>ii</i>
<i>REMERCIEMENTS</i>	<i>iii</i>
<i>GLOSSAIRE</i>	<i>iv</i>
<i>RÉSUMÉ</i>	<i>v</i>
<i>ABSTRACT</i>	<i>vi</i>
<i>INTRODUCTION GÉNÉRALE</i>	<i>1</i>
<i>PREMIÈRE PARTIE :</i>	<i>9</i>
<i>L'AFRIQUE FACE AU TRAUMATISME COLONIAL</i>	<i>9</i>
<i>CHAPITRE I : COLONISATION : PROCESSUS DE DÉTÉRIORATION DE L'IDENTITÉ AFRICAINE</i>	<i>11</i>
<i>CHAPITRE II : L'OCCIDENT : LA RAISON ARROGANTE OU LA PRÉTENTION À DIRE LE VRAI</i>	<i>27</i>
<i>CHAPITRE III : L'OCCIDENT ET LA LÉGITIMATION DE LA COLONISATION</i>	<i>43</i>
<i>DEUXIÈME PARTIE : SE LIBÉRER DU JOUG COLONIAL : PENSER L'AFRIQUE À PARTIR DE L'AFRIQUE AVEC ERNEST-MARIE MBONDA</i>	<i>58</i>
<i>CHAPITRE IV : CRITIQUE DE LA RAISON COLONISÉE SELON ERNEST-MARIE MBONDA</i>	<i>61</i>
<i>CHAPITRE V : DIALECTIQUE DE L'AFRO-PESSIMISME ET L'AFRO-OPTIMISME</i> ..	<i>77</i>
<i>CHAPITRE VI : PENSER L'AUTONOMIE AVEC ERNEST-MARIE MBONDA : LA RATIONALITÉ DIATOPIQUE</i>	<i>94</i>
<i>TROISIÈME PARTIE : L'AFRIQUE FACE AUX DÉFIS DU MONDE CONTEMPORAIN : LA CRISE DU DÉVELOPPEMENT A L'ÈRE DE LA POSTCOLONIE</i>	<i>112</i>
<i>CHAPITRE VII : LE FANTASME AUTOUR DE L'ESSENCE AFRICAINE</i>	<i>114</i>
<i>CHAPITRE VIII : AFROCENTRISME : PARADOXES ET CONTRADICTIONS</i>	<i>132</i>
<i>CHAPITRE IX: L'IMPÉRATIF DE RÉINVENTER L'UNIVERSEL : TRANSCENDER L'OBSESSION CONSERVATRICE</i>	<i>148</i>
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE</i>	<i>166</i>
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	<i>172</i>
<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	<i>181</i>

À
Mes parents

La réalisation de ce travail est le fruit d'une conjugaison d'efforts. Son aboutissement n'aurait été possible sans le soutien précieux de nombreuses personnes bienveillantes, auxquelles nous tenons à adresser notre sincère et profonde gratitude.

Nous tenons tout d'abord à exprimer toute notre reconnaissance au Dr Lydie Christiane AZAB à BOTO, directrice de ce mémoire, pour sa disponibilité, sa rigueur et son accompagnement tout au long de cette recherche.

Nous remercions également au chef de Département et à l'ensemble des enseignants du Département de Philosophie pour leur contribution à notre développement académique.

Nous souhaitons témoigner notre profonde gratitude aux familles NDAMBWE, SOPPO, et à Mme Jacqueline DINANGUE qui nous ont accueillis avec chaleur dès notre arrivée au Cameroun. Leur soutien a été déterminant tout au long de notre parcours.

Nous sommes profondément reconnaissants envers notre famille pour le soutien, les encouragements et l'amour inconditionnel qui ont été une source de force tout au long de ce parcours.

Nous exprimons également de la gratitude à toutes ces figures paternelles et maternelles qui ont nous offert un soutien multiforme et constant tout au long de cette aventure à l'instar de M. L'Abbé François Xavier OLOMO.

Nos remercions vont aussi à l'endroit de toutes ces personnes qui tiennent à cœur notre évolution académique et qui nous ont prodigué des conseils et encouragements utiles, tant pour la finalisation de ce travail que pour notre formation intellectuelle future.

Nous manifestons notre gratitude à tous nos amis et camarades. Leurs échanges, parfois contradictoires, mais toujours constructifs, ont été essentiels pour recadrer nos opinions.

Nous disons un merci particulier à tous les membres du Conseil Pastoral de la Cathédrale Notre-Dame-des-victoires de Yaoundé pour leurs marques d'attention et de sympathie.

Enfin, nous n'oublions pas non ceux qui, bien que non nommés ici, nous ont soutenus de près ou de loin.

GLOSSAIRE

Afrique : considérée comme le berceau de l'humanité, l'Afrique est un continent riche en diversité culturelle, historique et géographique, avec un immense potentiel. Après avoir été sous occupation coloniale pendant plusieurs siècles, la plupart des pays d'Afrique ont obtenu leur indépendance dans les années 1960.

Afrocentrisme : C'est une idéologie qui place les cultures noires au centre de l'histoire et de la civilisation humaines. Il se positionne comme une réponse à l'eurocentrisme qui tend à réduire ou à négliger les contributions des cultures africaines dans l'histoire de l'humanité.

Colonisation : Il s'agit d'un mécanisme par lequel un pays ou un groupe de personnes prend le contrôle d'un territoire et de sa population, en y instaurant une domination politique, économique, sociale et culturelle. Elle implique généralement l'occupation militaire du territoire, l'exploitation des ressources et de sa population, ainsi que l'imposition de la culture, des lois et des idéaux du pays colonisateur.

Décolonialité : C'est la référence à un ensemble de pratiques décoloniales de la pensée et de l'action qui vise à nous "déconnecter" des modèles globaux par lesquels la modernité occidentale prétend homogénéiser les vies des personnes qui habitent sur cette planète.

Décolonisation : C'est le processus par lequel un peuple, un État ou une société acquiert son autonomie et son indépendance, et met fin à la domination, à l'oppression et à l'exploitation politique, économique, sociale et culturelle exercées par une entité qui se considère supérieure.

Développement : Processus continu de transformation structurelle et qualitative nécessitant des efforts pour améliorer le bien-être des individus et des sociétés. Ce processus doit permettre à un groupe humain ou à une société d'atteindre son plein potentiel et son épanouissement en satisfaisant ses besoins matériels et intellectuels.

Mimétisme : Il consiste à copier l'apparence, le comportement, les habitudes d'un autre peuple.

Paternalisme : Une attitude caractérisée par un sentiment de supériorité culturelle, intellectuelle, morale. Il se manifeste souvent par une tendance à imposer aux autres cultures des valeurs et des pratiques propres sous prétexte qu'elles sont universelles.

Ce travail de recherche décrypte et évalue l'impact de la colonisation sur les sociétés africaines contemporaines en explorant les dynamiques historiques et actuelles qui entravent l'émergence et le développement harmonieux du continent. Dans un contexte où l'histoire de l'Afrique est majoritairement construite à travers le prisme colonial, ce mémoire vise à déconstruire les récits qui perpétuent les stéréotypes et légitiment les rapports de domination. L'analyse commence par l'examen des mécanismes qui ont conduit à une crise identitaire chez les Africains, souvent plongés dans un oubli de soi et un mimétisme systématique, les transformant en sujets passifs plutôt qu'en acteurs de leur propre histoire et de celle de l'humanité. Au cœur de cette problématique réside l'idée que, plus de soixante ans après les indépendances, un grand nombre d'Africains tendent à nier leur responsabilité face aux maux qui affligent le continent, qu'ils soient d'ordre politique, social ou économique. Ce refus de responsabilité, tant conscient qu'inconscient, se manifeste comme un aveu d'infériorité, exacerbant les crises identitaires et renforçant les systèmes d'oppression internes, tout en entravant le chemin vers une autonomie véritable.

La nécessité d'une décolonisation des mentalités et des savoirs se révèle alors comme une condition *sine qua non* pour permettre un développement authentique en Afrique. Ce mémoire plaide pour une réappropriation de l'identité africaine et pour la valorisation des histoires, cultures et valeurs locales, afin de restaurer un sens de fierté et d'appartenance au sein des sociétés africaines. En intégrant les thèses d'Ernest-Marie Mbona, l'analyse met en lumière l'urgence de rompre avec le mimétisme intellectuel qui caractérise de nombreuses sociétés africaines, où l'Occident est souvent perçu comme le modèle à imiter. Cette recherche appelle à un questionnement profond des normes et valeurs importées, soulignant que l'autonomie véritable passe par la redécouverte et la valorisation des savoirs endogènes. En outre, ce travail aborde les limites du postulat de l'afrocentrisme, en insistant sur la nécessité d'une approche nuancée qui favorise un dialogue constructif entre les identités africaines et les influences extérieures. En somme, cette étude aspire à éclairer les défis contemporains des sociétés africaines, en proposant des pistes pour surmonter les obstacles hérités du passé colonial, et ainsi promouvoir un chemin vers une autonomie retrouvée et un développement durable, véritablement enraciné dans les réalités et aspirations des peuples africains.

Mots-clés : Afrique, afrocentrisme, colonisation-décolonisation, décolonialité, développement, mimétisme.

ABSTRACT

This research deciphers and evaluates the impact of colonisation on contemporary African societies by exploring the historical and current dynamics that hinder the continent's emergence and harmonious development. In a context where the history of Africa is largely constructed through the colonial prism, this dissertation aims to deconstruct the narratives that perpetuate stereotypes and legitimise relationships of domination. The analysis begins by examining the mechanisms that have led to an identity crisis among Africans, who are often plunged into self-forgetfulness and systematic mimicry, turning them into passive subjects rather than actors in their own history and that of humanity. At the heart of this problem lies the idea that, more than sixty years after independence, a large number of Africans tend to deny their responsibility for the ills that afflict the continent, be they political, social or economic. This denial of responsibility, both conscious and unconscious, manifests itself as an admission of inferiority, exacerbating identity crises and reinforcing internal systems of oppression, while at the same time hindering the path towards genuine autonomy.

The need to decolonise mentalities and knowledge is therefore a *sine qua non* for authentic development in Africa. This dissertation argues for a reappropriation of African identity and the valorisation of local histories, cultures and values, in order to restore a sense of pride and belonging within African societies. By integrating Ernest-Marie Mbonda's theses, the analysis highlights the urgent need to break with the intellectual mimicry that characterises many African societies, where the West is often seen as the model to be imitated. This research calls for a profound questioning of imported norms and values, emphasising that true autonomy requires the rediscovery and enhancement of endogenous knowledge. In addition, this work addresses the limits of the postulate of Afrocentrism, stressing the need for a nuanced approach that fosters a constructive dialogue between African identities and external influences. In short, this study aims to shed light on the contemporary challenges facing African societies, proposing ways of overcoming the obstacles inherited from the colonial past, and thus promoting a path towards regained autonomy and sustainable development that is truly rooted in the realities and aspirations of the African people.

Key-words: Africa, afrocentrism, colonization-decolonisation, decoloniality, development, mimicry.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L’Afrique est devenue au fil des années, dans les imaginaires collectifs, évocatrice des crises sécuritaires de tous genres, des coups d’État, de la mal gouvernance, de l’incarnation de la barbarie, de l’obscurantisme intellectuel. Elle laisse penser qu’elle est le prototype du sous-développement. Les penseurs d’ailleurs, occidentaux en l’occurrence, et du continent ont caricaturé la race noire comme étant indigne de porter les gènes de l’humanité à l’instar de Montesquieu, Friedrich Hegel, Emmanuel Kant — toute proportion gardée — pour ne citer qu’eux. D’ailleurs à ce propos, Friedrich Hegel soutenait avec fort aise que *le nègre représente l’homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance*¹. Pour ce dernier, *l’Afrique noire, c’est le pays de l’enfance qui, au-delà du jour de l’histoire consciente, est enveloppée dans la couleur de la nuit noire*². De nombreuses élucubrations de ce genre visant non seulement à chosifier la race noire, mais aussi à l’assimiler, sans véritable fondement scientifique, continuent d’ailleurs de meubler nos esprits et nos bibliothèques.

Ces clichés et pseudo vérités nimbent depuis plusieurs décennies la réalité. L’Africain, pour ne pas dire la race noire, est dépeint sous le prisme des thèses essentialistes comme une race condamnée dans la lumière de la nuit noire. Aujourd’hui, on en vient à constater que les habitudes de consommation sont tournées vers l’Europe, au détriment de la valorisation des productions locales sous prétexte que tout ce qui vient de l’occident est de meilleure qualité. À vue d’œil, les modèles/images historiques qui longent nos rues et nos avenues sont à plus de 60% ceux de nos bourreaux, le comble de l’histoire c’est qu’on en vient même à baptiser nos écoles, nos rues, nos avenues de leurs noms. À ce sujet, on peut notamment citer : le boulevard Valéry-Giscard d’Estaing en Côte d’Ivoire, l’avenue Kennedy au Cameroun, l’avenue Foch au Congo.

Notre modèle éducatif calque tant bien que mal le modèle occidental, il s’inscrit en décadence de nos réalités et met en avant, les « biens faits de la colonisation ». Le prototype du développement semble être dicté par l’Occident et accepté de manière complaisante par nos élites. Les afropessimistes en quête de reconnaissance ont même laissé entendre que le continent était dans une crise d’agonie qui ne dit pas son nom. Un fait marquant relevé par Felwine Sarr dans son livre intitulé *Afrotopia*³ en atteste largement et mérite de prendre écho dans la présente réflexion :

¹ F. HEGEL, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2000, p. 78.

² *Ibid.*, p. 87.

³ F. SARR, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, p. 9.

Depuis les années 1960, à l'aube des indépendances africaines, la vulgate afropessimiste a qualifié sans coup férir l'Afrique de continent mal parti, à la dérive ; de monstre agonisant dont les derniers soubresauts annonçaient la fin prochaine. Les funestes présages sur son devenir se sont succédé au rythme des convulsions et crises qu'a connues le continent. Au plus fort de la pandémie du Sida, des augures ont même prévu l'extinction pure et simple de la vie sur le continent africain.

Face à cette situation alarmante, bon nombre d'intellectuels du continent (afro-optimiste) ont essayé d'éclipser les funestes présages sur le devenir de l'Afrique. Une littérature abondante visant à sortir l'Afrique de cette condition, prélogique a tenté d'y remédier. Des auteurs comme Marcus Garvey, Frantz Fanon, Kwame Nkrumah, Amilcar Cabral, Kemi Seba, Felwine Sarr, Ernest-Marie Mbonda et bien d'autres en ont fait leur cheval de bataille. Contrairement aux protagonistes du débat ethnologique en quête de revendication d'une certaine philosophie africaine et d'une civilisation africaine précoloniale, animée par une manifestation puérile du « moi aussi » ; ceux-ci ont milité pour *sortir l'Afrique de la matrice coloniale*⁴. Autrement dit, leurs entreprises ne consistent pas à prouver à qui que ce soit une authenticité africaine, mais plutôt de prendre un véritable envol en décolonisant la pensée, en pensant par nous et pour nous-mêmes sans se soucier de la perception occidentale à notre égard.

La pertinence de ce travail se greffe à la volonté de *décider nous Africaines et Africains, de tracer un nouveau chemin à notre continent et d'ouvrir de nouvelles perspectives d'humanité pour nos peuples et pour toutes les nations*⁵. Il y a donc lieu de *réimaginer notre destinée, de repenser notre histoire, de reconsidérer notre position dans la géopolitique mondiale ainsi qu'à produire une nouvelle civilisation de notre présence et de notre vocation dans le concert des civilisations*⁶. Cette ambition se nourrit de trois approches graduelles pensées par Ernest-Marie Mbonda à savoir : « *La déconstruction, la déconnexion et la reconstruction (DDR)*⁷ ». Comme il affirme, *la déconstruction, la déconnexion et la reconstruction* ne proposent pas seulement une typologie, mais aussi une méthodologie, notamment parce qu'elles esquissent une démarche, un processus comprenant un certain nombre d'étapes : pas de reconstruction sans déconnexion, et pas de déconnexion sans déconstruction. *La décolonisation des savoirs poursuit en général comme finalité la reconstruction des savoirs, en prenant la déconstruction et la déconnexion comme étape préjudiciables*. Dans la même perspective, Ernest-Marie Mbonda notifiât : « *que dans cette*

⁴ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Études de philosophie afrocentrique, Paris, Sorbonne Université Presses, 2021, p. 18.

⁵ KÄ MANA, *L'Afrique, notre projet, Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, Terroirs, 2009, p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 15.

démarche, les deux premiers moments, qui sont des moments négatifs (les moments dé — ou D) ont vocation à disparaître pour laisser toute sa place au moment R »⁸.

Pour la plupart des Africains, l'histoire de l'Afrique remonte tout juste à la sortie des indépendances. Les récits sur la colonisation s'inscrivent presque tous dans un sillage apologétique. Dans ce sens, poser le problème de la colonisation, c'est questionner son impact — durable — sur la temporalité. Cet événement marquant de l'histoire de l'humanité a été à l'origine d'un des plus violents chocs civilisationnels entre colons/colonisés, esclavagistes/esclaves ; qui à son tour, a laissé émerger une crise identitaire, aussi bien un sentiment de supériorité qu'un complexe d'infériorité, un mépris des civilisations, de l'histoire et surtout des capacités intellectuelles des Africains. Cette crise aux multiples dimensions continue de sévir jusqu'à nos jours. Le processus d'assimilation, d'acculturation encore appelé colonisation⁹ a pris fin, mais semble être très dévastateur de nos jours notamment parce qu'aujourd'hui, l'homme noir endosse lui-même le costume de colonisateur. Dit autrement, la colonisation qui était auparavant un phénomène exogène revêt aujourd'hui un caractère endogène. Le noir se charge désormais lui-même d'abrutir sa communauté.

Depuis plusieurs décennies, aussi bien dans les médias que dans nos manuels scolaires, l'on ne cesse de nous vendre/vanter les « mérites » ou les « bienfaits » de la colonisation. Et, dans le même temps, le génie créateur de l'homme noir est auréolé dans sa noirceur. Cette influence sociale contribue à nourrir dans les imaginaires collectifs un esprit de fatalisme au sujet des Noirs. Un passage très révélateur d'Aboubacar Yenkoye Ismaël¹⁰ mérite d'être notifié dans la présente réflexion :

Par la voie de la domination et de l'aliénation culturelle, nos propres cultures et traditions auront intégré la couleur noire à la couleur de la peau noire, la peau noire, à la couleur du malheur et du démon...

Bien entendu de l'autre côté la couleur blanche devient la référence, l'étalon de mesure et d'appréciation. L'expression consacrée, « les hommes de couleur » rend bien cette réalité ; les hommes de couleur, ce sont tous ceux qui ne sont pas blancs, c'est-à-dire les Noirs, les Rouges, les Jaunes.

Tout est « monté » comme si le blanc lui n'était pas une couleur, comme les autres couleurs. Le blanc ne s'associe pas aux autres couleurs, c'est pourquoi, les hommes de

⁸ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 15.

⁹ Elle débute à fin du XIXe siècle et s'achève officiellement à l'orée des années 1960/ <https://www.geo.fr/histoire/l-afrique-au-temps-des-colonies-par-la-ruse-et-par-la-force/> ; [https : Partage de l'Afrique- Wikipédia.org](https://fr.wikipedia.org/wiki/Colonisation), consulté respectivement en date du 14 Septembre 2022 aux environs de 05h30.

¹⁰ I. ABOUBACAR YENKOYE, *L'Afrique doit reprendre l'initiative de son destin*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 123-125.

couleur, ce sont tous ceux qui ne sont pas blancs. Le blanc est donc une couleur qui ne s'appelle pas, qui existe, au-dessus des autres.

Beaucoup d'africains à la *peau noire aux masques blancs*¹¹, par le truchement des discours pompeux, qui s'inscrivent dans une logique des profits personnels à l'instar de Léon Mba, Jean-Bedel Bokassa et Idi Amin Dada n'ont cessé de relater la colonisation comme un acte salutaire. Frantz Fanon considère cela comme un complexe, et ce complexe est selon lui à doubles volets. Dit autrement, le rapport Noir-Blanc fait montre d'un sentiment de supériorité incarné par le blanc et aussi un complexe d'infériorité incarné à son tour par le noir. Ce complexe à doubles volets qu'il décrit est selon ses analyses d'ordre factuel. Il le démontre comme suit : « *C'est un fait : des blancs s'estiment supérieurs aux noirs. C'est encore un fait : des noirs veulent démontrer aux blancs coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égale puissance de leur esprit* ¹² ». Un peu loin il s'exclamait en notifiant que *s'il y a un complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus : économique d'abord ; par intériorisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité*¹³.

La présente réflexion nourrit l'ambition d'analyser la condition postcoloniale des sociétés africaines. Autrement dit, l'enjeu est de saisir *les ressorts profonds de la perte d'initiative historique par le continent africain*¹⁴ ou encore le processus d'incarcération des esprits sur le continent, en questionnant les différents moments marquants de l'histoire des Noirs à savoir : la traite négrière, l'esclavage, la colonisation, le néo-colonialisme. Cela permettra d'une part de mettre en branle l'idée d'une Afrique autonome ; et d'autre part, tout en déconstruisant ce complexe d'infériorité qui nous maintient sous le joug de l'Occident, de penser le développement en fonction de nous, de notre continent, de ce que nous sommes, de notre potentiel afin de transcender les modèles de société, de développement, de penser, de gouvernance prêt-à-porter que nous imposent l'Occident. L'Afrique est en retard non pas en fonction de l'Occident, mais plutôt en fonction de son potentiel économique, forestier et démographique. *La folie de l'occident moderne*, disait Cornélius Castoriadis, *consiste à poser sa raison comme souveraine*¹⁵. Penser l'autodétermination est le suc de la présente réflexion.

¹¹ F. FANON, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

¹² *Ibid.*, p. 7.

¹³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴ I. ABOUBACAR YENIKOYE, *L'Afrique doit reprendre l'initiative de son destin*, *Op. Cit.*, p.13.

¹⁵ C. CASTORIADIS Cité par F. SARR, *Afrotopia*, *Op. Cit.*, p. 26.

Le besoin de penser l'Afrique à partir d'elle-même, c'est-à-dire, à partir de sa condition, ses problèmes, ses rêves et ses espérances¹⁶ s'imposent aujourd'hui à l'aune d'un regard introspectif comme un impératif catégorique. L'on a longtemps greffé la notion de développement à celle de la vision occidentale ; pour nous Africains se développer, c'est s'arrimer au modèle occidental, mieux encore, c'est être à la remorque de l'Occident. Consciemment et inconsciemment, cela contribue de manière très subtile à l'incarcération des esprits dans le continent, à peindre l'Afrique de manière fataliste, à courir vers des univers inaccessibles ; et cela développe et cultive dans les imaginaires collectifs un esprit d'infériorité. En d'autres mots, l'on a fini par interioriser dans les imaginaires collectifs, que l'Africain a été programmé à l'échec et cela de manière congénitale. La présente réflexion s'inscrit dans une dynamique déconstructiviste. Pour reprendre les mots d'Ernest-Marie Mbonda, il est question de *déconstruire l'idée d'une raison universelle qui se déploierait à travers la pensée occidentale et, d'autre part, « la réhabilitation » des « centres » de production des savoirs méconnus, rejetés ou sous-estimés sous l'empire de la raison coloniale*¹⁷.

Dans cette optique, reprendre l'initiative de notre destin se doit d'être le leitmotiv de notre existence. Il est question dans ce travail de recherche de faire souffler un vent d'optimisme, de militer pour une Afrique plus unifiée, de re-penser le développement, la gouvernance, l'éducation, le système économique, culturel en accord avec nos réalités afin de favoriser le développement et l'épanouissement des Africains. En d'autres mots, la quête de l'autonomisation et de l'autodétermination constitue le fil d'Ariane de la présente réflexion notamment parce que l'Afrique est la cible de moqueries, de stéréotypes et de discours négatifs qui réduisent sa valeur et sa contribution à l'histoire mondiale. Cette libération doit se traduire par l'extériorisation du discours négatif du colonisateur sur notre identité. Le continent est-il en mesure de dépasser le traumatisme colonial, de concevoir un futur qui valorise ses identités multiples et sa richesse culturelle tout en s'affirmant sur la scène mondiale comme un acteur souverain et influent ? Ne serait-il pas temps de rompre avec cette posture attentiste, qui consiste à reproduire des modèles imposés, pour adopter une attitude de conquête, fondée sur une relecture critique de notre histoire et de nos réalités ?

¹⁶ KÄ MANA, *L'Afrique, notre projet, Révolutionner l'imaginaire africain*, Op. Cit., p. 17.

¹⁷ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 13.

La pertinence d'un déploiement philosophique se greffe à sa rigueur scientifique, et dans ce sens, notre sujet de mémoire à savoir : *Afrique et décolonialité intellectuelle, culturelle et politique : une lecture d'« une décolonisation de la pensée » d'Ernest-Marie Mbonda*, entrepris n'en fait pas exception. La délicatesse de notre sujet de recherche témoigne amplement de la difficulté de l'appréhender sans au préalable penser à son itinéraire, mieux, à une méthode de recherche. Mener à bien une telle entreprise nécessite au préalable une grande rigueur méthodologique, c'est-à-dire de penser un cadre ou une méthode de recherche afin d'atteindre les objectifs souhaités et de confirmer les hypothèses. Pour la présente réflexion, nous avons opté, pour une démarche analytique et critique afin de mettre en lumière la pertinence de notre raisonnement.

Analytique, parce qu'il nous faut saisir les éléments ayant suscité en nous — Africains — ce complexe d'infériorité vis-à-vis des autres civilisations, à l'instar de la civilisation occidentale. Dit autrement, notre ambition est d'examiner en profondeur la relation ou encore le rapport Blanc-Noir, esclavagiste-esclave dans l'optique de mettre en lumière et de déconstruire cette idée malsaine, pernicieuse dénuée de tout fondement épistémologique, qui emmène à penser que le Noir n'est pas à même de raisonner. Penser le développement de l'Afrique implique donc de s'interroger sur l'impact de la colonisation afin d'identifier les facteurs qui contribuent à son « sous-développement ». Il est crucial de mettre en lumière le processus d'acculturation, d'assimilation, et d'aliénation systématiquement orchestré par l'homme blanc. Cette analyse doit permettre de comprendre comment ces mécanismes ont façonné les perceptions de soi chez les Africains, en enracinant un sentiment de dévalorisation et de subordination.

La méthode critique sera utilisée dans un premier temps pour actualiser la pensée de l'auteur, dans l'optique de voir, si elle s'accommode ou si elle s'inscrit dans l'ordre de la faisabilité. Cette approche implique un examen approfondi de réflexion — encore appelé discernement — portant sur la validité et les limites des propos de Ernest-Marie Mbonda au regard de notre société actuelle. Elle se veut transcendante — c'est-à-dire qu'il s'agit d'aller au-delà des intuitions de l'auteur —, *tout en gardant néanmoins ses idées les plus louables*¹⁸, celles qui résisteront au crible de la pensée critique qui se veut en même temps hyperbolique afin d'éviter de sombrer dans un dogmatisme épistémique. Ainsi, l'objectif ultime de cette

¹⁸ E. NJOH-MOUELLE, in « préface », J. NDZOMO-MOLE, *Jouissance et pensée, Essai sur la ploutomanie et la mentalité digesto-festive*, Yaoundé, Carrefour, 2007, p. 12.

démarche est de proposer une voie de sortie face à l'impact de la colonisation et à ses conséquences. Il s'agit de dégager des pistes pour dépasser les séquelles laissées par la colonisation, en proposant des solutions concrètes et adaptées aux défis actuels.

Notre travail est structuré en trois grandes parties chacune subdivisée en trois chapitres. La première partie est intitulée : « L'Afrique face au traumatisme colonial ». Dans cette première partie, nous analyserons les postulats relatifs à l'infériorité de l'identité noire. Il s'agira de mettre en lumière les mythes et stéréotypes construits au fil des siècles d'esclavage et de colonisation, qui continuent de façonner les perceptions et pensées populaires en Afrique. Ces représentations persistent dans les mentalités africaines contemporaines, influençant la manière dont les Africains se perçoivent et se positionnent dans le monde.

Dans la deuxième partie : « Se libérer du joug colonial : penser l'Afrique à partir de l'Afrique avec Ernest-Marie Mbonda », nous examinerons la nécessité de repenser l'émancipation africaine en se fondant sur les réalités propres du continent, en nous inspirant des travaux d'Ernest-Marie Mbonda. Nous analyserons la prolifération de théories qui évoquent le "retard" de l'Afrique, théories souvent responsables de visions pessimistes et déconnectées de la réalité. Cette partie propose un processus de désintoxication mentale visant à libérer les esprits des stéréotypes hérités du colonialisme et à valoriser les spécificités culturelles africaines. Une telle transformation est essentielle pour permettre aux Africains de se réapproprier leur histoire, de redéfinir leur rapport au développement, et de retrouver une autonomie de pensée indispensable à leur émancipation.

Enfin, dans cette troisième et dernière partie, nous analyserons les défis du développement de l'Afrique à l'ère postcoloniale en critiquant les modèles et théories afrocentriques, notamment ceux d'Ernest-Marie Mbonda. Nous examinerons les limites de l'afrocentrisme et proposerons des pistes pour un développement plus adapté aux réalités contemporaines. L'accent sera mis sur la nécessité pour les États africains de s'impliquer dans un monde globalisé, tout en évitant un repli passéiste et un rejet radical de l'Occident. Nous plaidons pour une autonomie culturelle ouverte au dialogue mondial, combinant préservation du patrimoine africain et intégration des avancées technologiques, afin d'assurer un développement durable et équilibré pour l'avenir du continent.

**PREMIÈRE PARTIE :
L'AFRIQUE FACE AU TRAUMATISME
COLONIAL**

INTRODUCTION PARTIELLE

La fâcheuse tendance à résumer l'histoire de l'Afrique à la période postcoloniale, la période dite après indépendances, témoigne d'une volonté délibérée de minorer le poids de la colonisation ; et aussi de l'urgence de revisiter l'histoire du continent écrite par les Occidentaux et par des chercheurs noirs cooptés et adossés au paradigme européen. Nombre de supercheries se greffent à celle-ci et sont même très souvent inscrites dans bon nombre de manuels scolaires, d'histoire, de philosophie... faisant montre d'une supériorité de la « race blanche » par apport à la « race noire » et légitimant *de facto* la volonté hégémonique des Occidentaux en un impératif de civilisation. L'Occident s'est permis de masquer sa barbarie en justifiant ce qu'ils ont appelé la « domestication des Africains ». La littérature sur laquelle nous nous sommes mis en présence inscrit ou encore présente, la période coloniale, cette page tragique pour ne pas dire ce crime contre l'Humanité comme un acte salubre, une action prométhéenne couplée à un désir d'humanisation des nègres. N'en demeure point cette fourberie résistante à l'épreuve du temps et continue de meubler les esprits sur le continent.

Entreprendre de sortir des siècles d'aliénation revient à revisiter les fondements de notre société. Il est question dans la présente partie d'analyser les éléments qui structurent notre société en mettant l'accent sur le poids de l'histoire dans l'itinéraire de la pensée populaire. Dit autrement, cette partie est une invite à confronter le regard de l'Occident, à étudier la construction des légendes, des réflexes, des stéréotypes, des mythes schématisés/construits durant les siècles d'esclavage et de colonisation afin de comprendre ou de saisir les mécanismes usités par les occidentaux ayant conduit les destinées africaines prisonnières du regard de l'Occident. Lever le voile sur les mythes trompeurs inventés par l'Occident dans son catéchisme dogmatique sur la colonisation qui pour nous incarne en un sens toute la malhonnêteté épistémologique de l'homme blanc, soumettre au tribunal de la raison le paradigme européen est les raisons d'être de cette partie. De ce fait, cette entreprise nous amène non seulement à revisiter l'histoire du continent, mais aussi à reconquérir l'initiative historique.

CHAPITRE I : COLONISATION : PROCESSUS DE DÉTÉRIORATION DE L'IDENTITÉ AFRICAINE

Aux siècles de l'impérialisme colonial se greffe des siècles d'aliénation et d'asservissement de l'homme nègre aussi bien en Afrique, dans le pacifique que dans les caraïbes (ACP). Réduit à la plus simple expression de son émotivité, soumise au rythme des saisons et à la merci des intempéries, incompatible à toute activité scientifique, incarnant la barbarie, indigne de porter les gènes de l'humanité le destin des « nègres » a été guidé dans les profondeurs des géhennes. Ces multiples supercheries qui ne reposent sur aucun fondement scientifique sont pour nous « le vol de l'histoire »¹⁹, compris ici non pas forcément dans le sillage de Jack Goody, qui s'attèle à mettre en exergue la mainmise de l'Occident sur l'histoire du reste du monde, mais plutôt comme une réalité historique déformée et instrumentalisée. Les mécanismes usités par les Occidentaux ont emmené les noirs à remettre en cause leur existence, leur manière d'être, leur croyance... Ce chapitre nous amène à re-visiter ou à re-parcourir l'histoire du continent en mettant principalement l'accent sur les mécanismes, les méthodes ayant contribué à emprisonner le continent dans les ténèbres de l'ignorance et à détruire l'identité africaine.

1. Négation et infériorisation du nègre

De l'esclavage, en passant par la traite négrière, la colonisation, la décolonisation avec pour point de chute la période des indépendances, l'Afrique a été soumise de façon directe et indirecte à l'impérialisme occidental. Ces moments de l'histoire du continent sont théâtres des actes les plus odieux que l'histoire de l'humanité ait connus. Paradoxalement, les mémoires collectives y voient une médaille à double face, qui présente aussi bien des « avantages » que des inconvénients. La colonisation, étant pour eux un acte « salutaire », est auréolée comme un acte « humanitaire » qui met en avant non seulement le caractère philanthropique de l'Occident, mais aussi sa grandeur qui de par sa mission civilisatrice a humanisé les noirs. Le

¹⁹ J. GOODY, *Le vol de l'histoire, Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2010.

discours de Nicolas Sarkozy à Dakar²⁰ en est la parfaite illustration. Dans le même ordre d'idées, Zohra Bouchenrouf-Siagh parlant du ton condescendant des discours occidentaux déclare en ces termes :

C'est un discours axiomatique de l'Occident porteur de « valeurs » qui ne peuvent être qu'« universelles », puisque c'est lui qui les définit et lui qui les « dispense », toujours de façon généreuse et désintéressée ! Duplicité encore de ce discours, dont on ne peut dire si son auteur a la candeur de croire (ou de faire croire) qu'il avance des idées neuves ou si, benoîtement, il ne vient pas répéter un discours tenu par d'autres avant lui, convaincu du « rôle positif de la colonisation »²¹.

L'ignorance ou la méconnaissance des faits historiques en rapport avec l'histoire du continent de bon nombre d'afrodescendants, véhiculé par *les monstres enfantés par l'impérialisme*²², fait état de la profonde crise, du refus de l'affirmation de soi, du déni de soi, du trouble identitaire occasionné au contact de l'Occident dont fait montre l'Africain. L'impérialisme a servi à enfermer l'esprit libre africain en l'amenant à remettre en question sa propre personne. L'ambition des occidentaux se résumait à nier et à inférioriser l'Africain *pour en faire progressivement nous* dit Jean Philippe Omotunde *un amnésique, un complexé, un serviteur, un bounty, un assimilé, bref un être humain au demeurant, « étrange »*²³. Plus loin, Jean Philippe Omotunde poursuit en notifiant : « *L'école, les médias, la force et l'instruction religieuse sont les principales armes stratégiques de la mission colonisatrice occidentale* »²⁴. Cette mission est d'ailleurs portée par nombre d'éminents penseurs occidentaux. Un passage notifié par l'un des pères de l'ethnocentrisme européen mérite de prendre écho dans la présente réflexion :

Je suspecte les Nègres et en général les autres espèces humaines d'être naturellement inférieurs à la race blanche. Il n'y a jamais eu de nation civilisée d'une autre couleur que la couleur blanche ni d'individu illustre par ses actions ou par sa capacité de réflexion... Il n'y a chez eux ni engins manufacturés, ni art, ni science. Sans faire mention de nos colonies, il y a des Nègres esclaves dispersés à travers l'Europe, on n'a jamais découvert chez eux le moindre signe d'intelligence²⁵.

Tenue par les chaînes de l'impérialisme, les écoles, les médias, les églises ont nourri la psyché des Africains des discours hégémoniques créant à dessein par la même occasion chez les dominés un complexe d'infériorité, une honte à s'affirmer. Le propos de Felwine Sarr en

²⁰ Le discours de Dakar est une allocution prononcée par le président de la République française le 26 juillet 2007 à l'Université Cheikh-Anta Diop de Dakar.

²¹ Z. BOUCHENROUF-SIAGH, « *Duplicité et trafic de l'histoire* », in M. GASSAMA (dir.), *L'Afrique répond à Sarkozy, Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008, p. 60.

²² J-M. ELA, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 51.

²³ J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, Paris, Menaibuc, 2005, p. 13.

²⁴ *Id.*

²⁵ D. HUME, *Sur les caractères nationaux*, Volume III, 1854 cité par J. P. Omotunde, *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit., p. 13.

illustre davantage : « *Des siècles d'aliénation et d'asservissement ont laissé des traces dans la personnalité et la psyché de l'Africain. Ce dernier doit se guérir des blessures narcissiques et psychologiques qui lui ont été infligées et qui, aujourd'hui, s'expriment sous la forme d'une perte de l'estime de soi, d'un complexe intériorisé pour certains et, pour d'autres, d'un manque abyssal de confiance en soi* »²⁶. Par conséquent, selon cette perspective, aucune production africaine ne peut être comparée à une production européenne, car le blanc incarne la raison, tandis que le noir est associé à la barbarie et à la sauvagerie, pour reprendre les termes de Hegel. Ainsi, aucune œuvre africaine ne pourrait égaler ou rivaliser avec celles des blancs.

L'absurdité et la gravité de ce manque de confiance en soi se matérialise aujourd'hui par cette volonté à toujours faire comme le blanc. Le blanc a été consciemment et inconsciemment sacralisé au sein des sociétés africaines. Il est caricaturé comme l'idéal à atteindre, c'est-à-dire, il incarne le bien. Les autres races symbolisent le mal. Le noir lui, sa couleur l'indique. On en vient donc à constater que les habitudes de consommation, les réflexes, les actes, le parler et bien d'autres traits caractéristiques rament contre vents et marées vers le modèle occidental. Les Africains s'efforcent tant bien que mal à faire comme le maître. Nombre d'expressions populaires classées aujourd'hui dans l'ordre de la banalité démontrent à suffisance cette idée du blanc que nous avons construit dans notre psyché. Parmi ces expressions, nous pouvons citer : « *Vivre comme un blanc* » ; « *Tu es un blanc* » ; « *La maison des blancs* » ; « *La saleté ne tue pas le noir* » ; « *Travailler comme un nègre pour vivre comme un blanc* ».

Envisager son humanité qu'à travers l'autre (le colon) est devenu au fil du temps un exercice quotidien pour les Africains. Ces locutions incarnent toute la négation de soi, l'idée de la condamnation éternelle de sa position de « race » inférieure. Ce phénomène touche aussi bien les masses que les élites sociétales/politiques. Le microcosme scientifique lui également témoigne la condition de subordination des noirs vis-à-vis des blancs. Comment peut-on poursuivre un idéal de vie qui se résumerait à vivre comme un blanc, à faire comme lui c'est-à-dire à être l'ombre de sa personne ? Le mal semble être plus profond qu'on ne le croit. Tout blanc en Afrique est considéré comme expert, et cela quel que soit le domaine. Une découverte réalisée par des scientifiques noirs n'a pas la même portée que celle d'un blanc. Pour certains Africains, la science est le champ de prédilection des blancs, les noirs ne

²⁶ F. SARR, *Afrotopia*, Op. Cit, p. 89.

peuvent y exceller sans leur approbation. À ce sujet, Felwine Sarr souligne dans l'ouvrage suscité :

Une tendance à toujours considérer en termes d'expertise, de qualité, de jugement — et cela, quel que soit le domaine —, ce qui vient de l'Occident comme meilleur. Un décentrement pathologique, une absence à soi qui se traduisent par une incapacité à penser, juger, évaluer les choses par soi-même.   cela s'ajoute un rapport d'extériorité aux choses. Des expressions populaires en Afrique de l'Ouest, comme la science du Blanc pour désigner le savoir scientifique ou son application technique, expriment le rapport d'autoexclusion du patrimoine scientifique commun. Celui-ci serait le fait des autres notamment de ce sorcier blanc, considéré comme maître de la techn  ayant ravi aux dieux un secret inaccessible aux autres mortels²⁷.

Les apologistes de la mission civilisatrice nous ont emmenés à croire que le noir est un « déchet » qui est condamné à vivre dans la saleté, les égouts, les poubelles, car ils estiment que la saleté et lui font bon ménage. C'est d'ailleurs un phénomène qui touche toutes les classes sociales. Il prend corps au sein de la classe des élites, qui a son tour en fait la profusion au sein des autres couches sociales. D'ailleurs, de nos jours, les fervents défenseurs qui militent pour perpétuer le mythe de l'homme blanc ce ne sont plus les blancs eux-mêmes, mais plutôt les Africains. Ils s'investissent dans la sauvegarde des intérêts du maître comme des ambassadeurs de l'idéologie occidentale avec des cahiers de charge visant à maintenir l'Afrique sous la tutelle des Occidentaux. Les imaginaires collectifs peinent à se débarrasser des fausses représentations collectives au point de ressentir de la fierté   être assimilé à un blanc. L'homme blanc est dans les imaginaires collectifs l'incarnation du positif tandis que l'homme noir lui incarne le négatif pour ne pas dire les ténèbres. Pour faire preuve de civilité, il faut faire comme un blanc, car le blanc a le monopole des règles du savoir-vivre.

La mission civilisatrice voilée de beaucoup de perfidies s'inscrit pour les Occidentaux en droite ligne avec la noble mission prométhéenne. Victor Hugo a notifié à ce sujet : « *Nous ne sommes pas venus en Afrique en rapporter l'Afrique, mais pour y rapporter l'Europe* »²⁸. On y voit avec clarté l'orgueil caractéristique des Occidentaux couplé à la ferme ambition de faire montre de l'image de l'infériorité du noir. Il devient essentiel de comprendre le poids historique des penseurs occidentaux dans l'itinéraire historique de la mission civilisatrice. Friedrich Hegel, Emmanuel Kant, David Hume, le baron de la Br de dit Charles de Secondat Montesquieu, Ernest Renan, Victor Hugo, Joseph Arthur Gobineau de par leurs « profondeurs heuristiques » ont grandement impact  pour ne pas dire structuré la mission civilisation de

²⁷ F. SARR, *Afrotopia*, Op. Cit., pp. 89-90.

²⁸ V. HUGO cité par J. MEYER, A. REY-GOLDZEIGUER, J. THOBIE (dirs.), in *Histoire de la France coloniale*, Paris, Armand Colin, 1991, pp. 404-405.

l'Occident. La particularité de ces intellectuels repose sur le fait qu'ils se sont attelés à démontrer aux Occidentaux la prétendue infériorité des noirs à partir d'aucun postulat scientifique. Leurs pensées ont tenté de légitimer l'éradication de l'histoire précoloniale des noirs, des cultures nègres précoloniales pour laisser place à la civilisation européenne qui, est supérieur aux autres civilisations. Un passage important du livre *Histoire de la France coloniale* atteste largement nos propos :

Les réalités assimilatrices de prépondérance se camouflent derrière la volonté d'imposer un idéal culturel face à la barbarie. « Nous sommes venus inoculer [...] notre civilisation à tout un peuple », clame Victor Hugo. « La barbarie est en Afrique [...], mais que nos pouvoirs responsables ne l'oublent pas, nous ne devons pas l'y prendre, nous devons l'y détruire. Nous ne sommes pas venus pour l'y chercher, mais pour l'en chasser ». [...] Assimiler, pour le gouvernement, c'est soumettre le colonisé, pour le colon c'est obtenir des privilèges exclusifs de citoyens français pour mieux dominer, pour l'opinion métropolitaine, c'est offrir la civilisation aux indigènes.²⁹

*Ce discours dominant n'est que pure mystification et pseudoscience*³⁰ nous dit Jean-Marc Ela, il milite amplement dans le processus de la dépersonnalisation nègre. *Le mensonge, les intentions de tranquillisation, l'attitude d'imposture, la pratique de la violence aux soubassements tragiques. Le mythe, le sentiment de supériorité chez le colon sont parmi tant d'autres facteurs déviant le colonisé de la voie de son épanouissement, lui enlève en même temps la conviction qu'il est encore lui-même*³¹. L'assombrissement de la réalité occasionnée par l'Occident a eu recours à la désorientation du sens de l'histoire, à la volonté claire de spolier les Africains de leurs cultures. Ce qui a occasionné dans la même lancée une situation de confusion qui profite aux occidentaux greffés à un manque de repères des Africains qui brille non pas par son authenticité, mais plutôt dans sa volonté de paraître, de faire comme le blanc, de chercher son approbation en tout temps. *L'apparence se caractérise chez le colonisateur, notifie Jean Bissoua Bissoue, sous des visages divers, notamment celui de la négation de l'Africain dans la double dimension de son être et de ses valeurs. Elle relève aussi de l'esprit de paternalisme dont se réclame l'étranger*³².

L'Afrique entretient un rapport pathologique avec l'ancien colon et *cette aliénation se lit aussi dans le désir effréné de certaines élites intellectuelles et artistiques africaines d'être adouées et sanctifiées par les instances de reconnaissance occidentales : académies, prix*

²⁹ J. MEYER, A. REY-GOLDZEIGUER, J. THOBIE (dirs.), *Histoire de la France coloniale, Op. Cit.*, pp. 405-406.

³⁰ J-M. ELA, « Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser », *Op. Cit.*, p. 66.

³¹ J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz Fanon et la critique de l'Apparence », mémoire soutenu et présenté à l'Université de Yaoundé sous la direction de M. TOWA, 1979.

³² *Ibid.*, p. 7.

*littéraires et artistiques, grades universitaires, etc., cette reconnaissance étant perçue comme la seule consécration qui vaille. Ce sentiment est hélas partagé des masses*³³. Ce sentiment d'infériorité s'est intériorisé dans la conscience et dans le subconscient des Africains. La volonté de s'assumer, d'assumer l'identité nègre, la culture négro-africaine, la pensée négro-africaine se vit au quotidien comme un exercice douloureux et honteux. Douloureux parce qu'il nécessite une ascèse de la part du colonisé. Le caractère honteux lui est un peu plus complexe notamment parce qu'il se greffe aussi bien auprès de ceux qui ont pu transcender leur condition d'assimilé et également auprès de ceux qui n'y arrivent pas. Ceux qui n'arrivent pas à transcender cette condition d'assujettit se livrent à un exercice critique vis-à-vis de ceux qui parviennent. Ceux ayant réussi à se faire violence se retrouvent isolés, mouiller de honte et écarté de la société.

Aussi improbable que cela puisse paraître, les caricatures des occidentaux à l'instar des Allemands, des Français, des Portugais sont le résultat d'une imagination sans précédent. À ce sujet, William B. Cohen a déclaré : « *les Français portèrent sur l'Afrique et ses habitants un jugement négatif longtemps avant d'avoir eux-mêmes visité cette partie du monde* »³⁴. Ce passage met en lumière la haine insensée et non fondée, la volonté de détruire les sociétés africaines ainsi que toute la fourberie orchestrée par les Occidentaux. Dit autrement, l'Europe dans sa stratégie de négation et d'infériorisation du nègre et de son histoire s'est livrée à un jeu de mensonge, de supercherie, de distraction dans le but de déraciner, de spolier et de s'accaparer les richesses du continent africain. Ces méthodes ont créé un traumatisme psychologique chez les nègres et sur le continent africain. L'histoire de l'Afrique est depuis ce passage adossée aux récits des blancs. L'Afrique se trouve aujourd'hui à la remorque de l'Occident. Un passage marquant notifié par Jean Bissoua Bissoué en illustre amplement cela :

Tout peuple qui perd sa culture ou qui la néglige n'existe plus (...) Anéantir donc la vie sociale et culturelle, c'est réduire une société, piétiner ses valeurs, nier sa civilisation. [...] L'Occident passe par la négation des valeurs africaines, pour dompter les Africains en leur faisant croire que l'apparence et la réalité sont identiques [...] La négation, le mépris, voilà la tactique occidentale. [...] Et ce mépris est avant tout mépris de la couleur de la peau du nègre qui à l'instar de Protagoras devient "mesure de toute chose". À cause de cette couleur, le noir sera considéré par le colon comme hors de l'humanité, ombre de l'homme et non homme lui-même. D'où pour rétablir cette humanité, il convient de devenir blanc ;

³³ F. SARR, *Afrotopia, Op. Cit.*, p. 91.

³⁴ W. B. COHEN, *Français et Africains, Les noirs dans le regard des blancs 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981.

de blanchir. Car sans civilisation et sans culture, le noir n'est rien d'autre qu'un animal dont le seul instinct commande la vie³⁵.

Les méthodes inhumaines occidentales ont énormément désorienté les noirs. L'histoire est le support sur lequel repose toute une société, tout continent, tout groupe. En manipulant son histoire, il était question *d'enfermer l'esprit libre africain dans un double piège : celui de sa propre mise en doute (par ignorance) de la valeur de son héritage intellectuel (création du complexe d'infériorité) et d'autre part, celui de la reconnaissance par la société occidentale qu'il s'agit d'un sous-homme (création du sentiment de supériorité)*³⁶. Ce sentiment de supériorité que dégagent les Européens les a conduits ou tout au moins a laissé naître en eux un sentiment paternaliste vis-à-vis des Africains. Les paroles du blanc font office de vérité absolue. Comment comprendre le fait qu'un peuple entier soit essentiellement mauvais ? Et, dans le même temps, un autre lui est essentiellement marqué par le bien ? Le fait d'être noir est selon ce postulat un handicap. Cette logique, on est palpable au quotidien. La conscience douloureuse des noirs peine à se défaire de l'« odeur » persistante du père.

La race nègre est confinée au midi de l'Atlas, son teint est noir, ses cheveux crépus, son crâne comprimé et son nez écrasé ; son museau saillant et ses grosses lèvres la rapprochent manifestement des singes : les peuplades qui la composent sont toujours restées barbares ” nous dit Georges Cuvier. Plus loin, il ajoute : *« la plus dégradée des races humaines, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier »*³⁷. Contrairement à ce que pense Rabelais, pour les théoriciens de la supériorité, l'Afrique n'apporte rien. Son destin se lie à la philanthropie des Occidentaux. À l'autel des Occidentaux, les noirs ont été incriminés pour le fait d'être noir. Justement, en rapport à ce sujet, Montesquieu notifiât : *« On ne peut se mettre dans l'idée que Dieu, qui est un être sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne dans un corps tout noir (...) Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens »*³⁸. Cette négation des Occidentaux à l'égard des noirs et du noir vis-à-vis de lui-même se lit aujourd'hui en société notamment par les résultats du test des poupées de Kenneth Clark.

Le célèbre test des poupées de Kenneth Clark effectué aux États unis dans les années 1940 est l'un des outils importants permettant d'effectuer une grille de lecture sur

³⁵ J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », pp. 26-27.

³⁶ J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit, p. 13.

³⁷ J. P. OMOTUNDE, *La traite négrière européenne : vérité & mensonges*, Paris, Menaibuc, 2004, p. 9.

³⁸ Cité par J. P. OMOTUNDE in *La traite négrière européenne : vérité & mensonges*, Op. Cit, p. 10.

l'état de la conscience des enfants noirs vivant aux États unis à cette période. Le psychologue menait une étude sur les effets psychologiques du racisme sur les afrodescendants. Le test consistait à présenter deux poupées aux enfants noirs. La particularité de ce test résidait sur le fait que l'une des poupées était de couleur blanche tandis que l'autre de couleur noire. Sans grande surprise, la quasi-totalité des enfants a préféré la poupée blanche au détriment de la poupée noire. Elles trouvaient en la poupée blanche des caractéristiques de beauté et de gentillesse. Elle avait bonne mine et c'est avec elle qu'elles préféreraient jouer. La poupée noire, qui leur ressemblait de par sa couleur, était pour elles symbole de mocheté, de méchanceté et pour couronner le tout, elle leur faisait peur. C'est une conception que bon nombre d'enfants noirs ont d'eux-mêmes et du monde nègre.

Cependant, cette triste condition des enfants afrodescendants américains demeure d'actualité. De nombreux tests ont été réalisés à la suite de celui de Kenneth Clark à l'instar de celui réalisé par France 2 en 2022³⁹. La stupeur a été de constater que bien que plusieurs décennies séparent les deux tests, les résultats n'ont point changé. Les afrodescendants résidant en France préfèrent eux également la poupée blanche pour les mêmes raisons. Cet exercice démontre à suffisance de l'impact du discours du dominant sur le dominé et cela depuis la plus tendre enfance. Ces enfants sont formatés et conditionnés dès leurs bas âges. Ils grandissent avec les stéréotypes et nourrissent des complexes d'infériorité tout au long de leur vie. Ce qui les emmène à renier leurs origines et leurs identités nègres. Dit autrement, les enfants afros grandissent avec l'idée de s'approprier les caractéristiques de l'homme blanc, de lui ressembler afin d'accéder à la catégorie d'homme. C'est une condition sine qua non afin d'acquérir un certificat d'humanité.

2. L'héritage ambigu de la colonisation

Les traits caractéristiques d'aliénation, d'assimilation, d'asservissement et de servitude présentent au sein des sociétés africaines démontrent amplement de l'efficacité des méthodes usitées par les occidentaux pendant et après la période coloniale. La conscience de soi émise par les noirs dénonce d'un mal être, d'une image de soi dévalorisée inscrite dans la subalternité. On serait tenté de penser que la période décoloniale, porteuse d'un nouveau souffle pour le continent, annonçait non seulement l'acquisition des indépendances, mais

³⁹ France 2, Les préjugés liés à la peau noire sont encore tenaces, pour preuve le "test de la poupée" inventé aux Etats-Unis dans les années 40 et renouvelé aujourd'hui en France. Publié sur twitter le 18/01/2022 à 09h32. <https://twitter.com/france2tv/statuts/1483356485556051971?s=48&t=MNgSGMxS048pObcTwxQBQ>.

aussi le processus de restauration des identités africaines. Ce serait méconnaître les structures palliatives à la présence effective des Occidentaux dans le continent qui œuvrent par le truchement des mécanismes de plus en plus soft pour une détérioration chronique de la personnalité africaine. Dans ses rapports de colon – colonisé, l’Afrique semble être victime de son insouciance et de sa naïveté maladroite.

2.1. L’ambiguïté sur l’héritage éducatif

L’analyse des cadres culturels, épistémiques, sociaux, académiques des sociétés africaines révèle dans la plupart des cas le reflet d’un passé colonial, c’est-à-dire honteux. Paradoxalement, ces différents cadres sont aujourd’hui des lieux nostalgiques de l’époque coloniale. Melchior Mbonimpa en mettant en lumière le résultat de ce système qui met en avant « l’héritage colonial » notifie ceci :

Certains Africains, nous dit Melchior Mbonimpa, surtout les plus âgés et les plus humbles, manifestent souvent une réelle nostalgie de l’époque coloniale, comme si pour eux, l’indépendance était synonyme de régression, de déclin. On raconte un peu de partout en Afrique une anecdote d’un humour grinçant ; celle d’une bonne grand-mère qui demande à son petit-fils : « Quand donc prendra fin l’indépendance ? » Sans rien oublier des exactions coloniales, les gens se souviennent peut-être qu’un certain nombre de services fonctionnaient mieux qu’aujourd’hui⁴⁰.

L’« héritage colonial » tant vanté dans les manuels scolaires s’inscrivant totalement en faux contre les faits historiques devrait être considéré par tout philosophe comme matière à penser. En effet, cela doit susciter le questionnement permanent des esprits. La tâche du philosophe étant, d’après Joseph Ndzomo-Mole, *de penser contre des pensées établies, où, tout simplement, il les prend pour objets de pensée*⁴¹. Avec la prolifération des récits sur la colonisation, on assiste de plus en plus à une mascarade opérée par nombre d’historiens ethnocentristes de la période coloniale qui tentent de passer sous silence le carnage orchestré par les différentes puissances coloniales en Afrique. Jean Phillippe Omotunde affirme au sujet de l’historien ethnocentriste que « son objectif est à peine voilé : tromper son lecteur afin de justifier l’injustifiable et de culpabiliser ou d’avilir les Nègres. C’est-à-dire de nous abaisser jusqu’à nous rendre méprisables aux yeux d’autrui »⁴². Dit autrement, l’ambition est d’effectuer un lavage pour ne pas dire un recyclage de cerveau aux Africains.

⁴⁰ M. MBONIMPA, *Idéologies de l’indépendance africaine*, Paris, L’Harmattan, 1985, p. 8.

⁴¹ J. NDZOMO-MOLE, *Jouissance et pensée*, Op. Cit., p. 69.

⁴² J. P. OMOTUNDE, *La traite négrière européenne : vérité & mensonges*, Op. Cit., p. 5.

Soumis à un ordre politique extérieur à son cadre existentiel, *le certificat d'accès à la dignité*⁴³ des noirs est par la volonté impériale conditionnée à son éducation et sa scolarisation. Cette volonté de scolariser les noirs, aussi maquillée soit elle d'un caractère humain, est nourri par le besoin de nuire à sa psyché, de mystifier les blancs, de créer non pas des intellectuels, mais plutôt des automates, des complexés, de stimuler en eux des réflexes de coloniser, d'exterminer la tradition orale précoloniale, de configurer des acculturés, de promouvoir l'aliénation sur toutes ses formes, de distraire et de voler l'Africain... Il s'agit d'un double jeu orchestré par les Occidentaux. D'ailleurs, c'est par ce canal que prend corps l'assombrissement de la réalité, qui produit un effet de tranquillisation, qui à son tour subsiste au sein des colonies par la manipulation ou la transformation des faits historiques afin de mieux dompter les Africains. C'est le lieu par excellence du culte de la réification ou de la déshumanisation des noirs.

Les programmes scolaires coloniales s'attèlent à le façonner à la juste mesure de leurs ambitions inhumaines en inculquant aux enfants noirs la classification des races, qui doivent aboutir à des situations à la fois de complexe d'infériorité et de supériorité ayant pour fondement des préjugés qui repose sur le simple ressenti des blancs. *Ipsa facto*, son statut social est scellé par la condition de sa couleur de peau. La volonté de scolarisation des nègres peut également être saisie comme la politique de ce que l'on pourrait appeler du bâton et de la carotte qui consiste à être à la fois le bourreau et le « sauveur ». À ce propos, Jean Bissoua Bissoua notifiât : « *Politiquement, le masque prédomine* ». Il poursuit en ajoutant, « *on assiste alors à des actes de tranquillisation des nègres par les forces impérialistes, qui exercent à la fois une politique du bâton et de la façon plus rare de la carotte. Il s'agit dans ce dernier cas d'une simple ruse qui fait taire en donnant à manger à des colonisés qu'on veut dominer*⁴⁴ ».

Aussi bien que les politiques d'administration des colonies convergent vers la volonté d'assujettir les noirs, les méthodes diffèrent d'une métropole à une autre. Les Français n'ont pas recours aux méthodes belges, les Anglais eux non plus n'ont recours aux mécanismes allemands, les Portugais également n'ont pas recours au modus operandi italien et ainsi de suite. La France adopte un mécanisme d'enseignement plus particulier sur lequel nous nous

⁴³ Locution empruntée à J. D. FOUMANE FOUMANE, « *Négation de soi dans la philosophie africaine : analyse de La Crise du Muntu de Fabien Eboussi Boulaga* », in OUMAROU MAZADOU (dir.), *Philosophie africaine et modernité politique : réflexions sur la crise et le développement*, Yaoundé, Monange, 2022, p. 96.

⁴⁴ J. BISSOUA BISSOUÉ, « *Frantz fanon et la critique de l'apparence* », *Op. Cit.*, p. 20.

devons de nous attarder. Afin de s'assurer de la réussite du processus d'aliénation, « *les Français choisissent d'enseigner dans leur propre langue*⁴⁵ » notifiât Anne Stamm. Suret Canale également dans son ouvrage intitulé *Afrique noire, l'ère coloniale 1900-1945* fait montre des idées ayant structuré le système d'éducation coloniale français qui mérite impérativement de prendre écho dans la présente réflexion :

Pour la colonisation, l'instruction est un mal nécessaire. On se forcera donc de limiter sa diffusion au minimum nécessaire indispensable, en quantité comme en qualité. Et puisqu'on ne peut se passer de l'enseignement, on cherchera à l'utiliser au mieux des intérêts de la colonisation. La dépersonnalisation culturelle entre ici dans les moyens de cette politique. On donnera à ces agents subalternes une formation purement française, on les convaincra de la supériorité exclusive de cette culture européenne dont ils ont le privilège d'avoir quelques miettes, et on leur inculquera qu'elle les place bien au-dessus de leurs frères restés « sauvages », « incultes ». En même temps on s'efforcera de les modeler suivant les règles du « bon esprit » : ils doivent reconnaître la supériorité du Blanc, de sa civilisation qui les a sauvés de la cruauté sanguinaire des « roitelets barbares », lui vouer respect, reconnaissance et surtout obéissance⁴⁶.

Contrairement à la France qui opte pour le français comme langue principale d'éducation au sein des colonies, la Grande-Bretagne et la Belgique choisissent un chemin diamétralement opposé. Pour la France, l'enseignement doit être donné en langue française. C'est d'ailleurs *le premier objectif de l'enseignement*⁴⁷. Il s'agit là, de ce que l'on pourrait appeler la mise en place des valeurs coloniales. Les langues locales pour ne pas dire autochtones sont dès lors interdites et sont classées comme des langues vernaculaires, des patois, des dialectes... "*L'emploi pédagogique des dialectes locaux parlés étant absolument interdit, aussi bien dans les écoles privées que dans les écoles publiques*⁴⁸". Il n'est aucunement supportable pour le colon français que les « futurs chefs » ne soient pas à même d'entrer en conversation directe avec eux. Par contre, la Grande-Bretagne et la Belgique procèdent plutôt à une éducation en langues locales. « *Elles redoutaient de donner accès, par la langue anglaise ou française, à des idées ou ouvrages « dangereux »*⁴⁹ susceptibles d'éveiller les colonisés.

Malgré la différence entre les modèles d'enseignement choisis par les métropoles européennes, la toile de fond reste la même. Les programmes éducatifs français, anglais, belges en éliminant tout ce qui a trait à la culture générale, au développement de l'esprit

⁴⁵ A. STAMM, *L'Afrique de la décolonisation à l'indépendance*, Paris, PUF, 1998, p. 47.

⁴⁶ S. CANALE, *Afrique noire, l'ère coloniale 1900-1945*, Paris, Editions Sociales, 1982, pp. 474-475.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 476.

⁴⁸ J. DE LA ROCHE, *Le gouverneur général Eboué*, Paris, Hachette, 1957, pp. 167-168 cité par S. CANALE, *Afrique noire, l'ère coloniale 1900-1945, Op. Cit.*, p. 477.

⁴⁹ *Id.*

critique militent pour une dépersonnalisation des noirs. En d'autres termes, pour eux, « *l'école eut pour mission de former des commis, des auxiliaires, des agents subalternes de l'administration, du commerce et de l'enseignement*⁵⁰ ». Il n'était point question d'élever la race noire, mais plutôt de façonner des intermédiaires au commandement colonial. Leur histoire, l'histoire des colonies enseignée dans les écoles coloniales, se résumait à chanter les louanges ou du moins à apologiser la colonisation. Pour les colons, il est question de former des hommes aptes à militer pour la sauvegarde des intérêts du maître. Le nègre instruit *est considéré par le colon comme un ouvrier de l'Occident qui porte la coquille, la carapace de nationaliste*⁵¹. L'enseignement colonial ne s'inscrit nullement à visée pédagogique, mais plutôt à visée politique. Felwine Sarr notifiât des propos forts à ce sujet :

En effet, l'autorité coloniale, en créant l'université en Afrique, a fixé la représentation qu'elle souhaitait donner d'elle ainsi que celle qu'elle voulait que les Africains aient d'eux-mêmes : une image inscrite dans la subalternité. L'université coloniale permettait donc d'inscrire l'autre dans sa narration dans une position d'infériorité, le convainquant de la nécessité des liens de dépendance qu'elle établissait avec lui ; et cela en lui renvoyant une image mythifiée de soi et dévalorisée de lui au travers d'une lecture tronquée de son histoire et de ses cultures⁵².

L'enseignement colonial en promouvant les thèses de hiérarchisations sociales, en légitimant la présence coloniale revêt pour les puissances coloniales un caractère utilitaire. Et le choix de la langue, considérée comme noyau central du système d'assujettissement et de servitude, ne pouvait découler d'un choix fortuit. Tout un système s'y greffait. En scolarisant les noirs en français, les enfants apprenaient à penser à partir des paradigmes français. La langue servait à inculquer le sentiment d'appartenance à la colonie, elle cultivait en eux également un complexe d'infériorité inouï. Le processus d'alphabétisation des Africains est donc non seulement une négation totale de leurs cultures, mais aussi un instrument qui favorise les effets d'imitation en influant directement sur les comportements des noirs. Mohammed Dahmani déclarait :

Le choix de la langue d'alphabétisation n'est pas dû au hasard. Il relève aussi d'une option politique. Les langues locales sont méprisées et ne font l'objet d'aucune promotion socioculturelle. Hormis quelques États qui ont développé leurs langues traditionnelles, la majorité des administrations du Tiers-Monde ont préféré garder les langues dominantes, souvent étrangères en prétextant que les langues indigènes favorisent le régionalisme et le séparatisme, désintègrent les États ne peuvent pas véhiculer la modernité, ne se modernisent que très lentement... Or, en fait, nous assistons à une volonté délibérée des responsables politiques, administratifs ou culturels d'éliminer toutes les langues autochtones comme ils l'ont fait dans les domaines politiques et syndicaux. [...] En optant

⁵⁰ P. ERNY, *Essai sur l'éducation en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 49.

⁵¹ J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », *Op. Cit.*, p. 11.

⁵² F. SARR, *Afrotopia*, *Op. Cit.*, p. 120.

pour l'ethnocide culturel, les ex-métropoles ne se fixaient qu'un seul objectif : réaliser une uniformité linguistique, et implanter un pouvoir central sur l'ensemble des espaces coloniaux. Elles ont toujours pratiqué une politique d'appauvrissement culturel de leurs colonies. Les langues dominées furent soit marginalisées et réduites à leur plus simple expression soit purement et simplement éliminées des espaces culturels locaux⁵³.

La domination culturelle entreprise en Afrique manifeste encore ses tares de nos jours. Elle s'est avérée être un puissant instrument politique dans le processus d'assimilation des Africains. En effet, les langues sont des instruments dotés de grands pouvoirs dans le processus d'acquisition de connaissance, de production scientifique, de déploiement quotidien. Ils ouvrent l'accès à des univers fermés, à des aventures inespérées. Ludwig Wittgenstein écrivait : « [...] *les limites de mon langage signifient les limites de mon monde* ⁵⁴ [...] ». Le choix de la langue couplée à une volonté d'altérer et d'étioler les cultures africaines a renforcé l'emprise des modèles culturels occidentaux dans le continent. Après les indépendances, elle n'a aucunement été remise en cause par « *les monstres enfantés par le colonialisme* ». Aujourd'hui, la langue du colonisateur prime sur les langues africaines. Elle est la principale langue dans la quasi-totalité des pays colonisés. Dans certains cas, elle revêt « seulement » un caractère de première langue officielle. « *Les colonisateurs d'hier ou d'aujourd'hui, écrivait Mohamed Dahmani, en imposant leurs langues et en refusant de ce fait la reconnaissance des langues locales, voulaient faciliter la propagation de leur culture, de leur civilisation* ⁵⁵ [...] ».

2.2. L'ambiguïté inhérente à la religion

Le processus d'assujettissement opéré à l'époque coloniale par les Occidentaux a également pris corps sous les auspices de l'instrumentalisation de la religion. « La question du salut » de l'homme africain n'est pas passée sous silence pendant l'occupation coloniale. Il suffit juste d'opérer une lecture minutieuse des sociétés africaines actuelles pour déceler non seulement le poids des religions dites importées, mais aussi tout l'« héritage » que l'Afrique a de l'évangélisation. Pendant le triste épisode de la colonisation, l'esprit *aliéné va être conduit à placer son potentiel intellectuel sous la tutelle de la conscience inhumaine agressive qui lui dira comment penser, ce qu'il faut penser, ce qu'il faut dire, ce qu'il faut écrire, ce qu'il faut chanter, quel Dieu prier, quelle religion adopter, quel livre lire, quel prénom donner à ses*

⁵³ M. DAHMANI, *L'occidentalisation des pays du tiers monde, Mythes et réalité*, Paris, Economica et l'Office des publications universitaires, 1983, pp. 131-133.

⁵⁴ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961 cité en notes de bas de page par F. SARR, *Afrotopia, Op. Cit.*, p.106.

⁵⁵ M. DAHMANI, *L'occidentalisation des pays du tiers monde, Op. Cit.*, p. 133.

*enfants, quelle culture adopter, quel vêtement porter, quelle coiffure arborer*⁵⁶. Pour les Occidentaux, l'Africain n'était qu'une caisse de résonance qui se devait de faire non seulement preuve d'obéissance face aux maîtres, mais également d'incarner l'image que le maître a de lui.

Au travers de la religion, les colons agissaient comme une force de persuasion psychologique. La conquête du ciel était le leitmotiv du catéchisme diffusé/enseigné par les missionnaires. Pour les missionnaires, l'accessibilité à la vie éternelle ne pouvait s'opérer sans douleur. Ils avaient, de par leurs casquettes de « père », la charge de détacher l'Africain du monde, de sa culture, de sa civilisation, de sa tradition, de la quête des biens matériels afin de se concentrer uniquement ou pleinement à la poursuite des merveilles du ciel. Par l'entremise des missionnaires, le Christ est mis au cœur des valeurs culturelles. Dit autrement, la religion importée devient le référentiel des sociétés africaines. L'appel du Messie, ayant certes connu des résistances, finit par conquérir l'espace africain. Son impact sur les consciences est tel que les Africains abandonnent leurs noms, leurs identités, leurs histoires, optent pour le pardon des atrocités dont ils sont victimes.

Le caractère philanthropique des missionnaires ne pouvait laisser place à une remise en question de leur entreprise de propagation de la foi, tellement elle était auréolée de la volonté de faire connaître le Christ aux indigènes. Néanmoins, conscient du caractère avilissant de la mission civilisatrice européenne, le chapitre de l'évangélisation de l'Afrique ne pouvait ne pas faire l'objet d'une interrogation/réflexion. À bien y voir, la religion telle qu'annoncée par les missionnaires servait de négation de la civilisation négro-africaine. On en vient à constater cela par les récits des enseignements catéchistes qui mettent en avant le vide spirituel et substantiel de l'homme noir, le caractère messianique des colons... « *Ainsi donc, nous dit Jean Bissoua Bissoué, la religion est un instrument du colonialisme, une arme efficace destinée à éteindre des esprits, à réduire la conscience naissante dans la nuit du néant. C'est une idéologie comme une autre. Et entre ses préceptes et ses actes, que d'écart ! Il y a donc camouflage de la vérité, trahison, mais tout cela est exprimé sous la politesse des mots et l'effort mal réussi d'imposture*⁵⁷ ».

Le discours du Roi des Belges à l'endroit des missionnaires relate à suffisance du caractère trompeur des Occidentaux greffé à une volonté de scléroser les Africains. « *Pour la*

⁵⁶ J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit., p. 20.

⁵⁷ J. BISSOUA BISSOUÉ, « Frantz fanon et la critique de l'apparence », Op. Cit., p. 33.

*métropole son devoir d'évangélisation et de civilisation est un simple processus d'assimilation des noirs à la culture des Blancs*⁵⁸”. Rien n’est laissé au hasard. “*L’église aux colonies est une Église de Blancs, une Église d’étrangers. Elle n’appelle pas l’homme colonisé dans la voie de Dieu, mais bien dans la voie de l’opresseur*⁵⁹. Dit autrement, les lieux de culte encore appelés églises transformées en lieu de nettoyage de cerveau décident d’œuvrer pour la pérennisation du système colonial sous couvert d’une catéchèse que l’on qualifierait de mensongère. Cette fourberie coloniale énoncée par le Roi des Belges suscite grandement notre analyse. De ce fait, prenons la peine de noter dans la présente quelques extraits du discours prononcé en 1883 par Leopold II, Roi des Belges :

Révérands Pères et mes Chers Compatriotes, la tâche qui vous est confiée est très délicate à remplir et demande du tact. Prêtres, vous allez certes pour évangélisation, mais cette évangélisation doit s’inspirer avant tout des intérêts de la Belgique.

Le but principal de votre mission au Congo n’est donc point d’apprendre aux Nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà. [...] Votre rôle essentiel est de faciliter leur tâche aux administratifs et aux industriels. C’est dire que lorsque vous interpréterez l’Évangile d’une façon qui sert à mieux protéger nos intérêts dans cette partie du monde. Pour ce faire, vous veillerez à désintéresser nos sauvages des richesses dont regorgent leurs sol et sous-sol, pour éviter qu’ils s’y intéressent, qu’ils ne nous fassent pas une concurrence meurtrière et rêvent un jour de nous déloger. Votre connaissance de l’Évangile vous permettra de trouver facilement des textes recommandant aux fidèles d’aimer la pauvreté [...] Vous ferez tout pour que les Nègres aient peur de s’enrichir pour mériter le ciel [...] Évitez de développer l’esprit critique dans vos écoles. Apprenez aux élèves à croire et non à raisonner⁶⁰...

Cet extrait du discours du Roi des Belges permet de saisir le rôle et l’impact de la religion au cours des siècles d’aliénation. L’ardeur caractéristique des missionnaires dans la propagation de la foi ou de la religion n’était point désintéressée. La religion était pour les Occidentaux un instrument devant servir à la colonisation, une véritable arme pour contraindre les Africains à la servitude. L’évangélisation assurait la bonne marche de la colonisation. L’accent mis par les missionnaires sur le critère de pauvreté comme condition *sine qua non* en dit long sur la fourberie mise en scène par les missionnaires. Cette escroquerie spirituelle de l’église ainsi que tous les forfaits orchestrés par les blancs sur le continent trouvent fondement ou du moins ont pour point d’ancrage, les livres saints. En faisant un retour historique, on en vient à se rendre compte que déjà auparavant, le passage de la Genèse relatif à la malédiction de Cham servait de justificatif à la traite négrière. À ce sujet,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁹ F. FANON, *Les damnés de la terre*, pp. 10-11 cité par J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz fanon et la critique de l’apparence », *Op. Cit.*, p. 33.

⁶⁰ Discours de Léopold II aux missionnaires se rendant en Afrique. <https://www.mbokamosika.com/amp/2018/04/discours-de-leopold-ii-aux-missionnaires-se-rendant-en-afrique-commente-par-e.kandolo.html>.

on peut lire dans *le journal de la traite des noirs* : « *Le principe de l'esclavage est légitimé par toutes les religions, toutes les philosophies, toutes les législations* »⁶¹. Jean-Philippe Omotunde ajoute : « *Les ecclésiastiques disaient que l'Afrique avait été maudite par Dieu en se basant sur ce texte*⁶² ».

Au nom de la religion, les blancs ont tenté de passer sous silence les crimes odieux commis dans le continent. La religion a servi comme moyen de destruction de l'identité culturelle des noirs par le canal d'une catéchèse mensongère énoncée dans un langage méprisant qui animalise le noir. Les missionnaires avaient recours à un langage négationniste à l'égard des Africains. Ceci s'inscrit comme une suite logique des recommandations du Roi des Belges qui appelait vivement les missionnaires à l'endormissement des esprits. *L'Église était dans la colonisation, elle assumait les principes des conquêtes appelés à désagréger « la sauvagerie », elle s'intégrait dans le programme de la colonisation établi par les métropoles européennes au nom de la civilisation*⁶³. D'ailleurs à ce propos, ne dit-on pas, pour reprendre les mots de Karl Marx, que la religion est l'opium du peuple ? C'est sur elle que se sont appuyés des milliers d'Africains afin de tenir face aux atrocités coloniales. L'acceptation de sa condition de sous homme confortée par les saintes écritures garantissait en lui l'effet anesthésiant qui le conduisait lentement et sûrement à son aliénation.

⁶¹ D. JOULIN, C. LE BRETON LA VALLEE, GARNERAY, MERIMEE (dirs.), *Le journal de la traite des noirs*, Paris, Editions de Paris, 1957, p. 263.

⁶² J-P OMOTUNDE, *La traite négrière : vérité & mensonges*, Op. Cit, p. 128.

⁶³ V. Y MUDIMBE, *L'odeur du père*, pp 116-117 cité par K. KAVWAHIREHI, V. Y Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines, Editions Rodopi B.V, Amsterdam – New York, 2006, p. 292.

CHAPITRE II : L'OCCIDENT : LA RAISON ARROGANTE OU LA PRÉTENTION À DIRE LE VRAI

Les stéréotypes ou les préjugés les plus tenaces sur les noirs ont la plupart du temps été forgés au cours du XVIII^e siècle, ou du moins, c'est durant le XVIII^e siècle qu'ils ont été poussés à leurs paroxysmes par les maîtres à penser de l'Occident (les lumières). Les théories élaborées par les occidentaux sur les Africains se fondent ou trouvent principalement ancrage dans la « puissance » imaginaire des blancs, dans leurs ressentis, leurs intuitions... Les prétentions occidentales sur la maîtrise de l'Afrique et sur la saisie des Africains aussi incroyable que cela puisse paraître ne reposent sur aucun fondement scientifique. Malgré ce caractère, progressivement, au contact des occidentaux, ces idées ont commencé peu à peu à meubler aussi bien les esprits du continent que ceux d'ailleurs. C'est-à-dire aussi bien dans les sociétés africaines qu'Occidentales. L'épisode de la mission civilisatrice en dit long sur la question. Ce même moment de l'histoire a également été le théâtre des mécanismes sordides occidentaux par dépersonnaliser les Africains tout en les amenant à saisir les blancs comme les maîtres à penser du monde, qui doivent leur servir de référentiel, car oint de science par Dieu pour le simple fait qu'ils sont nés au bon endroit et qu'ils sont blancs de la peau. Ce chapitre nous invite à comprendre aussi bien les aptitudes naturelles des blancs que l'incapacité des noirs à aborder des questions scientifiques.

1. La géographie de l'intelligence : Hérité rationnelle

L'image de l'infériorité du noir imposée par la colonisation témoigne amplement de son exclusion à la science la « chose des blancs ». Son incapacité à raisonner démontré à grand renfort d'érudition par des penseurs ethnocentristes tels que Kant, Montesquieu, Gobineau, Hegel et Nietzsche prouvent à suffisance du caractère « occidental » de la raison. Postulat remis en cause par certains penseurs africains, s'appuyant la plupart du temps des travaux du Père Tempels, qui trouvaient dans les traditions négro-africaines une forme de pensée. Ce thème a fait couler beaucoup d'encre dans le continent. Loin de ressasser le débat sur l'ethnophilosophie ou du moins sur l'existence d'une philosophie africaine, qui est une thématique qui suscite en nous peu d'intérêt, il sied quand même de noter que ce débat a été remis sur la table après la période postcoloniale. C'est-à-dire, après des siècles de servitude,

de subordination, d'aliénation, d'assujettissement... Ce facteur temporel est capital, voire même nécessaire dans la saisie de la santé mentale et intellectuelle des noirs.

1.1. La revendication ethnophilosophique

En effet, le débat sur l'existence ou non d'une philosophie africaine, trahie une volonté puérule manifeste chez les adeptes de ce courant de pensée de vouloir à tout prix prouver au maître leurs capacités cognitives. Cette entreprise teintée de la caractéristique enfantine du « moi aussi » se nourrit également d'une quête de reconnaissance des Africains dans les sphères occidentales. De par le débat de l'existence ou non de la philosophie africaine, on assiste à une réclamation des esprits africains vis-à-vis des blancs de leurs certificats d'humanité et de penser. C'est la manifestation du « nous aussi ». L'ambition est de prouver au maître qu'ils sont eux aussi capables de faire comme lui. C'est-à-dire de penser, d'analyser, de critiquer, de contempler le monde des idées, de reproduire de manière consciente et inconsciente le maître. On y voit là, des réflexes de colonisés. Des colonisés qui ont été suffisamment gavés pendant l'occupation coloniale des théories sur la supériorité de la civilisation occidentale.

Ce qui par la suite, enfante des acculturés qui n'ont d'autres repères que le maître et son discours. Dans les imaginaires, de manière progressive, il s'est construit l'idée selon laquelle, c'est par lui que passe leur salut, le salut de l'Afrique. Il est le seul que la providence a doté d'un certain nombre de valeurs, de dons, de capacités... À travers la littérature coloniale, l'image de l'occident est véhiculée comme un corps doué de raison qui est au sommet de la pyramide des civilisations. Le noir lui se situe au bas de l'échelle. Et de manière continue, le discours colonial promeut le culte de la personnalité du maître et dans le même temps n'hésitent pas à piétiner les valeurs des sociétés africaines qu'ils jugent inférieures. Ce discours du maître greffé à des manœuvres sordides qui obscurcit la réalité crée la confusion et l'instabilité finit par inhiber les consciences africaines. L'homme noir est considéré dans le regard du colon comme un animal, un être inférieur, un être déchu. D'après ce postulat, la négation de toutes les facultés du noir n'est que la résultante du caractère égocentrique de l'occident qui opère la politique de la négation d'autrui pour mieux régner.

Ce postulat à caractère égocentrique nous a emmenés à nous poser nombre de questions aussi bien sur les noirs que sur les blancs : Comment comprendre que toute une race soit dénuée de bon sens par le simple fait de sa couleur ? Comment accepter l'idée selon laquelle la couleur de peau soit un critère de scientificité ? Comment justifier cette prétendue infériorité des noirs vis-à-vis des blancs ? Les hommes ne naissent-ils pas égaux ? Aucune

théorie scientifique ne saurait expliquer de manière rationnelle et vraie ce postulat. Bien au contraire, nombre de postulats scientifiques infirment cette idée que nous pouvons appeler : l'injustice épistémique. On peut voir dans le discours colonial, une manipulation et une instrumentalisation de la vérité. Et ce discours colonial déterminant les critères de scientificité se greffait aux aspirations occidentales. C'est-à-dire qui n'avait d'autres visées que de mener à bien son projet d'acculturation, de paternalisme, d'infériorisation des noirs, de divinisation de la race blanche...

Dans la présente, le débat sur la capacité des noirs à produire un raisonnement nous permet de dégager l'importance du paramètre géographique dans le déploiement des différents postulats, notamment dans les postulats ethnocentriques et égocentriques occidentales. C'est d'ailleurs ce sur quoi nous allons discourir dans cette section. Aussi bien pour les Européens que pour les Africains, la géographie est un élément majeur dans la justification des thèses. Le blanc est à même de penser sous prétexte qu'il y va de soi. Il suffirait de naître blanc pour jouir des privilèges de la raison. Dans le même temps, le noir est condamné à témoigner de sa pétulance, sa sauvagerie également de sa barbarie sous le fallacieux prétexte qu'il est noir. Il était question pour les Occidentaux de faire l'apologie des « inégalités raciales ». Le noir se devait d'intérioriser ces théories et de rester en marge de la « civilisation universelle » d'autant plus qu'il n'a pas pu bâtir de civilisation. Il en est incapable. Le seul moyen qu'il a pour sortir du joug de sa condition première est de blanchir ses idées.

Cette classification raciale débute sous les auspices des naturalistes notamment entre le XVIII^e et le début du XIX^e siècle. L'idée était de classer les hommes " *en cinq races, inférieures ou supérieures les unes par rapport aux autres comme les espèces animales*⁶⁴". Il était principalement question de faire montre des différences d'ordre intellectuel qui existent entre la race blanche et les autres races. Arnold M. Rose en analysant les fondements du racisme finit par y voir qu'ils reposent sur des croyances populaires et qui prend principalement en compte les différences d'ordre physique et intellectuel ; les habitudes, les attitudes, les croyances, les comportements, les réactions ; toutes les différences visibles entre une minorité et une majorité...Intéressons-nous plutôt aux différences d'ordre physique et d'ordre intellectuel, qui constituent le substantiel de cette parole. Au sujet différences d'ordre physique et d'ordre intellectuel, il notifie : « *Les différences que l'on constate entre les groupes*

⁶⁴ A. M. ROSE, « L'origine des préjugés », pp. 429-455, in UNESCO, *Le racisme devant la science*, Paris, Unesco/Gallimard, 1960, pp. 436-437.

*humains s'expliquent toutes par la biologie et par l'hérédité, et elles sont immuables. C'est ainsi que les noirs sont en moyenne — selon cette théorie — moins intelligents que les blancs, ce fait s'explique par leur hérédité et ne peut pas être modifié que la couleur de leur peau*⁶⁵ ».

L'infériorisation du nègre systématisée par les blancs gravite autour de « *l'hérédité rationnelle*⁶⁶ » qui crée par la même occasion l'exclusion des noirs à l'histoire universelle ou à la civilisation universelle. Pour les théoriciens ethnocentristes occidentaux, la philosophie, comprise ici dans son sens le plus large c'est-à-dire, comme la mère des sciences est essentiellement grecque. La Grèce étant européenne de facto l'Europe devient le berceau de la science. C'est son point zéro, son lieu de naissance. C'est grâce à eux que le monde parle science. À ce sujet, Heidegger pour faire montre du monopole de l'Occident sur la science disait que : « *La philosophie est grecque dans son être même*⁶⁷ ». Il s'agit là d'une appropriation et d'une accapuration du patrimoine commun de l'humanité par un groupe. Un groupe animé par sa volonté hégémonique. Ce postulat annonce l'obligation pour les autres races de s'abreuver à la mamelle nourricière qu'est l'Occident. L'Occident est depuis lors pourvoyeuse de science pour les races.

Ce postulat inaugure la thématique du racisme, qui a atteint son paroxysme grâce aux théories scientifiques des lumières, qui sont marquées de la forte volonté des Occidentaux d'asseoir leur domination sur le reste du monde. Les autres races se doivent de reconnaître la prétendue supériorité des blancs, leur vouer un profond respect et les inscrire au rang d'illuminés sous prétexte qu'ils jouissent des « *avantages d'une civilisation avancée*⁶⁸ ». Le Comte De Gobineau parle des « *victoires gagnées sur des races à peu près muettes*⁶⁹ ». Cette pseudo-vérité repose, sur les fondements psychologiques de chaque race. L'intelligence est une propriété intrinsèque à l'homme blanc. Ce qui l'amène à répudier les autres espèces humaines. Claude Lévi-Strauss affirme : « *l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne*

⁶⁵ A. M. ROSE, « L'origine des préjugés », *Op. Cit.*, p. 437.

⁶⁶ Concept empruntée à Eboussi Boulaga cité par J. D. FOUMANE FOUMANE, « *Négation de soi dans la philosophie africaine : Une analyse de La Crise du Muntu de Fabien Eboussi Boulaga* », in OUMAROU MAZADOU (dir), *Philosophie africaine et modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement*, Yaoundé, Monange, 2022.

⁶⁷ Cité par L. A. MANGA NOMO, « *Préjugés occidentaux sur l'Afrique : la perspective hegelienne* », Mémoire soutenu et présenté sous la direction de A. MANGA BIHINA, UY1, 2010, p. 98.

⁶⁸ J. COMAS, « *Les mythes raciaux* », in UNESCO, *Le racisme devant la science*, Paris, Unesco/Gallimard, 1960, p. 13.

⁶⁹ L. C. DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Tome I, Paris, Librairie de Paris, 1933, p. 530.

participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens⁷⁰ ».

À l'ethnocentrisme occidental se greffe non seulement une prétention à dire le vrai, mais également une prétention à l'Universel. Les « résultats scientifiques » énoncés par les blancs doivent s'ériger en vérité indubitable. Ce postulat leur permet de démontrer qu'ils sont les seuls à même à penser. Et la pensée étant considérée comme le propre de l'homme, c'est-à-dire l'élément distinctif entre les hommes et les animaux, entre les hommes c'est-à-dire les blancs et les barbares, la vérité ne peut émaner d'aucune autre espèce que le blanc. Le vrai est donc enfoui en l'homme blanc comme une qualité inhérente, inaliénable, indivisible et imprescriptible. L'universalisme scientifique dont prône la race blanche devient donc de ce fait un caractère naturel notamment parce que : « *les sauvages ne peuvent sans doute posséder un grand nombre d'idées abstraites et les notions dont les sauvages doivent être le moins occupés, sont celles qui appartiennent à la réflexion⁷¹ ».*

Ce regard condescendant vis-à-vis des noirs visait à démontrer l'opposition entre états de nature incarnés par les nègres à celui de la culture incarnée par le blanc. Pour eux, le noir faisait montre d'une absence de toute forme d'intelligence. Le postulat qui consacre la pseudo-supériorité des blancs prendra progressivement forme au sein des sociétés occidentales. Un passage marquant notifié par Henri Brunschwig peut nous éclairer à ce sujet :

L'image du noir dans les sociétés occidentales a fait l'objet de nombreux travaux. Nous n'avons pas à y revenir ici. Retenons qu'elle a toujours été présente [...]. Le Noir était familier même à ceux qui ne l'avaient jamais vu, mais qui savaient que Balthazar était l'un des rois mages et qui retrouvaient son effigie aux portails des cathédrales, dans les illustrations des calendriers, dans les musées et dans la littérature. Celle-ci selon les temps et les lieux, fit du Noir le bon primitif plus ou moins cannibale, l'esclave, innocente victime, le grand enfant à prendre en tutelle ou le représentant d'une race irrémédiablement inférieure⁷².

Les partisans de l'expansion coloniale ont pris sur eux le soin de défendre sans ambages cette théorie de la géographie de l'intelligence. Pour le colon, il s'agit là du respect d'un certain ordre providentiel. Comme pour dire que c'est Dieu qui a instauré une structuration des races, c'est-à-dire, que c'est Dieu qui a voulu que les nègres soient inférieurs aux blancs. Ce simulacre qui repose sur une structure imaginaire se greffe à l'histoire de la colonisation. La présence coloniale a fortement contribué à la privation d'un esprit créateur au

⁷⁰ C. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961, p. 20.

⁷¹ De GERANDO, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, p. 141. Cité par T. TODOROV, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

⁷² H. BRUNSCHWIG, *Noirs et blancs dans l'histoire noire française*, Paris, Flammarion, 1983, p. 89.

sein du continent. Pour les Occidentaux, le fait d'être placé dans les latitudes supérieures du globe rime avec capacités cognitives supérieures. Catherine Coquery-Vidrovitch disait à ce sujet : « *On croit rêver en lisant aujourd'hui ces élucubrations. Elles n'en sont pas moins représentatives d'un esprit racialisé qui imprégnait les critères de scientificité élaborés à cette époque à propos du concept de civilisation. Car naturalistes, médecins, et ethnologues marchaient alors en Europe la main dans la main*⁷³ ».

La raison coloniale s'en inspire fortement en mettant en exergue la théorie d'une « géographie de l'intelligence⁷⁴ » afin de corrompre les Africains. « *La race ne relève pas seulement d'un effet optique* » dit Achille Mbembe. « *Elle n'ouvre pas seulement sur un monde de sensations. Elle est aussi une manière d'asseoir et d'affirmer la puissance*⁷⁵. L'Occident pour affirmer sa puissance décide de nier la présence du moindre brin de rationalité que posséderaient les autres races. Ce qui doit l'amener à se mettre à l'écart de toute discussion scientifique notamment parce qu'il est incapable de discourir avec le maître. Le noir par cette thèse soutenue par les ethnocentristes blancs est placé aux antipodes de la raison notamment parce qu'il possède une capacité réflexive médiocre, voire même nulle. Pour les occidentaux, « *l'Africain n'a jamais été acteur d'extériorisation de l'Esprit, mieux sa présence à l'Esprit dans son extériorisation demeure insignifiante : son histoire est donc vide et pauvre*⁷⁶ ». L'Africain ne jouit pas des droits de la raison.

1.2. Les penseurs africains face aux théories racistes

Pour Jean-Marc Ela, il s'agit là des mythes trompeurs inventés par l'Occident ou du moins l'Europe coloniale. C'est un discours dominant, c'est-à-dire qui manifeste une volonté de soumettre l'autre, de lui imposer son ressenti, ses choix, sa façon de penser. D'ailleurs à ce propos, il notifie : « *Le discours dominant n'est que pure mystification et pseudoscience*⁷⁷ ». Les occidentaux ou la raison coloniale a élevé en se basant sur aucun facteur scientifique des préjugés au rang de vérité scientifique exclure le noir de la civilisation universelle, c'est lui refuser toute possibilité d'accès à la rationalité et donc à l'historicité. Or l'histoire résume la conscience qu'un peuple a de lui-même. Le caractère anhistorique fait donc montre de lui un

⁷³ C. COQUERY-VIDROVITCH, « *Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire* », online, in M. FERRO (dir), *Le livre noir du colonialisme, XVIe-XXIe : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2013.

⁷⁴ Concept emprunté à J.M. ELA in J.M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », p. 54. Il s'agit de la résultante de son analyse/réflexion conduite sous les auspices de Cheikh Anta Diop sur l'image du noir dictée par l'Occident et également, sur la conscience de soi qu'ont les occidentaux.

⁷⁵ A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015, p. 47.

⁷⁶ L. A. MANGA NOMO, « *Préjugés occidentaux sur l'Afrique : la perspective hegelienne* », *Op. Cit.*, p. 76.

⁷⁷ J. M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 66.

barbare qui ne se soucie que de la satisfaction de ses besoins vitaux. Felwine Sarr va renchérir à ce sujet en mettant en exergue l'impact du discours du colonisateur sur la société africaine :

Cette infériorisation des cadres culturels et épistémiques propres aux peuples colonisés et un processus qui se déploie d'abord dans le discours des colonisateurs et se cristallise dans les travaux théoriques portant sur ces derniers. Le procédé a été identique pour la colonisation occidentale de l'Afrique⁷⁸.

Ce matraquage idéologique, orchestré par l'imagination occidentale a contribué à construire dans la conscience des noirs des tutelles intellectuelles, c'est-à-dire une image des blancs comme étant leurs maîtres à penser, leurs référentiels scientifiques. Ce qui a donné lieu à un mimétisme intellectuel qui emprisonne le continent dans les tentacules du sous-développement. Cette mystification des noirs, Cheikh Anta Diop l'appelle « *le poison culturel* » qui a savamment été inoculé aux Africains dès leur plus jeune âge afin qu'il germe et qu'il devienne plus tard une composante essentielle de leur être. « *Le savoir dominant ne cherche nullement à atteindre la vérité, mais à forger des « armes culturelles redoutables au service de l'occupant* »⁷⁹. L'ambition des colonisateurs était d'intérioriser dans les consciences africaines cette pseudo supériorité scientifique des blancs qui jugent de manière essentialiste qu'ils sont plus disposés aux travaux scientifiques contrairement aux autres races.

La prétendue infériorité de la race noire basée sur les intuitions des ethnocentristes blancs, qui de par leurs hypothèses de recherche visaient non pas à vérifier l'existence ou non de la capacité des noirs à raisonner, mais plutôt à démontrer leur incapacité à le faire par le biais des théories surréalistes. On y voit là que le sort du noir était scellé d'avance. Ces ethnocentristes blancs qui identifient le noir comme un être grégaire, caractérisé par le repliement de soi saisissant l'Afrique comme *un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle*⁸⁰. Cette idée séparée de la réalité a fini par habiter les esprits africains, nombre d'eux sous-estiment aujourd'hui la plupart des productions intellectuelles continentales sous prétexte que l'Africain ne peut rivaliser avec le blanc. Pour nous, il s'agit des séquelles du colonisé qui a fini par perdre confiance en ses qualités.

Cette intériorisation prive l'Afrique de la conduite de son destin et instaure dans les consciences africaines l'idée d'un paternalisme de l'ancien maître. Pour qu'une pensée soit vraie, il faudrait qu'elle soit accréditée, validée par les structures coloniales pour ne pas dire

⁷⁸ F. SARR, *Afrotopia*, Op. Cit., p. 102.

⁷⁹ J. M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », Op. Cit., p. 112.

⁸⁰ F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, cité par J. M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », Op. Cit., p. 62.

pas les pères de la raison. L'Afrique est sous la tutelle des Occidentaux et la trajectoire de son destin est dessinée par ces derniers. Cette situation lui impose désormais un *statu quo* ou du moins une avancée au rythme de la métropole. Tout passe par elle, tel un parent sévère qui impose des règles assez strictes à sa progéniture atténuant par le même fait leurs capacités d'initiative. L'indépendance est donc de facto, une indépendance basée sur la forme aussi bien dans le domaine scientifique, politique, économique... Les idées en provenance de Bretton Woods sont plus adaptées pour le continent que celles développées par des économistes locaux. L'épisode de la Covid 19 est également un indicateur du rejet international des productions scientifiques africaines.

Aujourd'hui, plusieurs décennies après la colonisation, une image d'un nègre qui dégage une certaine estime de soi est une denrée rare. Les œuvres des Occidentaux trouvent plus de crédit que celles des Africains. Certains Africains vont même jusqu'à se vanter d'être en possession ou de détenir des produits « made in Occident ». Curieusement, la honte nous habite lorsqu'il faut mettre en avant les produits locaux, c'est-à-dire le « made in africa » sous le prétexte qu'Afrique ne rime pas avec qualité. La qualité est intrinsèque à l'Occident, le noir n'imité que le blanc. Les expressions quotidiennes graves inscrites aujourd'hui dans l'ordre de la banalité montrent à suffisance ce dédain de soi et met en avant la prétendue supériorité du blanc vis-à-vis du noir à l'instar de : « Vivre comme un blanc » ; « Tu es un blanc » ; « La maison des blancs ». Ces expressions incarnent à elles seules toute la « négation de soi » et l'idée d'une condamnation éternelle à demeurer inférieur au maître que l'homme noir nourrit en lui.

L'homme noir est victime de son passé. Il se voit dans le regard du maître c'est-à-dire dans sa condition de damné de la terre, de sauvage et de barbare. Et le maître lui, ne le considère que comme un objet, un sous-homme, une marchandise, un animal à part entière qui ne jouit point des droits de la raison. Cette mystification/falsification de l'histoire, de son identité orchestrée par le maître dans le but d'asseoir son hégémonie l'a conduit à surestimer le maître, à attendre du maître ce qu'il peut faire par lui-même, c'est-à-dire à être dépendant de lui, à attendre de lui toujours un acte philanthropique à son égard. Les mythes trompeurs inventés par le discours colonial ont programmé son logiciel de penser dans un état de dépendance vis-à-vis du maître, qui se doit de toujours lui apporter secours. *"Appeler à se regarder dans le miroir d'autrui "*, notifie Jean-Marc Ela, *"le jeune Africain découvre qu'il a*

*besoin de la colonisation pour accéder au bien-être et à la paix*⁸¹”. L’Africain peine à comprendre qu’il est son propre “sauveur, *quand il est mécontent, il cherche un messie et non un moyen de contrôler directement le pouvoir politique*⁸²”.

2. L’image exotique du nègre : entre sensibilité et émotivité

L’émotivité du nègre énoncée par les naturalistes et consacrée par l’un des fils du continent en la personne de Léopold Sédar Senghor est l’une des thèses teintées de beaucoup de racisme à caractère très péjoratif qui a contribué au cours de la période coloniale au conditionnement de la pensée africaine. Si l’on peut résumer le moment de la colonisation comme une période *basée sur la dialectique de « l’appropriation et de l’aliénation, une appropriation dont le corollaire est l’expropriation (perdre sa mémoire en assimilant celle de l’autre)*⁸³ cela signifierait qu’elle a sans l’ombre d’un doute contribué à la construction des réflexes de subordination et d’acculturation chez les Africains. Les thèses défendues à grand renfort d’érudition par le chantre de la négritude à savoir : « *la raison est hellène, comme l’émotion est nègre* » peuvent en dire long sur le traumatisme subi pendant la période coloniale. Il a fait siennes les fausses théories du maître à son sujet.

L’auteur de *Liberté I* relance d’une façon ou d’une autre le débat sur la classification des races. La lecture de son livre permet de saisir qu’il s’inspire de Gobineau pour affirmer une prétendue dualité du Nègre sensible et émotif. Le fait qu’il s’appuie sur les travaux de Gobineau est assez révélateur. Révélateur justement parce que Gobineau est pour reprendre les mots de Jean Philippe Omotunde, *le père du racisme moderne*⁸⁴. C’est le premier à penser la théorie des inégalités raciales. C’est celui-là qui voit le nègre comme le paillason de l’histoire, la serpillère de l’humanité/de l’Occident. Dit autrement, la thèse que soutient Léopold Sédar Senghor nourrit l’image exotique du noir élaboré par les ethnocentristes. Il se fait le relais de la pensée du maître, c’est-à-dire, de la civilisation occidentale qui affirme par l’entremise de Kant que *la nature n’a doté le nègre d’Afrique d’aucun sentiment qui ne*

⁸¹ J. M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l’honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 64.

⁸² *Ibid.*, p. 78.

⁸³ F. SARR, *Afrotopia*, *Op. Cit.*, p. 103

⁸⁴ J. P. OMOTUNDE, *La traite négrière européenne : vérité et mensonges*, *Op. Cit.*, p. 8.

*s'élève au-dessus de la niaiserie (...) Les Noirs sont si bavards qu'il faut les séparer et les disperser à coups de bâton*⁸⁵.

Pour Senghor, tout comme pour la civilisation dont il sert de relais, la caractéristique de l'homme noire c'est son émotivité. Et l'émotion et la science ne font pas bon ménage. Tenter à les concilier rime avec manque d'objectivité. Le caractère émotif attribué au noir par les ethnocentristes signe son exclusion « à la chose des blancs ». Dit autrement, d'après ce postulat, le principe universel consacré par René Descartes à savoir la raison est, l'apanage du blanc. Le nègre n'en dispose point, il est sujet de ses passions. Ce qui le place aux antipodes de la raison. Pour les colons, il n'est pas différent de l'animal du fait de sa barbarie et de sa sauvagerie. On y voit là, une image insultante où l'on assimile l'Africain à un animal. Et tel un animal, il subit le cours des choses, il s'adapte à la nature, il est soumis au ça. C'est-à-dire aux sensations, sentiments et aux habitudes.... La vie est pour lui un éternel recommencement. Sa vie à lui se résume à entretenir une relation en symbiose avec la nature. Cela est son essence. Dans sa réflexion sur Léopold Sédar Senghor, Nadra Lajri écrit :

Un des problèmes qui a fait l'objet d'une assez large polémique, à savoir l'émotion est nègre que Senghor oppose à "la raison hellène" et dont il fait le fondement ontologie négro-africain et qu'il relie à la notion de race. [...] Certains y voient le recours, conscient et inconscient, à certains principes racistes qui situent le nègre au plus bas de l'échelle civilisationnelle, en lui accordant ce don d'émotion et de sensibilité, le rapprochant plus de l'animal instinctif qui s'oppose à l'homme doué de raison⁸⁶.

Tout comme les Occidentaux, Senghor plonge le continent dans le culte de l'irrationnel. Comme défendu par Hegel et ses pairs, le noir incarne le non-civilisé et fait montre non pas de la dialectique du stabilisme et du fixisme, mais plutôt de sa dualité. Homme sans culture, il est d'après la raison arrogante énoncée sous le postulat naturaliste ou racial encore à l'étape de l'immédiateté, son esprit est enfoncé dans la naturalité et n'« existe qu'en singularité non libre ». *Le Noir est un homme naturel qui se détermine suivant son être-là individuel. Il n'est pas encore l'homme qui pense ; il est l'homme du désir, de la brutalité, de l'égoïsme, de la dépendance et de la peur*⁸⁷. Dit autrement, il jouit encore d'un esprit enfantin, vivant en pleine unité avec la nature. C'est un esprit confiné à la nature, qui ne présente aucune caractéristique d'intelligence. J. A. Comte de Gobineau dans *Essai sur l'inégalité des races humaines* attestait cela en notifiant :

⁸⁵ E. KANT, *Maladie de la tête*. Cité par J. P. OMOTUNDE in *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, *Op. Cit.*, p. 14.

⁸⁶ N. LAJRI, « Senghor et la critique de la négritude, « L'émotion est nègre », pp. 143- 144, online, <https://rodin.uca.es>, consulté le 25 juillet 2023 à 14h18.

⁸⁷ L. A. MANGA NOMO, « Préjugés occidentaux sur l'Afrique : la perspective hegelienne », *Op. Cit.*, pp. 79-80.

Le nègre possède la faculté sensuelle dominée par le goût et l'odorat puissants et informes. L'absence des aptitudes intellectuelles le rend complètement impropre à la culture voire à l'appréciation de ce que l'intelligence humaine peut produire de plus élevé⁸⁸.

D'après les théories énoncées par le *père du racisme moderne*, que l'on pourrait qualifier d'idéologie biogico-inégalitaire, le nègre se situe au bas de l'échelle des humains. A contrario le blanc lui se place au sommet. *C'est ainsi*, affirme Pierre-André Taguieff, *que la supériorité générale des Européens ou des représentants de la « race blanche » est supposée prouvée, selon Arthur de Gobineau (1816-1882), par leur « supériorité de beauté, de justesse dans la proportion des membres, de régularité dans les traits du visage⁸⁹ »*. Pour Georges Buffon également, l'homme blanc reflète ou du moins incarne par excellence la race humaine. Les autres races ne seraient que le produit d'une décrépitude, d'une dégénérescence. Pour rendre crédibles ces thèses raciales, les Occidentaux opèrent dans leurs postulats une sorte de comparaison entre les races en s'appuyant sur des préjugés mythiques que l'imaginaire du blanc attribue au noir.

L'Afrique est dans ce sens le continent de ce qui n'est pas encore éclos, qui ne va peut-être jamais l'être. Elle est renfermée dans l'élément naturel sans pouvoir chercher à s'en débarrasser. Et la période coloniale au travers du discours des colonisateurs se charge de lui faire ce rappel de façon incessante afin qu'il prenne conscience de cette soi-disant réalité. Tel un enfant maintenu dans l'état d'innocence, le noir est plongé dans un « état d'inconscience de soi ». C'est cette image du noir que les anciens maîtres vont véhiculer tout au long de la période coloniale. Son exclusion à la « chose des blancs » c'est également construit par le truchement de cette pseudo réalité. L'ambition de la pensée occidentale est claire : dénier l'orientation du bon sens, toute preuve de logique, de raison aux Africains. En le déniaient de tout attribut propre à l'homme, l'Occident lui retire également son certificat d'humanité. Il ne peut jouir de ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire des privilèges que lui confère la raison.

De ce fait, l'Afrique est donc le lieu par excellence du culte de l'irrationalité, de la sensibilité, de l'intuition et de la mystique. Pour l'adepte de la pensée kamit, Jean Philippe Omotunde, *il s'agit ici d'enfermer l'esprit libre africain dans un double piège : celui de sa propre mise en doute (par ignorance) de la valeur de son héritage intellectuel (création du complexe d'infériorité) et d'autre part, celui de la reconnaissance par la société occidentale*

⁸⁸ J. A. Comte de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Op. Cit., pp. 187-189.

⁸⁹ P. A. TAGUIEFF, *Le Racisme*, Dominos/Flammarion, Paris, 1997, p. 28.

qu'il s'agit d'un sous-homme (création du sentiment de supériorité)⁹⁰. Le complexe d'infériorité instauré par l'intermédiaire du discours colonial en excluant le noir de « la chose des blancs » se charge également d'intérioriser en lui, des tutelles scientifiques, de le museler... Il ne doit en aucun cas décider de son destin épistémologique. Ce paradigme occidental se définira comme le lieu de sacrifice de ses capacités intellectuelles. Son référentiel scientifique doit être la civilisation occidentale. Il lui faut se référer aux blancs pour penser. Ce qui l'emmène à reconnaître de manière volontaire ou non son infériorité.

Pierre-André Taguieff qualifie les méthodes ou l'attitude coloniale comme étant un racisme d'exploitation. La particularité de ce système est qu'il s'adosse sur la théorie marxiste ou du moins à celle du choix rationnel qui par-delà tout calcul rationnel d'intérêts économiques, prône *l'anéantissement total d'un groupe humain* et se greffe à la volonté de dominer. Son modus operandi est qu'il *fait jouer une inégalité entre races jugées supérieures et inférieures, il tend à déshumaniser ou animaliser les races infériorisées, et accorde des droits supérieurs aux races supérieures, légitimant ainsi le profit tiré de l'exploitation des races dites inférieures.*⁹¹ Il est donc question pour les anciens maîtres de maquiller la vérité afin de nourrir l'esprit du noir non seulement d'un sentiment d'infériorité, mais également du non-être. Le système est construit de telle en sorte que le noir intègre cette pseudo-vérité, qu'il soit convaincu non seulement de son caractère émotif, mais aussi de sa position d'infériorité. L'enjeu est ici de pouvoir dominer, maîtriser, manipuler un peuple.

Comme nous pouvons le constater, l'affirmation gratuite (qui ne repose sur aucun fondement scientifique solide) de l'émotivité du noir n'était pas une entreprise désintéressée. En levant le voile, on y découvre une farouche volonté de soumettre les noirs. Pour le colon, le processus de soumission des noirs se greffe non seulement à une simple volonté de le dominer, mais aussi à une volonté d'obtenir des privilèges par ce dernier. Pour en faire un désorienté, la méthode coloniale opte pour une aliénation afin de détruire ses fondements historiques. Jean Philippe Omotunde notifie à ce sujet : *« l'objectif poursuivi fut clair : altérer, gangrener, souiller, empoisonner, détruire l'esprit libre africain pour en faire une marionnette soumise, un instrument de production corvéable à merci et non rémunéré. La*

⁹⁰ J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit., p. 14.

⁹¹ P. A. TAGUIEFF, *Le racisme*, Op. Cit., pp. 60-61.

*conscience inhumaine occidentale, telle un apprenti sorcier a déstructuré l'esprit libre africain, lui a enlevé ses facultés de raisonnement originelles pour mieux l'outrager*⁹² ».

Aussi bien pour Senghor que pour ses maîtres à penser, l'émotion fonde l'ontologie du nègre. Et, par le biais de cette manipulation, le noir doit se découvrir noir et il se doit d'accepter et d'associer cette couleur à une idée péjorative. C'est-à-dire, qu'il doit saisir le fait d'être noir comme une dégénérescence qui scelle par la même occasion son statut social. Il doit intégrer qu'il est ontologiquement sensible et émotif. Ce qui fait de lui un sujet éternel aux passions, au ça condamné aux ténèbres de l'ignorance qui ne peut malheureusement pas le permettre d'égaliser le maître, l'homme blanc. Ces pseudo-vérités se doivent de structurer son existence. L'esprit africain est donc agressé et violé par une civilisation qui lui refuse tout mérite, qui le tient comme une proie et qui veut par tous les moyens l'assujettir. Dit autrement, en quête d'affirmation de ses pseudo-vérités, l'entreprise coloniale de son processus de négation de la civilisation négro-africaine obéit à une méthode, un cheminement bien précis afin d'atteindre les objectifs de départ : Rendre le noir étranger à sa propre personne et cultiver en lieu un complexe d'infériorité, une image négative de sa personne et de sa culture.

Cette idée de l'infériorité du noir véhiculée par l'Occident durant les siècles de colonisation ne pouvait se faire qu'à travers une falsification historique qu'ils ont délicatement pris le soin d'inscrire aussi bien dans les manuels d'histoire que dans les récits littéraires exotique et colonial. On peut à travers certains textes voir que ce discours colonial sur l'Afrique se fonde sur un la non-historicité des sociétés qu'ils qualifient de primitives. L'Africain se contente d'après eux de vivre le présent avec une ère nostalgique pendant que les Européens construisent leurs civilisations, leurs histoires, leurs continents. On peut lire dans les textes d'Eugène Guernier que : « *L'Europe, par ses cathédrales, ses palais, ses cités et ses chaumières, est le musée de la mesure, de la raison, de l'ordre (...). L'Afrique par contre est le continent de l'émotivité, de la gaieté, de l'insouciance joyeuse, du rythme, de la forme, de la couleur et de la lumière*⁹³ ». Ce texte nous permet de saisir que contrairement au noir émotif, prisonnier de l'esprit naturel, l'homme blanc lui incarne par excellence la nature humaine, il n'est pas maintenu dans les ténèbres de l'ignorance.

⁹² J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit., pp. 11-12.

⁹³ E. GUERNIER, *L'apport de l'Afrique à la pensée humaine*, p. 54. Cité par J. M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », Op. Cit., p. 54.

Pour les colons, la période coloniale servait à asphyxier le génie africain, à le contenir dans des cases. Le discours colonial usait d'un ton péjoratif vis-à-vis des productions africaines, notamment dans le souci de nier, le génie créateur africain. Ceci devrait l'emmener de gré ou de force à admettre dans un premier moment l'impuissance de ses matériaux psychologiques et dans un deuxième temps qu'ils sont incapables de rivaliser avec ceux du maître. Dit autrement, l'assimilation devrait conduire les Africains à placer leur potentiel intellectuel sous la tutelle du maître. Et le maître avait pour mission de fixer les limites d'expression du génie africain. Le nègre doit intégrer en lui que la science ou la raison est l'apanage des Occidentaux. C'est par la générosité des Occidentaux qu'il acquiert les règles du savoir-vivre, qu'il est en mesure de s'élever au-dessus des animaux. *C'est ici ce qui sert le colonialisme* écrivait Cheikh Anta Diop. *Le but est d'arriver, en se couvrant du manteau de la science, à faire croire aux nègres qu'ils n'ont jamais été responsables de quoi que ce soit de valable, même pas chez eux*⁹⁴.

L'aboutissement de ce postulat c'est sans doute la naissance du colonisé, qui a à peine la maîtrise du sens de son existence. Tenue en proie par le discours du colonisateur, pendant et au sortir de la période coloniale, l'Afrique verra naître une race d'intellectuels que l'on qualifierait de Nègres blancs. C'est-à-dire, des intellectuels noirs qui se chargent de faire perdurer la mission civilisatrice tout en s'appropriant le discours du maître. L'œuvre de Senghor est pour nous, la manifestation de cette aliénation ou du moins de la capitulation de l'esprit africain. La réflexion que l'on retient le plus de lui n'est-elle pas l'émotivité nègre comparativement à la rationalité occidentale. C'est un recours conscient et inconscient aux postulats racistes énoncés pour assouvir l'instinct hégémonique des blancs. Dit autrement, l'émotion est pour lui ce qui caractérise l'homme noir ; il se greffe à la théorie de l'inégalité des races en pensant notamment que la raison est l'apanage des Occidentaux, de l'homme blanc.

En se greffant de manière consciente et inconsciente à la thèse de l'émotivité des noirs, il dissocie l'Afrique de l'histoire de la raison. C'est un scandale pour les théoriciens noirs à l'instar de Cheikh Anta Diop qui milite pour l'égalité raciale. Senghor voit l'Afrique non pas avec des yeux d'Africain ; mais plutôt avec des yeux d'Européen ; c'est-à-dire, en faisant siens les clichés, les stéréotypes, les préjugés commodes sur l'Afrique. C'est donc à juste titre que Jean Marc Ela affirme que : « *même les meilleurs esprits n'en sont pas*

⁹⁴ Cité par J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle, Op. Cit.*, p. 27.

délivrés⁹⁵ » et à Cheikh Anta Diop d'ajouter que « *le poison culturel savamment inoculé dès la plus petite enfance est devenu partie intégrante de notre substance*⁹⁶ » et cela se manifeste dans nos analyses, nos jugements, notre perception de la réalité. Les noirs ne pensent plus, mais reproduisent plutôt les principes et les mécanismes occidentaux. À ce sujet, Jean-Marc Ela écrivait : « *Le drame de l'Afrique n'est pas seulement la fuite, mais l'énorme gâchis des cerveaux*⁹⁷ ».

Tout comme Gobineau, qui oppose la culture progressive à la culture inerte, Senghor se sert également des méthodes occidentales, principalement celles de Gobineau que l'on qualifierait d'être son maître à penser, qui ont contribué à déconstruire toutes les velléités scientifiques dans le continent, à réduire l'Africain au rang d'animal. Dit autrement, il reprend les thèses de Gobineau pour revendiquer la pseudo-émotivité du noir comme étant sa caractéristique, sa marque d'identité. Ce principe raciste énoncée afin de situer le nègre au plus bas de l'échelle civilisationnelle tout en lui accordant ce don d'émotivité et de sensibilité qui par la même occasion le rapproche plus de l'animal instinctif que de son espèce. Cela est également visible dans les caractéristiques de l'art africain, qu'il réduit comme une manifestation intérieure de la nature nègre, c'est-à-dire de son émotivité. Dans ce sens, l'art africain n'est que l'expression de ce caractère émotif.

Bien qu'étant une version à peine modérée de Gobineau, il dégage en l'homme africain les mêmes caractéristiques que celles énoncées par son maître à penser. Qui pense par le biais de Gobineau, que la race blanche est la voix de la raison et que l'homme africain est sujet à l'immédiateté, à la sauvagerie, à la barbarie, à l'émotion. Et contre toute attente, il considère l'émotion comme étant une qualité. En effet, pour lui, l'émotion est une faculté qu'il place au-dessus de la raison. Et, *il essaie surtout* écrit Nadra Lajri *de démontrer que l'émotion qui a tendance à devenir, dans le monde mécanisé, une tare, un signe de faiblesse, est en Afrique, selon la définition de Sartre cité par Senghor : “ Une chute brusque de la conscience dans le monde magique*⁹⁸”. Pour le chantre de la négritude, l'émotion est la « connaissance supérieure », c'est au sens de Senghor, la « faculté d'accès supérieur à la connaissance. L'émotion permet d'accéder à la connaissance véritable de l'objet. A contrario, pour lui, la raison blanche est utilitariste et ne peut pas accéder à la connaissance de l'objet.

⁹⁵ J. M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 54.

⁹⁶ C. A. DIOP, *Nations nègres et Culture*, *Op. Cit.*, p.14.

⁹⁷ J. M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 122.

⁹⁸ N. LAJRI, « Senghor et la critique de la négritude, « L'émotion est nègre », *Op. Cit.*, pp. 144-145.

Ce qui l’emmène à penser que la construction d’une civilisation universelle, l’homme noir ne peut qu’apporter que la danse et le rythme⁹⁹.

L’un des critiques farouches de ce postulat qui célèbre la pseudo-humanité des noirs, Marcien Towa, en analysant principalement l’œuvre de l’ancien président sénégalais notifie ceci :

La thèse fondamentale de Senghor est certainement l’émotivité du nègre, thèse exposée pour la première fois en détail dans un texte intitulé ce que l’homme noir apporte. Le premier souci de Senghor y est de définir l’âme nègre. Comment y parvenir ? Répudiant toute méthode rationnelle, il affirme sans justification que le fil d’Ariane est l’émotivité-féminité : l’émotion est nègre comme la raison est hellène. Le nègre ne se distingue pas du monde ; entre sujet et objet, il y a, pour lui, identité immédiate, indifférenciation. Tout à ses yeux, est homme, psychisme humain. Non seulement les animaux et les phénomènes de la nature — pluie, vent, tonnerre, montagne, fleuve —, mais encore l’arbre et les cailloux se font homme. Naturellement, il ne sait ni diviser ni compter, pas même distinguer. Son attitude est d’abandon, de communion. Le nègre est porosité, perméabilité, un champ d’impressions, semblable à un de ces êtres élémentaires pourvus seulement d’une sensibilité présensorielle, c’est-à-dire en rigueur de termes d’irritabilité¹⁰⁰.

La lecture de ce passage permet de saisir toute la supercherie orchestrée par Senghor. Il s’agit là, de la réification du noir. Towa y dénonce le caractère racial et idéologique du concept de la négritude. En effet, nous disent Agnès Bikoko et Paul Ombiono, la totalité de la poésie de Senghor tourne autour de ce qu’il appelle l’âme noire déduite d’une certaine collectivité biologique. *L’âme noire énoncée dans les travaux de Senghor* a d’après eux, *une propension particulière à l’ouverture à l’autre, au pardon même devant les plus grandes offenses et humiliations*. Marcien Towa pense qu’on ne saurait enfermer la faculté de penser dans une âme collective même quand l’objectif se greffe à une revendication d’une quelconque humanité. Notamment parce qu’il saisit la pensée comme un effort personnel qui ne peut se dissocier à la critique.

⁹⁹ A. BIKOKO et P. OMBIONO, « Léopold Sédar Senghor ou l’émancipation de la pensée » in www.Institutjeanlecanuet.org, consulté en date du 25 juillet 2023 à 16h30.

¹⁰⁰ M. TOWA, *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou servitude ?*, Yaoundé, CLE, 2011, pp. 109-110.

CHAPITRE III : L'OCCIDENT ET LA LÉGITIMATION DE LA COLONISATION

Les consciences populaires résumant dans la plupart des cas l'histoire du continent tantôt à la période coloniale tantôt au sortir de cette période c'est-à-dire à la période des indépendances. Le trait caractéristique de ces deux périodes est que les noirs ont inscrit dans leurs logiciens de penser que l'Afrique n'existerait qu'au contact des blancs. On peut sans doute lire là des réflexes de colonisés, d'assujettis, d'aliénés... On en vient à constater que le récit colonial est victime d'instrumentalisation et de manipulation orchestrées par les anciens maîtres. En effet, dans la quasi-totalité des manuels scolaires, des livres d'histoire qui abordent le thème sur la colonisation, l'histoire de la colonisation est relatée comme étant fructueuse, bénéfique pour la construction de l'Afrique et des Africains. Les récits revêtent un caractère apologétique en faisant notamment état de toutes les « prouesses » réalisées pendant ladite période à l'instar des : ponts, routes, hôpitaux, écoles, l'instauration d'une langue commune (la langue coloniale) ... Il est à croire que la colonisation serait un acte désintéressé, de philanthropie que l'Occident témoignait envers l'Afrique. Dès lors, dans le présent chapitre, nous avons l'obligation d'élucider les mobiles de la présence des Occidentaux sur le continent. Dit autrement, dans cette partie, il sera pour nous question de remonter aux sources du phénomène c'est-à-dire, de mettre en lumière les motivations premières des acteurs de la colonisation.

1. La pseudo-nécessité de coloniser les noirs

La littérature exotique et coloniale a produit le « mythe du nègre » et aussi le « mythe du blanc » qui par la même occasion a créé un double complexe aussi bien dans les sociétés occidentales qu'africaines. D'un côté elle a donné naissance au complexe d'infériorité chez les noirs et de l'autre côté à un sentiment de supériorité chez les blancs introduisant par la même occasion un esprit de paternalisme dans le for intérieur des Occidentaux. Cet esprit de paternalisme soulève beaucoup de passions notamment parce qu'il sert de support à l'entreprise coloniale. *Si les uns louent sans contrôle ni réserve une action civilisatrice réelle ou prétendue. Leurs adversaires hurlent à l'exploitation et à l'esclavagisme*¹⁰¹. La première thèse se juxtapose à la prétendue idée selon laquelle : qu'il est

¹⁰¹ G. LE BRUN KERIS, *Mort des colonies ?*, Paris, Centurion, 1953, p. 7.

d'ordre naturel ou providentiel que les plus faibles soient sous la gouverne des plus forts. Ceci dit, la prétendue supériorité de la civilisation occidentale leur octroie de facto le devoir de les transmettre aux civilisations inférieures. A contrario, la seconde condamne fermement cette fourberie et y voit non seulement une volonté de déshumaniser les Africains, mais aussi de les spolier. La colonisation devient dès lors, d'après la fameuse théorie de la civilisation des noirs, un devoir pour la race supérieure/blanche d'émanciper la race faible/noire.

À bien y voir, il s'agit là, d'une théorie négationniste : qui vise à nier l'existence des autres races, des autres espèces, des autres cultures, des autres civilisations. La thèse du racisme y apparaît là comme une évidence. Et, le racisme consiste à *ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle j'appartiens en valeurs universelles*¹⁰² affirment Tzvetan Todorov. L'Europe est de ce fait, dans la conception des Occidentaux, le centre du monde ; et l'homme blanc incarne l'espèce humaine, il a une ascendance sur les noirs qui ont d'après leur conception plus de proximité avec le singe. Ils n'ont aucune frontière qui les sépare de l'animal. D'après Marylène Patou-Mathis, *cette approche entraîne l'émergence d'un concept dont les conséquences seront dramatiques : l'existence d'espèces inférieures et supérieures*¹⁰³. Ces pseudo-théories scientifiques divisent l'humanité notamment en renforçant sans cesse l'image puissante, dominante des Occidentaux qui incarnent la science et la pureté ; et dans le même temps, l'image du noir est enfoncée dans le déclin, dans la barbarie, dans l'inhumanité.

On en vient à saisir que la présence coloniale gravite autour de : la représentation de l'Africain dans les imaginaires occidentaux/le mépris de l'homme indigène, la bêtisation des autres races, la pseudo-humanité des occidentaux, l'instinct d'expansion greffé au caractère hégémonique des occidentaux... En clair, le fil d'Ariane de la colonisation de l'Afrique c'est le besoin que ressent l'occident de faire montre de sa puissance, de dominer, d'humilier les « autres races », de déshumaniser les noirs, de conquérir les terres africaines. Cela se lit dans la relation qu'entretient colonisateur et colonisé qui se résume *en des rapports de domination et de soumission qui transforment l'homme colonisateur en pion, en adjudant, en garde-chiourme, en chicote et l'homme indigène en instrument de production*¹⁰⁴. Ce qui donne lieu à

¹⁰² T. TODOROV, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 19.

¹⁰³ M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au « paradigme racial », in Hermès, La revue 2012/2 (n° 66) pp. 30-37.

¹⁰⁴ A. CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004, p. 23.

des scènes d'intimidation, de pression, d'oppression, d'indignation, de chosification, de vol, de viol, de javellisation du cerveau histoire d'avilir les masses.

Pour se donner bonne conscience, les apôtres de la colonisation optent pour la manipulation et l'instrumentalisation historique qui consistent sans aucune gêne à mettre en lumière les « bienfaits » de la période coloniale. Il est pour eux question de vanter les mérites de la colonisation pour en faire un acte louable, une manifestation d'un esprit philanthropique. Pour les théoriciens de la supériorité de la civilisation occidentale, l'Afrique est saisie comme un espace tenu en proie par la primitivité, la barbarie, la sauvagerie, le paganisme et l'émotivité. Pour en faire le résumé, l'Afrique est d'après eux, l'incarnation de l'état de nature, de la guerre de tous contre tous où le cannibalisme règne en maître et où les plus forts dictent leurs lois aux plus faibles. Ceci dit, c'est un climat de terreur et seuls les plus forts peuvent résister. L'Afrique est dans ce sens, une terre de chaos. C'est donc par philanthropie qu'ils se sont déportés en Afrique, pour mettre leur savoir-faire au service des sous-hommes.

De ce fait, l'assimilation devient le mot clé de l'entreprise coloniale qui prétend *modeler les colonies à l'image de la France et les amener à la civilisation*¹⁰⁵. D'après Georges Mazenot, *l'alibi le plus fréquent est celui de "la mission civilisatrice", une mission que les autres nations occidentales devaient remplir dans les pays moins avancés et pour leur plus grand profit*¹⁰⁶. C'est-à-dire, pour les occidentaux, plus particulièrement pour les Français, la colonisation revêt un caractère « bienfaisant », une certaine forme d'obligation, une forme d'aide, leur contribution au bien-être des peuples inférieurs en l'occurrence celui des Africains. Il est question pour eux d'emmener les Africains à penser comme eux, à danser comme eux, à manger comme eux, à reproduire de façon systémique et systématique les schémas du maître. En bref, à être des acculturés. Et, cette entreprise n'est pas sans douleur pour les Africains qui se devaient de se détacher de leurs bagages historiques qualifiés de médiocres : civilisations, cultures, traditions...

Dans cette même perspective, Aimé Césaire notifiât : « [...] À cette idée : que nul ne colonise innocemment, que nul non plus ne colonise impunément ; qu'une nation qui colonise, qu'une civilisation qui justifie la colonisation — donc la force — est déjà une civilisation

¹⁰⁵ J. MEYER, A. REY-GOLDZEIGUER et J. THOBIE, *Histoire de la France coloniale*, Armand Colin, Paris, 1991, p. 404.

¹⁰⁶ G. MAZENOT, *Evaluer la colonisation*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 17.

*malade, une civilisation moralement atteinte*¹⁰⁷ [...] ». Ces mots expriment sans ambiguïté que la colonisation, sous toutes ses formes, est dépourvue de tout aspect positif. Pour lui, *colonisation = chosification* de l'être humain, réduisant les peuples colonisés à de simples objets, déshumanisés et dépouillés de leur dignité. Ceci dit, la colonisation n'est pas seulement un acte de domination politique ou économique, mais un processus profondément destructeur qui corrompt les colonisés. En justifiant la violence et la subjugation, la civilisation coloniale révèle sa propre dégénérescence morale. L'idée même de tirer un quelconque bien de la colonisation est illusoire et perverse, car elle repose sur la négation de l'humanité de l'autre c'est-à-dire des Africains.

Dans une volonté farouche de démonstration de la prétendue supériorité de la race blanche et de justification de la présence coloniale dans le monde, Jules Ferry défendait à grand renfort d'érudition devant les parlementaires français ceci : « *Il faut dire ouvertement que les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures. Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures* »¹⁰⁸. Et, progressivement, ce discours s'est inscrit dans les imaginaires des noirs et des blancs, le blanc comme le sauveur de l'humanité particulièrement des Africains. Les Africains doivent par conséquent se réjouir de leur présence notamment parce que l'Europe mène en Afrique une action bénéfique, souhaitable qui vise non seulement à rendre l'Africain semblable au maître, mais aussi à sortir l'Afrique de son statut de « terre sans maître ». Jules Ferry en voulant mettre en évidence l'apport de la colonisation au sein des colonies notifiait : « *Est-ce que quelqu'un peut nier qu'il y a plus de justice, plus d'ordre matériel et moral, plus d'équité, plus de vertus sociales, dans l'Afrique du Nord depuis que la France a fait sa conquête* ?¹⁰⁹ ».

Dans cette même lancée, aussi bien pour les anciens maîtres que pour les *monstres enfantés de la colonisation*, le bilan général de la colonisation est positif. Cela se lit à travers les héritages de la colonisation : les immeubles, les routes, les hôpitaux, les écoles... Un auteur intéressant note :

Ceux qui ont pris la tête de ce mouvement d'expansion, et qui par conséquent en ont le plus profité, l'ont présenté à leurs propres yeux et à ceux du monde comme justifié et légitime,

¹⁰⁷ A. CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Op. Cit., p. 18.

¹⁰⁸ A. LARANE, « La colonisation, ses partisans et ses détracteurs », in Herodote.net, consulté le 25 juillet 2023 aux environs de 22h30.

¹⁰⁹ B. JAHIER, « L'apologie de la politique coloniale française dans la littérature pour la jeunesse avant 1914 : un soutien sans limites ? », online, in OpenEdition.org, consulté le 25 juillet aux environs de 23h.

en invoquant le « bilan globalement positif » qui a résulté pour les populations concernées. L'argument le plus fréquent est que cette expansion aurait été porteuse de quelque chose que l'on désigne, selon les cas, par les vocables de « civilisation », « croissance économique », « développement » et/ou « progrès ». Tous ces mots ont été érigés en valeurs universelles, interprétées comme étant enracinées dans ce qu'on appelle souvent le droit naturel. En conséquence de quoi, il a non seulement décrété que cette expansion était bénéfique pour l'humanité dans son ensemble, mais en outre inévitable. Le discours utilisé pour décrire cette activité est tantôt emprunté à la théologie, tantôt dérivé d'une vision du monde d'inspiration philosophique et laïque¹¹⁰.

Ces pseudo-vérités et ces pseudo-avantages de la colonisation sont inscrits dans la quasi-totalité des livres d'histoire qui traitent de la question de la colonisation. Dans leur quasi-totalité, ces livres, que nous classons comme littérature de fiction, dressent un tableau chimérique de l'histoire de la colonisation et se battent becs et ongles à mettre en exergue les « bienfaits » de la colonisation. On en vient à se demander : bienfaits pour qui ? Qui n'est d'ailleurs qu'une question rhétorique. D'après Montesquieu, s'inscrivant à la suite de ces prédécesseurs, l'œuvre coloniale militait pour le progrès de l'Afrique. Il apparaît que les résultats des pays colonisés sont meilleurs que ceux des pays non colonisés. De cette supercherie naît la nécessité de s'interroger sur la véritable orientation du discours colonial, c'est-à-dire sur sa visée. Aussi incroyable que cela puisse paraître, le discours de l'ancien maître visait non pas seulement à passer sous silence les actes abominables de la colonisation, mais aussi à les auréoler comme des actes désintéressés à vocation, charitable.

Cette littérature de fiction basée sur le postulat de la supériorité de la race blanche, ayant pour projet de justifier et d'asseoir l'entreprise coloniale, a malheureusement renforcé dans les imaginaires des noirs/blancs une image de la période coloniale comme étant l'âge d'or de l'Afrique. Pour nombre de personnes, c'est le point de départ de l'histoire du continent et il faut à tout prix s'en inspirer. Et, pour beaucoup d'Africains, l'Afrique n'existe qu'au sortir de cette période, de la période coloniale, c'est-à-dire à partir de la période des indépendances. *L'espace africain*, nous dit Felwine Sarr, a été depuis le XV^e siècle structuré par des discours dont l'objectif était de déformer les mentalités des autochtones et d'intégrer les histoires économiques locales dans une perspective occidentale¹¹¹. Le discours colonial visait non seulement à masquer la barbarie orchestrée par les Occidentaux, mais aussi à justifier la domestication des peuples et des mentalités nègres. En d'autres mots, le discours colonial était utilisé comme un instrument de tranquillisation, de manipulation, de soumission et de dressage.

¹¹⁰ I. WALLERSTEIN, *L'universalisme européen, De la colonisation au droit d'ingérence*, Paris, Demopolis, 2006, pp. 9-10.

¹¹¹ F. SARR, *Afrotopia, Op. Cit.*, p. 101.

C'est ainsi qu'on en vient à saisir dans le discours occidental épilogueant sur la période coloniale la volonté d'inscrire dans l'ordre de la banalité des scènes tragiques de l'histoire de l'Afrique et qu'à travers des alibis, des excuses, des prétextes ; les colonisateurs tentent non seulement de justifier l'injustifiable, mais également de passer sous silence, tous les crimes contre l'humanité subie par les noirs durant ladite période. La majorité des intellectuels occidentaux, en l'occurrence les lumières, ainsi que leurs affiliés ont œuvré avec acharnement dans la falsification de l'histoire, la déshumanisation et la diabolisation des noirs, l'universalisation des valeurs occidentales... Cette réalité transgressée, cachée, maquillée dans les récits sur la colonisation se greffe sans l'ombre d'un doute à la vision hégémonique des Européens. C'est-à-dire, pour l'Occident, il était question *d'imposer par la force "sa" civilisation et "ses" lois sociales et économiques au reste du monde en les faisant passer pour "universelles"*¹¹².

La matérialisation de l'œuvre occidentale initiée pendant la période coloniale se lit/se dessine aujourd'hui dans l'analyse naïve de nombre d'Africains occidentalisés. L'un de ses traits caractéristiques c'est la méprise de l'impact de la colonisation au sein de nos sociétés qui de manière paradoxale greffe à cette période sombre couplée d'une manipulation historique sans précédent une action ayant permis à l'Afrique et aux Africains d'éclorre dans le concert des civilisations. Pour Aminata Traoré, l'Occident a désorienté le destin de l'Afrique. La volonté d'octroyer à l'Afrique un Certificat d'accès à sa dignité n'était qu'un prétexte pour mieux s'accaparer ses richesses. Le devoir de civilisation qui ressort des discours pompeux sur la période coloniale qui dans un premier témoigne à la fois d'un caractère missionnaire et d'un caractère messianique n'est qu'un trompe-l'œil, une fourberie au sens propre du terme jamais enregistré dans l'histoire de l'humanité.

En revisitant les théories sur la symbolique du bien et du mal, du laid et du beau, on en vient à constater que le noir fait office du mal et du laid et le blanc lui à son tour incarne le beau et le bien. Pour asseoir cette pseudo théorie, l'Occident parle de la condition historique qui révèle le noir comme symbole du démon et le blanc comme symbole de la divinité. Et, cela pousse les noirs à croire qu'ils ont un penchant naturel pour le mal, à ressentir un sentiment de culpabilité, un sentiment de honte vis-à-vis de sa couleur qui indique le malheur. Ce qui engendre chez lui des doutes, des troubles de comportement, des complexes d'infériorité et qui favorise également l'amenuisement de ses capacités cognitives. Ces

¹¹² J. P. OMOTUNDE, *La traite négrière européenne, vérité et mensonges*, Op. Cit., p. 83.

mythes trompeurs inventés par l'Occident visent à rendre entièrement le noir prisonnier du regard occidental, à ressentir le besoin de s'assimiler. À ce sujet, pour de nombreux intellectuels africains, la disqualification des noirs au profit des blancs est systématique, quel qu'en soit le domaine. Les productions des historiens eurocentristes ont contribué à donner une image négative du noir. Comme l'affirme Jean-Marc Ela :

On retrouve ici chez Gobineau ou Senghor qui reprend ses thèses pour revendiquer l'émotion comme une marque d'identité du nègre. Ces clichés commodes traînent dans les imaginaires de l'Occident. Les meilleurs esprits n'en sont pas délivrés. Ayant écarté l'Afrique de l'histoire et de la raison, de nombreux manuels reproduisent une image de l'Occident destinée à légitimer ses prétentions¹¹³

Dans ce même sillage, Hegel va jusqu'à soutenir que l'état de servitude est à imputer à l'esclave lui-même, qui, par instinct de préservation de soi, préfère l'asservissement à la liberté, la vie plutôt que la mort. Ainsi, comme le dit Manga Nomo : « *le commerce des esclaves noirs n'a donc rien de plus scandaleux que le commerce des épices : « L'erreur serait d'accorder aux Nègres le sentiment et la moralité, en un lot : une âme ».*¹¹⁴ Dans la nature du noir, la raison s'inscrit comme une notion antinomique et la liberté elle ne s'inscrit même pas comme une de ses aspirations. Son esprit grégaire le contraint à vivre dans la nature où il est sujet aux contingences et à son environnement naturel. À travers cette dénégation de son humanité, contrairement aux Occidentaux qui reflètent la figure de la modernité, l'image du noir se résume à son inaptitude à la réflexion scientifique au regard de sa structure mentale inférieure.

Pour l'Occident, la science est le moyen par excellence de légitimer la mission civilisatrice. Elle constitue une force de persuasion psychologique qui vise à conduire progressivement les Africains vers un déracinement et une acculturation. Ces méthodes reposent essentiellement sur la désinformation et aussi sur les pseudos théories scientifiques dans l'optique de frustrer, de mutiler, de déformer et d'appauvrir les Africains. En s'appuyant sur des pseudo thèses d'inégalités raciales pour nier l'existence des valeurs à la civilisation noire, qui constitue une boussole pour chaque peuple, l'Occident se montre agressif et l'emmène à voir en l'invasion européenne une manifestation d'un esprit philanthropique. Dans l'optique de le maintenir dans un état de servitude, l'idéologie de la race est façonnée afin de justifier les injustices et la violence. À partir de ces pseudo paradigmes, les colons ont conduit les peuples d'Afrique à accepter le mythe de l'homme blanc.

¹¹³ J-M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 54.

¹¹⁴ L. A. MANGA NOMO, « *Préjugés occidentaux sur l'Afrique : la perspective hegelienne* », *Op. Cit.*, p. 74.

Dans ce sens, pour justifier l'assujettissement, l'Occident s'est évertué à manipuler l'histoire en créant des mythes. Des mythes qui serviront de socle à cette époque coloniale. Parmi ces mythes élaborés par l'Occident, on y retrouve la dialectique de l'esclave et du maître, la dialectique du colonisateur et du sauvage. Ainsi, la colonisation repose sur l'existence des peuples sauvages en quête d'humanisation, l'esclavage repose sur l'existence de l'esclave qui n'attend que son maître pour le dompter. Cette exploitation et cet asservissement nécessitent donc la destruction au sens propre du terme de l'Afrique précoloniale en nier ses accomplissements et ses valeurs. Ceci dit, il a fallu à l'Occident de remettre en cause toutes les formes d'humanité, toutes les formes de civilisations existantes en Afrique avant la période coloniale afin de se convaincre d'un quelconque devoir vis-à-vis des peuples ou des civilisations dites inférieures.

Cette tendance à faire de l'ère coloniale un âge d'or pour l'Afrique trouve son point d'ancrage dans cette manipulation. Pour Frantz Fanon, cette manipulation ne se limite pas à justifier l'Occident, mais aussi à donner naissance à une « créature historique nouvelle ». Une créature en total désaccord avec son environnement, sa culture, ses traditions ancestrales. C'est-à-dire un être privé de repères, d'éléments nécessaires à son développement et à son épanouissement et qui perd de *facto* les capacités d'orienter ou de tracer sa propre destinée. Empreint d'un sentiment d'infériorité, ses aspirations dépendent de la volonté de l'autre. L'obéissance devient pour lui son seul moyen d'exister, de tenter d'accéder à la culture ou la civilisation dominante. Comme l'affirme Fichte : « *Celui qui a perdu son indépendance a également perdu la possibilité d'intervenir dans le cours du temps et d'en déterminer le contenu en toute liberté. Pour celui qui a perdu son indépendance, le temps dans lequel il vit, évolue avec lui et lui avec le temps, sous la pression d'une force extérieure et c'est cette force qui décide de son propre destin* »¹¹⁵.

Ce refus d'égalité cristallise la différence en inégalité légitime, mettant l'accent sur les inégalités naturelles considérées comme l'un des fondements des théories suprématistes. Ces théories reposent sur les thèses d'une hérédité intellectuelle, et leur logique consiste : « *a distingué l'autre par des caractéristiques « biologiques » ou « culturelles » pour l'exclure ou l'exploiter*¹¹⁶. En attribuant aux noirs des caractéristiques grégaires, il est fait de lui un hôte de la forêt, submergé par les événements et à la merci des intempéries dont il ignore les lois. Un

¹¹⁵ Fichte in *Discours à la nation allemande* cité par J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentrique sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit., pp. 15-16.

¹¹⁶ C. HAGHIGHAT, *Racisme scientifique, Offensive contre l'égalité sociale*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 9.

être qui survit dans les « rigueurs de la nécessité ». En soutenant un bilan considérable au regard, de son apport qualitatif et quantitatif au sein des colonies, la couleur dominante favorise dans un premier moment une étonnante hiérarchisation des « races » et dans un deuxième temps, qui apparaît comme un corolaire à la première, l'assujettissement total de la raison.

Ces pseudos théories évoquées par la raison dominante ainsi que cette large palette d'actes prélogiques créent « le mythe du sauveur blanc » et tente de justifier le racket historique des pays d'Afrique. Dans ce sens, la mission civilisation se doit de revêtir un caractère humanisation et d'émancipation des races inférieures. Il s'agit donc pour les Occidentaux d'un acte nécessaire, d'une action prométhéenne ayant libéré les races inférieures dotées de mentalité prélogique du joug de leurs passions. Et, comme l'affirme Jean Bissoua Bissoué dans l'une de ses réflexions, pour tenter de justifier ce crime contre l'humanité, l'Occident opte pour : « *Le mensonge, les intentions de tranquillisation, l'attitude d'imposture, la pratique de la violence aux soubassements tragiques. Le mythe, le sentiment de supériorité chez le colon sont parmi tant d'autres facteurs déviant le colonisé de la voie de son épanouissement, lui enlèvent en même temps la conviction qu'il est encore lui-même* »¹¹⁷.

2. Le droit d'ingérence : l'ambiguïté d'une politique humanitaire

La pertinence des thèses justifiant la mission civilisatrice comme une politique humanitaire mise en œuvre par les anciennes métropoles au profit des anciennes colonies peut être grandement remise en question. En effet, les abus perpétrés lors de cette période ainsi que les motivations initiales de cette entreprise suscitent des doutes considérables quant à la nature de leurs ambitions. Comment justifier le partage de l'Afrique ? Comment expliquer que les noirs aient été déportés en Amérique comme du bétail humain ? Comment accepter que des noirs aient été exposés dans des zoos comme des animaux ? Comment justifier l'amputation d'un membre d'un noir sous le prétexte qu'il n'a pas atteint son quota journalier ? Comment justifier la dépossession de leurs terres ? Comment concevoir que des noirs aient été enchaînés comme des animaux ? Comment comprendre que des noirs aient perdu la vie dans des champs de coton et dans des plantations par manque de ressources vitales ?

¹¹⁷ J. BISSOUA BISSOUÉ, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », *Op. Cit.*, p. 8.

Cette seconde partie du chapitre s'ouvre avec un flot de questions visant à exposer les incohérences de la politique humanitaire prônée par les Occidentaux durant la période coloniale. Cette difficulté à *assumer ses propres crimes, à concilier le mythe national du progrès du droit, de la démocratie, de la civilisation, avec les atrocités de l'esclavage* réside comme l'énonce Ernest-Marie Mbonda, dans le fait qu'*il faut conserver la mémoire populaire française nourrie par ce mythe*¹¹⁸. Pour détourner l'attention de ses actes de barbarie perpétrés durant la période coloniale, elle se présente comme un bienfaiteur en Afrique et aux yeux du monde. Elle aborde cette époque en mettant en avant ce qui en ressort de sa grandeur, de ce caractère magnanime qui le pousse à faire preuve de miséricorde à l'égard de son prochain, à l'égard surtout des peuples en difficulté. À en croire l'auteur :

L'abolition de l'esclavage de 1848 comme le don de la liberté à des peuples opprimés et non pas comme l'expression de la nécessité de mettre fin à l'intolérable. Ce sont les abolitionnistes qui ont le meilleur rôle. Les esclaves ne sont pas des victimes, mais des bénéficiaires d'une décision magnanime et sont invités à exprimer leur « reconnaissance éternelle à la République française qui vous a fait libre »¹¹⁹.

Ce désir de faire le bien apparaît comme un trompe-l'œil, un moyen de domination, une volonté de nuisance aiguë vis-à-vis du droit à la différence et légitimer l'urgence d'agir dans un continent tenu en proie par la condition historique. En parcourant la littérature coloniale, nous nous sommes mis en présence des textes de Françoise Vergès abordant les thèses abolitionnistes de l'esclavage et qui ne demandent qu'à prendre écho dans la présente : « *Pouvons-nous rester insensible à la souffrance de ceux qui ne savent ou ne peuvent se protéger ? Au nom de quoi pouvez-vous justifier de rester passifs ?* »¹²⁰. Cette rhétorique de l'urgence regorge des vocables qui évoquent l'injonction morale de prévenir et de soulager les souffrances de l'Afrique. L'éthique de l'urgence exige pour les colons une action immédiate. Comme l'indique Françoise Vergès : « *L'urgence impose une économie et une politique de l'ingérence qui ne peut pas tenir compte de la complexité des situations, d'analyser les conditions historiques et sociales qui ont amené, produit l'état d'urgence* »¹²¹.

Cette idéologie humanitaire semble exprimer de la compassion face aux « souffrances » persistantes que les êtres humains, notamment les Africains, s'infligent les uns aux autres. Pour les Occidentaux, elle s'inscrit dans le cadre d'une politique qui prend comme

¹¹⁸ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, pp. 221-222.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 222.

¹²⁰ F. VERGES, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale, Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 4.

¹²¹ *Ibid.*, p. 5.

principe de référence le désir d'aider, le désir d'apporter du réconfort aux races inférieures. Ces races qui peinent à trouver une place dans l'histoire de l'humanité et dans l'histoire des cultures. C'est donc un programme qui s'appuie sur la pitié. Une pitié qui suscite un élan de générosité et de solidarité que Françoise Vergès qualifie de « pitié dangereuse ». Cette pitié qui se manifeste par un ordre de domination, de violence et d'aliénation et qui orchestre durant plusieurs siècles une véritable violation des droits de droit de l'homme. Et, qui depuis lors, ne cesse de se faire preuve d'une condescendance méprisante ainsi que de discrimination à l'égard des peuples opprimés.

En tentant de restituer le vécu de l'esclave ou du colonisé, ce messianisme sur lequel s'appuient les théories de légitimation de la colonisation apparaît en toile de fond comme une utopie. On en vient à constater que les métropoles se sont construites notamment grâce et avec l'aide des colonies, c'est-à-dire, grâce aux richesses naturelles pillées au sein des colonies et avec l'aide des Africains déportés en Occident. Ce qui a donné lieu à une exploitation bafouant toute idée de dignité et de respect vis-à-vis des noirs. Pour les colonisateurs, le respect des nègres, des sous-hommes ne constituait pas une caractéristique dont il fallait se prévaloir. Car, selon Friedrich Hegel, l'Afrique représente l'une des composantes des sociétés inférieures, et cette partie du monde est anhistorique et ne montre ni mouvement ni développement. Et les Africains eux-mêmes ne manifestent pas une conscience de soi, à l'instar des primitifs ils ne s'inquiètent ni de la nécessité ni des contingences.

Revenir sur le passé colonial revient donc à mettre en lumière toutes les affres de la colonisation, toutes les barbaries subies par les noirs que l'Occident tente tant bien que mal à maquiller. L'occultation de ce pan de l'histoire passe donc par la glorification de l'acte colonial. Cette volonté de valoriser la présence coloniale exige d'enfouir dans les archives ou dans les égouts de l'histoire des données importantes afin de ne pas susciter des malaises. Des données historiques qui constituent pour la plupart des métropoles, à l'instar de la France érigée en pays de droits de l'homme des éléments qui le reconnaissent coupable des crimes contre l'humanité, des éléments pouvant porter atteinte à ses idéaux, à sa posture de garant de droit de l'homme et de donneur de leçon. Ce qui l'emmène à opter pour l'oubli afin d'éviter de subir le poids du passé, le poids de ce passé honteux, le poids de ce passé qui le culpabilise de nombreux crimes et de nombreuses injustices.

Cet oubli volontaire de l'histoire de la colonisation montre à suffisance qu'au commencement de cette relation subsiste le mépris. Ce mépris se manifeste par une volonté

d'établir un discours positif sur la période coloniale et de normaliser l'anormal : cette entreprise de déshumanisation. Comme l'affirme l'auteur : « La reconnaissance d'un crime contre l'humanité n'est pas un ajout accessoire. C'est une précision morale et même juridiquement importante. La minimisation de cet ajout est une position de mauvaise foi, de refus d'assumer les choses dans leur ampleur, dans leur densité ou dans leur gravité »¹²². Dans le même ordre d'idées, des intellectuels français tentent de montrer que ce déni n'est pas sans incidence : « Cette persistance du déni, en France, n'est pas sans conséquence. Elle rend possible et attise la concurrence des mémoires, renforce le sentiment d'une partie de la population — et en particulier des Français descendants des immigrants postcoloniaux — que son histoire est niée ; et elle favorise l'aveuglement sur les politiques néocoloniales menées en Afrique »¹²³.

Cette entreprise de déshumanisation des nègres comme cela a été évoquée par Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Françoise Vergès : « a enfermé les peuples coloniaux dans la domination, leur refusant la responsabilité et la participation à la construction de l'organisation sociale »¹²⁴. L'accomplissement d'une telle œuvre semble-t-il désintéressé s'est transformé en l'accapitation des terres et des ressources du continent africain et avec pour prétexte, qu'il ne faut pas laisser inemployées la terre. Les aspects de ces événements, trop souvent observés de manière unilatérale ne contribue pas à un « travail de mémoire », mais plutôt à un lavage de cerveau. Cette instrumentalisation est souvent politique et se fait dans l'optique de donner une image glorieuse à un État. L'auteur déclare : « Quand il s'agit de l'histoire, les hommes politiques ont toujours voulu être regardants sur son contenu, parce que, dans une certaine mesure, la représentation qu'on peut avoir des États en dépend. Et il vaut sûrement mieux, pour un État, être perçu sous un jour glorieux qu'autre chose »¹²⁵.

En élargissant le champ de réflexion pour envisager la situation coloniale à travers le prisme de la rencontre entre les deux civilisations, il apparaît que la colonisation n'était pas seulement une simple domination d'un peuple sur un autre, mais bien plus une interaction complexe et souvent violente entre des cultures aux ambitions divergentes. L'une des étapes

¹²² E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 226.

¹²³ P. BLANCHARD, N. BANCEL et S. LEMAIRE, *La fracture coloniale, La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2006, p. 11.

¹²⁴ N. BANCEL, P. BLANCHARD, F. VERGES, *La République coloniale, Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 20.

¹²⁵ E-M MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, pp. 229-230.

clés de cette dynamique fut *la Conférence de Berlin de 1884-1885*¹²⁶. Cette rencontre diplomatique a été décisive pour structurer et formaliser la répartition des territoires africains entre les puissances coloniales européennes, sous prétexte de “civiliser” l’Afrique et de mettre fin aux conflits internes et aux actes de « barbarie » orchestrés sur le continent. Cette justification altruiste fréquemment mise en avant par les partisans de la colonisation cache la véritable nature de la colonisation. Selon Georges Mazenot, contrairement aux idées qu’évoquent les thuriféraires de la colonisation, la colonisation fut en quelque sorte, une guerre d’influence entre les différentes puissances coloniales :

Tout le monde sait que la conférence de Berlin ne fut pas le lieu de partage de l’Afrique, mais celui de la définition des règles du jeu. Les représentants des 14 nations invitées à la conférence se mirent d’accord, en particulier sur les deux points suivants :

- Assurer aux ressortissants des États signataires la liberté de commerce et l’égalité de traitement à l’intérieur de l’Afrique ;
- Régler à l’amiable les problèmes qui pourraient surgir à la suite de “la course au clocher” déjà engagée [...] qu’on pourrait avantageusement remplacer par celle de “la course au drapeau”. C’est bien de cela en effet qu’il s’agissait pour les pays européens : planter le plus grand nombre possible d’emblèmes nationaux et notifier aux autres les secteurs où ils l’avaient fait¹²⁷.

Cette lutte pour le pouvoir et les ressources naturelles a mené à une compétition féroce entre ces nations, au détriment des populations locales dont les terres et cultures ont été systématiquement exploitées et transformées. La Conférence de Berlin symbolise ainsi une rivalité, plus qu’une volonté commune d’apporter des bienfaits à l’organisation. Pour le dire autrement, elle a inauguré une ère de colonisation “orchestrée” pour ne pas dire “organisée”, où les conflits entre les puissances étaient négociés autour d’une table, mais toujours dans une logique d’appropriation et de domination.

Il apparaît clairement que les rivalités internationales entre les nations occidentales ont conduit à cette frénésie de conquête. Avec son parfum ethnocentriste caractérisé, les thèses de l’intrusion de l’Occident en Afrique divulguées à grand renfort d’érudition sont teintées de beaucoup de manipulation. Et, cette manipulation en même temps historique et émotionnelle apparaît comme le *modus operandi* des anciennes métropoles guidées très fortement par des instincts d’hégémonie. Force est de constater que la colonisation, notamment la mythologie du supposé génie occidental, a imprégné en profondeur les sociétés des métropoles colonisatrices ainsi que les sociétés colonisées à la fois dans la culture populaire et savante.

¹²⁶ J.-J. ALCANDRE, « La conférence de Berlin 15 novembre 1884 – 26 février 1885 », online, in shs.cairn.info, consulté le 25 juillet 2023 aux environs de 10h30.

¹²⁷ G. MAZENOT, *Évaluer la colonization, Op. Cit.*, p. 19.

Le fardeau des croyances fausses et l'influence destructrice des préjugés alimentent cette pensée systémique sur l'historiographie de la colonisation. Ce qui constitue pour Georges Mazenot "des jugements conditionnés" qui ont la caractéristique de supprimer l'exercice d'un minimum de sens critique.

Dans le même sillage, Aminata Traoré notifiât à grand renfort d'érudition dans son ouvrage intitulé *Le viol de l'imaginaire* que :

Il y a cinq siècles, nous avons une voie à suivre, un destin à assumer, nous étions mus par un élan véritable vers l'Autre, les autres, le monde. L'Occident a faussé ce jeu relationnel en entrant chez nous par effraction. Depuis lors, nous cherchons nos repères, ces liens et ce sens perdus qui nous réconciliaient avec le passé, le présent et l'avenir. Mais, intraitable, l'Occident revient constamment à la charge et ne cède que pour mieux avancer. Il dépossède et assujettit, mais ne veut pas être nommé ni dérangé dans ses certitudes¹²⁸.

¹²⁸ A. TRAORE, *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Fayard, 2002, p. 6.

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette première partie qui portait sur le traumatisme colonial, il était pour nous question de revisiter le cadre spatio-temporel dans lequel s'est forgée l'aliénation des noirs. Nous pouvons dire que l'Afrique semble être encore victime de la colonisation. Cette époque affreuse est relatée la plupart du temps aussi bien de manière orale qu'écrite comme une œuvre glorieuse qui témoigne du caractère magnanime des colonisateurs. D'ailleurs, de manière assez étonnante, pour beaucoup d'Africains, l'histoire de l'Afrique remonte soit à sa rencontre avec l'Occident soit au sortir de la colonisation. Ces récits sur la colonisation regorgent des vocables qui évoquent chez le lecteur/l'auditeur une image de l'Afrique comme une société inférieure par rapport à la société occidentale. Et, cela suscite au sein des sociétés africaines un complexe d'infériorité qui à son tour conduit au mimétisme. Ce mimétisme qui devient tendance en Afrique se nourrit des préjugés à la peau dure qui sont assez parlant dans la mesure où ils nous montrent que l'histoire de l'Afrique a trop souvent été écrite à partir de l'extérieur, sous le regard très vigilant des Occidentaux.

Il nous revient de conclure que, la colonisation a produit en Afrique des êtres aliénés dénués de tout repère. Cette période de l'histoire ne semble pas être à l'écart des maux qui minent actuellement le continent. Ce passé lui empêche de donner du sens au présent. Dans ce sens, reparcourir le passé colonial s'inscrit aujourd'hui un devoir de mémoire, un moyen de lutter contre l'oubli ou encore contre toute forme de colonisation. Cette entreprise ne vise ni à affirmer ni à rappeler la pseudo infériorité du noir ou encore la pseudo supériorité du blanc. Au contraire, elle est une invite à comprendre que l'époque coloniale constituait un cadre d'oppression et de négation des noirs, de leurs cultures et de leurs civilisations. La réappropriation du cadre historique s'inscrit dès à présent comme une nécessité afin d'éviter de sombrer dans l'instrumentalisation de l'histoire orchestrée par les Occidentaux en quête des excuses pour se donner bonne conscience.

**DEUXIÈME PARTIE :
SE LIBÉRER DU JOUG COLONIAL : PENSER
L'AFRIQUE À PARTIR DE L'AFRIQUE AVEC
ERNEST-MARIE MBONDA**

INTRODUCTION PARTIELLE

La prolifération des théories sur le retard de l'Afrique surabonde le marché du livre dans le continent. Bien qu'existant une kyrielle de livres qui abordent la problématique, on vient à constater une récurrence idéologique ou de postulats. Pendant de nombreuses décennies, la non-participation généralisée de plusieurs pays de l'Afrique, particulièrement ceux de l'Afrique noire au concert des nations a été greffée au problème du sous-développement. Des analyses de plusieurs théoriciens de la pensée occidentale se dégagent une anomalie économique. Pour beaucoup d'entre eux, l'Afrique, manque de capitaux ils vont même jusqu'à la catégoriser comme un continent voué à l'échec. Aujourd'hui, force est donc de constater que ces conceptions basées sur aucun fondement scientifique réel inhibent aujourd'hui les pensées de bon nombre d'Africains.

C'est dans cet ordre d'idées que Pierre Merlin notifiât à grand renfort d'érudition que : « *La plupart des responsables occidentaux sont fort pessimistes quant à l'avenir à court terme et à moyen terme de l'Afrique noire. Et, malheureusement, une certaine désespérance se propage dans les milieux dirigeants africains, et dans les masses, villageoises ou citadines* »¹²⁹. À cette réflexion, nous pouvons ajouter une contribution tout aussi percutante de Marcus Ndongmo, qui souligne avec acuité les défis persistants et structurels auxquels fait face le continent africain. Il insiste sur le fait que la conjonction de l'instabilité politique, des inégalités économiques criantes et de la dépendance aux puissances extérieures alimente une dynamique de vulnérabilité, renforçant ainsi le cycle du sous-développement. Ce passage fort évocateur en atteste davantage :

Mais de plus en plus, de nombreux chercheurs et intellectuels africains pensent qu'il s'agirait davantage d'un problème de mentalités. [...] L'Afrique noire n'est pas pauvre parce qu'elle manquerait de capitaux, mais à cause d'une forte imprégnation idéologique, d'un mythe d'impuissance, d'une incapacité d'organisation dans lesquels elle se complairait¹³⁰.

Ainsi, dans cette deuxième partie, sous l'inspiration et les orientations d'Ernest-Marie Mbonda, nous nous engageons à entreprendre un processus de désintoxication des mentalités, afin de poser les bases d'une restructuration profonde des imaginaires africains. Il s'agit non seulement de libérer les esprits des schémas hérités du colonialisme et des stéréotypes imposés par l'Occident, mais aussi de réhabiliter des systèmes de pensée qui valorisent les

¹²⁹ P. MERLIN, *Espoir pour l'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1991, p. XI.

¹³⁰ M. NDONGMO, *Education scolaire et lien social en Afrique noire*, p. 71 cité par S. G. BOBONGAUD, *Penser L'Afrique avec Marcus NDONGMO et KÁ Mana*, perspectives et horizons, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2023, p. 8.

spécificités culturelles et sociales africaines. Ce travail de transformation mentale est essentiel pour permettre aux populations de se réapproprier leur histoire, de redéfinir leur rapport au développement, et de retrouver une autonomie de pensée nécessaire à l'émancipation politique et économique du continent. En repensant ces imaginaires et en réaffirmant l'importance des valeurs enracinées dans ses traditions, l'Afrique pourra initier une renaissance durable, bâtie sur des fondations intellectuelles et culturelles authentiquement africaines.

CHAPITRE IV : CRITIQUE DE LA RAISON COLONISÉE SELON ERNEST- MARIE MBONDA

Le rapport pathologique existant entre le colon et le colonisé met en toile de fond l'image du noir imposée par le récit colonial. Le discours dominant élaboré par ceux qui ont, d'après eux, la patentée de la raison a favorisé la sclérose et la cooptation des esprits d'une part et d'autre part la juxtaposition de ces derniers dans le microcosme scientifique, culturel, politique... Cette aliénation aussi étrange que cela puisse paraître est perçue par nombre des élites plutôt comme une fierté que comme un scandale. Certains se revendiquent même le caractère occidental entraînant dans le temps l'africanité en un sujet de moquerie. *Pour se libérer*, nous dit Jean-Marc Ela, *il faut donc commencer par reprendre conscience de son passé*¹³¹. Dans ce sens, ici, il sera question de sortir de cette image de l'infériorité du noir que nous imposent les récits sur la colonisation en faisant pleinement usage des droits de la raison. Cela implique une entreprise d'émancipation menée sous l'égide d'Ernest-Marie Mbonda.

1. Dialectique de l'appropriation et de l'aliénation : déconstruire la raison coloniale

1.1. Une élite décomplexée

La question de l'aliénation des élites peut être perçue comme un combat d'hier, mais aussi d'aujourd'hui d'autant plus que la colonisation a eu un impact profond au sein des sociétés africaines et plus particulièrement sur les élites dudit continent. Usant d'un ensemble de mécanismes stratégiques, historiques et sociopolitiques, les puissances coloniales en l'occurrence la France se sont attelées à la formation d'une classe d'Africains francisés, imprégnée des valeurs et des normes occidentales afin de faire asseoir le système colonial même en leur absence. Système qui était basé sur des préjugés élevés au rang de vérité scientifique et la spoliation des valeurs culturelles de l'Afrique a conduit à une soumission naïve et malheureuse des masses, à l'assombrissement de la réalité, à la dépersonnalisation du nègre et surtout à la dénaturation du noir. À cette question se greffe la problématique de l'enjeu historiographique. Et à ce sujet, Ernest-Marie Mbonda déclare :

¹³¹ J.-M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 65.

Cette falsification de l'histoire est présentée comme une ruse de la raison coloniale, qui se servirait de l'autorité de la « science » pour affirmer sa vérité et sa domination en montrant au Nègre qu'il n'a pu rien créer dans le monde, ni même dans son propre continent. Si Cheikh Anta Diop dit comprendre cette motivation, au moins au point de vue de sa cohérence idéologique, il ne manque pas de la qualifier de crime non seulement contre la science, mais aussi contre l'humanité et contre le droit pour chaque peuple de connaître son histoire¹³².

Le dépassement des principales pathologies de l'imaginaire africain passe par une étude approfondie de la société postcoloniale dans sa totalité. On assiste aujourd'hui, à l'aune de la mondialisation, à des tendances de plus en plus orientées vers l'Occident. L'élite aussi bien intellectuelle, morale, scientifique, footballistique, pour ne citer que celles-ci, milite âprement pour l'épanouissement d'une société africaine sans sens, une société orientée vers le modèle occidental, une société qui se doit de s'arrimer aux normes occidentales sous le prétexte que tout ce qui nous vient de l'Occident est meilleur. L'Occident est perçu par elles comme la boussole du monde. Une élite tenue en proie par la société occidentale qui entraîne dans le même temps, l'ensemble de la société à laquelle elle sert de guide. Révélant par la même occasion, la décharge reçue lors de la colonisation. Cette anomalie est d'autant plus visible en Afrique francophone qu'ailleurs.

Ce poids historique hérité par les élites africaines lors de la période coloniale se relate de nos jours dans l'observation de certains faits graves qui s'inscrivent non pas dans les égouts de l'histoire, mais qui resurgissent plutôt enveloppés d'une valeur d'héroïsme au sein des masses. Dans ce sens, la période coloniale n'est plus réduite à son aspect destructeur, mais plutôt à son aspect messianique. Dans *Idéologies de l'indépendance africaine*, Melchior Mbonimpa affirme que : « *Certains Africains, surtout les plus âgés et les plus humbles, manifestent souvent une réelle nostalgie de l'époque coloniale, comme si pour eux, l'indépendance était synonyme de régression, de déclin. On raconte un peu partout en Afrique une anecdote d'un humour grinçant ; celle d'une bonne grand-mère qui demande à son petit-fils : « Quand donc prendra fin l'indépendance ? »*¹³³. Cela témoigne que la conscience historique s'élève à l'échelle zéro au sein des sociétés africaines.

Le processus de déconstruction de la raison coloniale passe par *la reconquête de la confiance de soi* qui implique à son tour *une re-narration de son histoire*¹³⁴. Surtout dans un contexte où l'accès aux « indépendances » a été obtenu sur l'hôtel du sacrifice de nos libertés,

¹³² E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 135.

¹³³ M. MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 8.

¹³⁴ F. SARR, *Afrotopia, Op. Cit.*, p. 96.

de nos profondes aspirations, de nos valeurs et traditions en favorisant la « naissance des monstres » enfantés par l'impérialisme. Cela revient donc pour les élites du continent de sonner non seulement le glas des empires coloniaux, mais aussi d'y greffer une nouvelle vision de l'humanité dans un contexte africain afin de sortir de l'image de l'infériorité du noir que nous imposent les récits sur la colonisation. Lever le voile sur des pans de nuit passe par une farouche volonté à *soumettre au tribunal de la raison la totalité des discours sur l'homme et l'histoire élaborés par l'Occident dans ses rapports avec les peuples opprimés*¹³⁵. Ce qui favoriserait le déclin des absolus.

La dimension historique constitue le socle référentiel d'une civilisation, d'une société ou d'un peuple. Un peuple sans enracinement dans le temps est un peuple désorienté et sans fondement. *Le passé est le lieu à partir duquel se tisse le lien social dans une collectivité humaine. Celui qui étudie le passé participe, directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment, à ce tissage du lien social, à la construction d'une mémoire collective*¹³⁶ nous dit Ernest-Marie Mbonda. Dans ce sens, on en vient donc à constater que : « *L'espace africain a été depuis le XVe siècle structuré par des discours dont l'objectif était de le dominer physiquement, de reformer les mentalités des autochtones et d'intégrer les histoires économiques locales dans une perspective occidentale*¹³⁷ ». D'où, ajoute Ernest-Marie Mbonda, *la nécessité pour l'histoire de devenir humaine et pour la mémoire de s'ouvrir à la rigueur de l'histoire afin d'éviter de sombrer dans le pathologique*¹³⁸.

En se lançant dans cette entreprise de reconquête de l'histoire, il faudra sortir de cette situation de confusion dans laquelle l'Occident tire profit en établissant le distinguo entre la bonne mémoire et la mauvaise mémoire. En un mot, la mauvaise mémoire est celle dont les récits justifient l'esprit de paternalisme dont se réclame l'Occident vis-à-vis des autres peuples, celle de la négation de l'Africain dans la double dimension de son être et de ses valeurs. La bonne mémoire est celle qui s'écarte du mensonge, des intentions de tranquillisation, de l'attitude d'imposture et surtout du sentiment de supériorité de l'Occident. La mémoire étant la vie d'un groupe, il devient donc vital de se le réapproprier. Dans le même ordre d'idées, Jacques le Goff affirme : « *L'histoire devra continuer à se nourrir de la mémoire, pourvoyeuse de vie, mais séparer la bonne mémoire, passionnée de vérité, de la*

¹³⁵ J-M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 18.

¹³⁶ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, *Op. Cit.*, p. 139.

¹³⁷ V. MUDIMBE, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and Oder of knowledge*, Bloomington, Indiana Universty Press, 1988, p. 101.

¹³⁸ J-M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », *Op. Cit.*, p. 140.

mauvaise, corrompue par les passions agressives et perverses – nationalistes notamment »¹³⁹. C'est à cette délicate tâche que doit s'atteler l'élite africaine.

Se libérer du joug colonial se greffe donc à une remise en cause totale du discours colonial, du discours du dominant, qui favorisera une déconstruction des mythes trompeurs inventés par l'Europe coloniale, une affirmation de l'africanité, une lutte contre une amnésie chronique qui à leur tour se doivent d'aboutir à l'usage efficient des droits de la raison, à un renforcement de la conscience africaine, de la conscience nationale et de l'affirmation de soi. Car, comme le dit Jean-Marc Ela : « *la libération de l'Afrique reste illusoire tant que les anciennes colonies continueront à utiliser la langue de leurs anciens maîtres*¹⁴⁰ ». Dans le même ordre d'idées Felwine Sarr renchérit en affirmant ceci : « *Guérir de la conscience douloureuse passe par un travail sur le langage. Il s'agit de rompre avec les dénominations handicapantes, limitatives, réductionnistes, celles qui confinent à une dimension déficiente de sa réalité : les termes « sous-développés », « pauvres », « clandestins » en sont des exemples. Il s'agit surtout de ne plus se poser en victime de l'histoire, mais en sujets de sa propre histoire* »¹⁴¹.

De plus, il s'agira pour les élites de sortir de cette coquille d'apparence, de ce désir de s'assimiler sans fin à l'autre, de cette position de victime complaisante, de complice de son exploitation et de l'exploitation de ses terres, de ce sentiment d'infériorité et du non-être en faisant cette fois-ci preuve de discernement afin de ne pas rester des élites ouvrières éternelles de ses bourreaux. Car, le blanc, comme énoncé plus haut, animé par sentiment de supériorité alimente des situations de complexe qui ont pour support des préjugés mythiques. *Le Blanc*, déclare René Bureau, *s'est tellement convaincu lui-même qu'il est l'unique détenteur du bien et de la vérité qu'il pense vraiment travailler au progrès de la planète*¹⁴². Sortir de cette crise intérieure, c'est entreprendre un dépassement des standards fixés par l'Occident ; ce qui entrainerait la libéralisation de l'Afrique des chaînes de l'impérialisme sur des pans culturels, spirituel, idéologique et rationnel. Comme le souligne Jean Bissoua Bissoua :

Comment penser qu'un peuple entier puisse incarner le mal et sans exception ? Et comment concevoir qu'il y ait d'autres peuples caractérisés essentiellement par le bien ? N'est-ce pas là des croyances qui, dépourvues de sens, forment un inconscient dans lequel serait profondément ancrée la race blanche ? Au fond, ce n'est qu'un procédé destiné à amener le noir à hésiter en face de lui-même, en le faisant adhérer à une telle croyance au total

¹³⁹ J. Le GOFF cité par E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 140.

¹⁴⁰ V. MUDIMBE, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and Order of knowledge*, Op. Cit., p. 96.

¹⁴¹ F. SARR, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », Op. Cit., p. 95.

¹⁴² R. BUREAU, *Péril blanc, propos d'un ethnologue sur l'Occident*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 64.

superficielle et gratuite. Or ce qui s'énonce gratuitement peut être aussi refusé gratuitement, dans la mesure où c'est de la pure duperie ou de la dépendance qui cherche à installer le noir dans une attitude de désir de se comparer à l'autre et par la suite de se surcompenser après constat de faillite¹⁴³.

La remise en question des discours à caractère hégémonique de l'Occident *est un prélude indispensable à la libération du discours africain de « l'odeur du Père », c'est-à-dire de l'Occident colonialiste et impérialiste*¹⁴⁴. Cette démarche s'avère donc cruciale pour libérer le discours africain de l'emprise coloniale, mais aussi de l'impérialisme occidental qui sévit aujourd'hui dans un nouveau format. Ceci dit, il sera question de transcender ces représentations qui enferment l'Afrique et les Africains dans des stéréotypes réducteurs et très négatifs qui déforment la réalité, maintiennent l'Afrique et les Africains dans une position de subordination, étouffent la créativité et l'innovation. Kasereka Kavwahirehi affirme : « *C'est dans ce sens que Mudimbe a écrit dans L'odeur du père que l'Occident a créé « le sauvage » afin de le « civiliser », le « sous-développement » afin de « développer », « le primitif » pour pouvoir faire de l'ethnologie. Et on pourrait ajouter le païen pour faire la mission*¹⁴⁵.

1.2. La citoyenneté à la croisée des chemins : entre modèles européens et modèles endogènes

Le caractère complexe et crucial que revêt la question de la décolonisation de la citoyenneté dans l'itinéraire scientifique emprunté par Ernest-Marie Mbonda dans son ouvrage démontre à suffisance de la place qu'elle occupe dans sa pensée et également de son impact au sein des sociétés d'après indépendance, des sociétés postcoloniales c'est-à-dire des sociétés africaines d'aujourd'hui. L'auteur remet en question les fondements mêmes de ce concept qui pour lui ne reflètent pas davantage ou suffisamment la diversité culturelle africaine, les valeurs du continent, l'inclusion, l'équité et même les systèmes autochtones de gouvernance. Dans un contexte où les valeurs telles que : l'esprit communautaire, la solidarité, le respect des coutumes et des traditions locales ont une portée sociale très élevée cela implique une réflexion profonde sur la manière dont les concepts de citoyenneté ont été influencés par le colonialisme et comment ils doivent être repensés dans l'optique d'y ajouter une coloration africaine.

¹⁴³ J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », *Op. Cit.*, p. 31.

¹⁴⁴ MOURALIS, DIAWARA et KASENDE cités par K. KAVWAHIREHI, *V. Y Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 288.

En effet, le concept de citoyenneté tel qu'on le saisit aujourd'hui dans son format classique, c'est-à-dire adossé au statut individuel, greffé à l'appartenance à un État-nation, admettant aux individus des droits et des devoirs vis-à-vis de cet État-nation ne représente guère les réalités du terroir, mais s'inscrit plutôt comme une copie de plus, un héritage colonial qui n'épouse pas nos réalités. Critiqué pour son aspect très universaliste et ethnocentrisme, dans le contexte africain, il se retrouve en inadéquation et dans l'incapacité d'adaptation avec les réalités dudit continent. Cela implique une réévaluation de ce modèle et une réappropriation de ce concept qui doit être en phase avec nos réalités à la fois culturelles, sociales et politiques. C'est donc dans ce sens que l'auteur nous invite à repenser ses contours qui sont taillés sur mesures pour les sociétés occidentales, qui sont des sociétés très individualistes que pour les sociétés africaines, car ils prennent en compte que des réalités et des aspirations des peuples européens.

Dans cette entreprise de réappropriation, la construction de l'édifice État-nation ne saurait se soustraire de ces réalités africaines ; d'autant plus qu'au sortir de la colonisation, plus précisément dans les stables mouvants des années 1990, le vocable citoyenneté se retrouve plongé dans le contexte africain dans un dilemme entre modèles européens et modèles endogènes ; car, le modèle occidental préconisait de tendre vers les modèles pensés par Ernest-Renan et celui d'Ernest Gellner qui s'ouvrent vers l'universel, et qui n'offrent aucun espace à l'expression d'une quelconque « diversité ethnoculturelle » ; voulant par la même occasion dissiper la diversité culturelle et ethnique africaine n'étant pas perçue comme des richesses inestimables pour l'humanité, mais plutôt comme des freins ou des entraves de ce processus. À ce propos, un passage fort intéressant notifié par Ernest-Marie Mbonda mérite de prendre résonance dans cet effort de réflexion :

Le modèle de citoyenneté souvent pris comme référence en Afrique, et en particulier en Afrique francophone, pour défendre l'idée d'une citoyenneté universelle, est le modèle français, que l'on associe généralement à la modernité politique tout court. D'après ce modèle, l'oubli de soi, de sa culture, de son apparence ethnique, est une vertu politique qui doit être développée chez tous les citoyens. Les particularismes culturels généraux, régionaux, linguistiques et ethniques sont appelés à se résorber dans l'universel qu'incarnerait la « citoyenneté républicaine ». Est un bon citoyen celui qui est capable de dire par exemple « je suis camerounais » ou « je suis burundais », avant de (ou plutôt que de) dire « je suis bamiléké, beti, basa, tutsi ou hutu, etc. », comme en France, les citoyens disent « je suis français » et non d'abord je breton, alsacien, etc. »¹⁴⁶.

Le regain d'intérêt qu'on observe aujourd'hui autour de ce débat sur la citoyenneté se greffe de plus en plus à la *problématique de la diversité ethnique dans la définition de la*

¹⁴⁶ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 307.

*citoyenneté et l'organisation de la vie politique qui est devenue une question centrale de la pensée politique africaine*¹⁴⁷. Cela a d'ailleurs été favorisé à la suite des vents de l'est, qui ont d'une part accentués les velléités de pluralisme et d'autre part sonné le glas des régimes autoritaires et ouvert par la même occasion l'ère de la démocratie. Cette transformation des régimes politiques a ainsi occasionné l'expression de la liberté et les revendications du droit à la diversité qui n'avait pour optique que faire reconnaître la complexité des identités et des appartenances sacrifiées sur l'hôtel de l'État-nation. En ce sens, notre auteur dans l'élaboration de son argumentaire affirme : « *Les avocats du modèle français ne voient pas non plus que l'État-nation ne s'est mis en place qu'au prix de l'effacement autoritaire des différences culturelles, avec notamment l'interdiction de l'usage public des langues locales (ou patois) [...]* »¹⁴⁸.

Le modèle de citoyenneté hérité de l'Europe ou de la colonisation centrée sur des valeurs telles que l'individualisme, l'universalité revêtent donc des caractères inclusifs et discriminatoires. Il ne reconnaît ni ne valorise les cultures locales pour ne pas dire endogènes qui ont été marginalisées durant la colonisation. Ernest-Marie Mbonda note à ce sujet que : « *En disant que la nation repose non pas sur des liens de race, de sang, de langue, mais sur le choix ou la volonté de vivre ensemble, Renan écartait ce qui en Afrique est généralement considéré comme obstacle à la réalisation de l'« intégration nationale*¹⁴⁹ ». On en vient donc à constater que ce modèle prôné par Ernest Renan ne s'inscrit pas, comme inclusif et représentatif de la diversité culturelle de l'Afrique. La citoyenneté dans le contexte africain devrait être comme plurale et multiforme c'est-à-dire reconnaissant les droits des individus tout en valorisant les communautés, en encourageant une revalorisation des valeurs africaines.

Pour sortir des controverses faites autour de l'appartenance ethnique dans les États-nations, l'auteur nous propose dans son livre trois exemples d'institutionnalisation des modèles endogènes de citoyenneté en vue de la reconnaissance des identités ethnoculturelles dans l'espace public politique des sociétés contemporaines. Le premier est celui élaboré par le Burundi. Ce cas d'école comme il le dit lui-même trouve son socle dans l'accord d'Arusha, c'est-à-dire *les fondements, les enjeux et les dispositifs normatifs de ce modèle proviennent de l'accord d'Arusha de 2000 qui, sous l'impulsion de Nelson Mandela, avait permis de mettre fin à plusieurs décennies de génocide et de massacres ethniques opposant les Hutus (environ*

¹⁴⁷ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 307.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 309.

¹⁴⁹ *Id.*

85% de la population) et les Tutsis (environ 15% de la population)¹⁵⁰. Cet accord de 2005, qui sera calqué dans la constitution burundaise de 2005, a le mérite d'avoir institutionnalisé le principe de représentation ethnique dans toutes les instances publiques. Comme le démontre ce texte d'Ernest-Marie, notons :

Au chapitre des solutions, le texte évoque des mesures à prendre à la fois au bénéfice de tous les citoyen(ne)s, et de toutes les composantes ethniques de la société (Protocole I, Article 7²). La question proprement dite de la représentation est réglée dans le second protocole (« Démocratie et bonne gouvernance ») qui est présenté comme le projet de la nouvelle constitution. Ce protocole rappelle l'égalité en droits en devoirs de tous les citoyens burundais, et insiste sur la nécessité de respecter la diversité ethnique du pays, par la reconnaissance de tous les groupes qui le constituent¹⁵¹.

Le second est celui structuré au Cameroun, celui de l'équilibre régional, des quotas ethniques et du bicaméralisme. Bien n'ayant pas été marqué par des conflits ethniques mortifères, mais plutôt par des tensions occasionnées par des crises identitaires favorisées par des facteurs endogènes c'est-à-dire la colonisation. Contrairement au Burundi, le Cameroun n'intègre pas dans ses sacro-saints textes constitutionnels le principe de représentation ethnique dans toutes les instances publiques. Il avait plutôt structuré une politique d'« équilibre régional » qui s'est mise en place de bonne heure qui consiste à tenir compte de ces différentes « composantes sociologiques » du pays dans la nomination des titulaires des postes du gouvernement et de la haute administration publique. L'admission dans les grandes écoles menant à la fonction publique est également régie par des textes instaurant des quotas par province d'origine des candidats¹⁵² affirme Ernest-Marie Mbonda. Le trait de particularité de la méthode camerounaise dans le processus de nomination se situe dans la pratique d'un acte qui n'est pas prescrit de façon formelle par une loi. Notons :

Au niveau des plus hautes fonctions de l'État — présidence de la république, premier ministre et présidence de l'Assemblée nationale —, sans que cela soit prescrit de façon formelle dans une loi quelconque, a pratique s'est établie, depuis le régime Ahidjo, d'assurer un équilibre entre la région du Nord, celle du Sud, et la partie anglophone, en nommant à ces différents postes un représentant de chacune de ces régions. Au niveau du gouvernement, la proportion des « ressortissants » ou « représentants » des principales familles ethniques (qui pourraient fédérer les 207 groupes en une dizaine), est toujours regardée avec beaucoup d'intérêt¹⁵³.

Le troisième et dernier cas dont l'auteur d'*Une Décolonisation de la pensée* fait mention est la structuration éthiopienne qui présente un modèle hors du commun. Sa particularité repose sur le fait d'avoir choisi, dans sa quête de paix permanente et dans son

¹⁵⁰ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 314.

¹⁵¹ E-M. MBONDA, *Justice ethnique, Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Laval, PUL, 2009, p. 63

¹⁵² E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 315.

¹⁵³ E-M. MBONDA, *Justice ethnique, Op. Cit.*, p. 72.

désir de mettre fin à un régime socialiste-communiste au pouvoir depuis les années 1991, d'instituer la même année ce que l'auteur qualifie de « fédéralisme ethnique »¹⁵⁴. Ce qui a permis la création de la République fédérale d'Éthiopie en août 1995. Comme l'auteur le décrit : « *Le fédéralisme éthiopien repose donc sur un principe d'appartenance ethnique, ou même de citoyenneté ethnique, dont l'importance est telle qui fait partie du préambule de la constitution qui commence « Nous nations, nationalités et peuples de l'Éthiopie » et qui indique que c'est sur ces entités que repose la souveraineté de l'État (art. 8.)*¹⁵⁵. À cela s'ajoutent le droit à l'autodétermination et le droit de représentation qui sont des principes sacro-saints fixés par la constitution.

2. L'urgence d'une rupture épistémologique : sortir des ténèbres de l'ignorance

Les réflexions eurocentristes contenues dans nombre de manuels scientifiques tentant de justifier et de légitimer les horreurs de la colonisation s'appuient toujours sur « *la malédiction de Cham* »¹⁵⁶ et cela reste et demeure l'argument fondamental des esclavagistes. Ce crime contre l'humanité *faussement justifiée par Hegel*¹⁵⁷ et ses pairs (Montesquieu, Voltaire, Hume, Kant...) installe d'un côté les Africains dans un complexe d'infériorité et de l'autre les Occidentaux dans un sentiment de supériorité. La perception eurocentriste du monde, plus particulièrement de l'Afrique qualifiée d'*idéologie africaniste eurocentriste* par Théophile Obenga se fonde sur d'énormes préjugés ne reposant sur aucun postulat scientifique solide a engendré des mythes qui ont complètement désorienté le sens du continent africain. Ainsi, l'image des occidents aurait été rendue subliminale, voire même défiée dans le subconscient des noirs.

Ces préjugés élevés au rang de vérité scientifique nourrie par un caractère égocentrique raciste ont sans doute eu une résonance particulière le 26 juillet 2007 lors de l'allocution du Président de la République française à Dakar (capitale du Sénégal) qui *reprend à son compte toute l'idéologie occidentale africaniste et raciste. Il n'a corrigé ni Montesquieu, ni Voltaire, ni Hume, ni Kant, ni Hegel en leurs récits racistes*¹⁵⁸ nous dit Théophile Obenga. Il s'inscrit lui-même dans cette longue tradition de préjugés, dans les

¹⁵⁴ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 316.

¹⁵⁵ *Id.*

¹⁵⁶ L. SALA-MOLINS, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 2^e édition « Quadrige », 2003.

¹⁵⁷ T. OBENGA, « africanismes eurocentristes », in *L'Afrique répond à Sarkozy, Op. Cit.*, p. 346.

¹⁵⁸ *Id.*

convenances établies par l'Occident dans le but d'accentuer aussi bien le matraquage idéologique que le traumatisme colonial. Cette mystification des esprits touche aussi bien les masses que le microcosme scientifique. Nombre d'intellectuels sont aujourd'hui tenus en proie par les mythes élaborés durant les siècles de la colonisation. Cela est attesté par Théophile Obenga : « *Certains d'entre nous, intellectuels africains, sommes encore paralysés par les frontières culturelles africaines tracées par l'africanisme eurocentriste* »¹⁵⁹.

À cet effet, comme l'affirme Makhily Gassama : « *il importe de ressasser le passé puisque nous tenons à être maître de notre destin, à maîtriser le présent et à construire l'avenir, puisque les signes avant-coureurs d'une recolonisation de l'Afrique sont manifestes dans nos rapports avec l'Europe*¹⁶⁰ ». Cette histoire qui nous relègue au rang de sauvages colonisés constitue aujourd'hui à tort ou raison ce sur quoi se fonde l'orgueil et l'arrogance des occidentaux. C'est pourquoi, cette dynamique aussi urgente que nécessaire qu'entreprend Ernest-Marie Mbonda dans son ouvrage à la suite de ses prédécesseurs doit permettre d'engendrer une nouvelle classe d'intellectuels capable de dire le vrai et de favoriser le déclin des absolus. À ce propos, l'on se doit de noter la participation de Jean-Marc Ela : « [...] *Il ne suffit plus de rejeter la hiérarchie que la pensée occidentale avait contribué à établir entre les « civilisés » et les « sauvages », bons ou mauvais. Ce qui s'impose, c'est une révision ou, mieux, un renversement des valeurs et des perspectives pour rétablir la vérité*¹⁶¹ ».

Le destin de l'intelligentsia africaine dans sa quête d'émancipation épistémologique s'adosse donc dans à cette entreprise de réappropriation et de décolonisation du savoir afin d'éviter de sombrer dans une forme stérile de revendication du droit à la différence qui consacre bien au contraire cette hégémonie occidentale. À ce sujet, le travail d'historien ne rime pas avec une exhumation du passé au sens de Towa au risque de nous complaire de la gloire d'antan, mais doit plutôt nous permettre de saisir les ruses néocoloniales par lesquelles les Occidentaux entretiennent de nos jours des structures de domination et d'exploitation. Ce maintien de l'ordre colonial prive aujourd'hui plusieurs intellectuels de jouir du droit de la raison libre et libéré de toutes ces vicissitudes du passé agonisant pour ne pas dire tragique. Ainsi, dans son ouvrage, Ernest-Marie Mbonda relève un passage fort parlant qui sert de support à ce paragraphe :

¹⁵⁹ T. OBENGA, « africanismes eurocentristes », *Op. Cit.*, p. 347.

¹⁶⁰ M. GASSAMA, « le piège infernal », in *L'Afrique répond à Sarkozy*, *Op. Cit.*, p.15.

¹⁶¹ J.-M. ELA, « Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser », *Op. Cit.*, p. 52.

Le destin de l'Afrique dépend de la manière dont on règlera la question coloniale et néocoloniale ou ce que Walter Mignolo et d'autres auteurs latino-américains appellent la « colonialité ». Mais entendons-nous bien : gérer la question coloniale ne consiste pas non plus à ressasser le passé colonial ad nauseam pour nourrir la mélancolie ou le ressentiment comme je l'ai mentionné plus haut [...] Gérer le fait colonial ne consiste pas à avoir les yeux rivés figés obsessionnellement sur le passé, mais à tenter de construire autour de ce fait une « mémoire vigilante » (Fabien Eboussi Boulaga), afin d'éviter la répétition du même crime dans le présent et dans le futur¹⁶².

Cette libération de l'Afrique sur un volet épistémologique est d'autant plus urgente dans la mesure où l'Afrique ne figure qu'à titre d'objet dans l'effort de production scientifique qui se fait d'ailleurs sans elle. Bien plus encore, depuis l'épisode colonial, le noir ne cesse de se découvrir dans le regard de l'autre, dans le regard des Occidentaux, car les esprits ont fini par intérioriser les a priori mentaux imposés par les anciens maîtres. Fruit d'un véritable matraquage idéologique. Pour un continent ayant obtenu un certificat de dignité de l'Occident, il était scandaleux pour beaucoup d'acquiescer les thèses ou les travaux de Cheikh Anta Diop, tellement l'image de l'incapacité à discourir, à se mêler des choses des blancs auréole les esprits. C'est dans ce sens que Jean-Marc Ela notifie : « *Les thèses exprimées dans « Nations nègres et culture » constituent une sorte de scandale pour un esprit nourri de Hegel et d'une longue tradition d'intellectuelle* »¹⁶³.

Le rédacteur d'une *Décolonisation de la pensée* plongée dans un sommeil dogmatique, c'est lui-même heurté comme bon nombre d'intellectuels ayant fait l'effort de s'extirper de la masse, de cette tyrannie scientifique orchestrée par l'Occident à cette réalité pendant qu'il découvrait les travaux de Cheikh Anta Diop. Les travaux de Cheikh suscitant aux Africains de se détacher de cette confiance aveugle à l'égard du savoir élaboré par les anciens maîtres. Notamment parce que, les travaux scientifiques sont indissociables à l'action coloniale, ce sont des armes redoutables au service de la tyrannie qui agit comme un poison en affectant notre capacité de jugement. Pour l'Occident, l'objectif s'exprimait avec clarté, il était question d'endormir toutes velléités d'indépendance, de liberté, d'émancipation et d'assurer dans le même d'établir comme certitude ou comme vérités absolues l'infériorité du noir par rapport au maître ; histoire de lui assurer une tutelle. En ce sens, ce passage mérite de prendre corps dans cette réflexion :

Quoiqu'il en fût, sa remarque était suffisamment importante pour me réveiller en quelque sorte de mon « sommeil dogmatique », pour me conduire à revoir ma manière de considérer l'histoire de la philosophie, à requestionner la thèse du miracle grec, exercice auquel on

¹⁶² E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 233.

¹⁶³ J-M. ELA, « *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser* », Op. Cit., p. 53.

doit nécessairement se livrer dès lors qu'une théorie à laquelle on adhère jusque-là est mise en concurrence avec une ou plusieurs théories rivales¹⁶⁴.

Cette image de sous-homme, de société primitive, de continent anhistorique *propagée à grand renfort de publicité et enseignée à l'échelle du globe*¹⁶⁵ a occasionné des querelles philosophiques dans le continent. Elle est plus précisément l'une des raisons ayant occasionné le débat sur la philosophie africaine. Ce débat a le mérite d'avoir fait couler beaucoup d'encre au regard de toutes les passions ou de toute l'émotivité qu'elle a suscitées. Notamment parce qu'elle a été premièrement détournée de ce qui devrait être son objet d'étude ; deuxièmement, parce qu'elle a été le théâtre d'une guerre entre deux principaux courants idéologiques revendiquant l'existence ou l'inexistence d'une philosophie africaine. Dit autrement, ce débat a pris une tournure autre que celle pour laquelle elle était destinée, les protagonistes ont voulu plutôt revendiquer ce privilège de l'homme blanc dans l'optique de démontrer à ce dernier toutes leurs prouesses d'« hommes civilisés » que de mettre véritablement en lumière les pensées philosophiques développées en Afrique. À ce propos, Ernest-Marie Mbonda écrit :

Car ce chapitre, plutôt que d'être l'occasion d'étudier les pensées philosophiques qui se seraient développées en Afrique comme ce à quoi un tel intitulé invite à s'attendre normalement, soulèvera en revanche la question de l'existence d'une philosophie africaine. Cette question paraît anodine à première vue parce qu'elle pourrait signifier une simple difficulté, d'un point de vue factuel, à trouver dans les manuels du programme de philosophie des textes d'auteurs africains abordant les grandes questions de la philosophie. La question devient plus « sérieuse », plus « grave » quand elle renvoie non seulement à un constat de l'inexistence d'une telle philosophie, mais surtout à la négation même de sa possibilité.¹⁶⁶

Cette querelle philosophique montre à suffisance de cette volonté de plaire à autrui (blanc) qu'animent certains de nos intellectuels. Dénaturés, ayant perdu pour la plupart la lucidité et le sens de l'effort ils se contentent pour reprendre les mots de Towa d'*exhumer une philosophie*. L'on constate donc de nos jours que le drame actuel de l'Afrique n'est pas seulement la fuite, mais l'énorme gâchis des cerveaux. Ce que l'on pourrait appeler, en empruntant le discours boétien, de l'expression de la *servitude volontaire*. En ce sens, Étienne de la Boétie déclare : « *Comment concevoir que les hommes puissent abandonner leur dignité, renoncer à leur intelligence et que ce vice se retrouve partout et toujours ? Il n'y a qu'une réponse à cela : « C'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge ». Comprendons : il a le*

¹⁶⁴ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 131.

¹⁶⁵ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie ?*, Paris, Présence africaine, 2000, p. 10.

¹⁶⁶ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, pp. 237-238.

choix « ou d'être serf ou d'être libre », « ou de quitter la franchise ou de prendre le joug », « ou bien de consentir à son mal, ou bien de le pourchasser¹⁶⁷ ».

Ce plaidoyer pour une reconnaissance de l'existence d'une certaine philosophie africaine a plongé l'intelligentsia africaine dans une profonde mélancolie du passé. Tentant de guérir de ce mal-être africain manifestant par la même occasion de la volonté d'être, de s'affirmer, de faire montre d'une authenticité africaine en matière de philosophie, de science n'a été en réalité qu'un droit de réponse vis-à-vis des préjugés européocentristes de l'appartenance exclusive de la philosophie au monde occidental et une porte d'entrer à ce qu'on clarifie aujourd'hui d'ethnophilosophie. Cette querelle philosophique aussi fructueuse est elle sur le plan de la structuration des idées, des arguments, a été l'occasion d'une grande exhibition, elle n'a été grande utilité pour l'Afrique. Jean Bissoua Bissoué disait dans ce sens : « *un intellectuel colonisé doit rester fidèle à la sauvegarde des intérêts du maître. C'est un ouvrier de l'Occident qui porte la coquille, la carapace de nationaliste¹⁶⁸ ».*

Cette quête sans merci livrée par nos savants africains dans une optique d'obtention des lettres de noblesse de l'Occident aurait pu être une occasion de marquer l'écart que devrait prendre l'Afrique vis-à-vis de l'Occident. Elle a plutôt consisté en gros comme l'affirme l'auteur : « *à dire que nous (Africains) avons aussi nos philosophies comme vous (Occidentaux) avez les vôtres, même si nos philosophies ne sont pas comme les vôtres. Les vôtres sont dans des exposés systématiques, tandis que les nôtres se trouvent dans les contes, les mythes, les proverbes, etc.* »¹⁶⁹. La tentative de favoriser la naissance d'une pensée africaine authentique qui se greffe à la densité historique a succombé à la tentation obsessionnelle de l'affirmation d'une rationalité en présence en Afrique et propre aux Africains. L'affirmation de la ressemblance par la dialectique de la différence, de la spécificité locale a été en fin de compte une aventure ambiguë qui n'a que renforcé le rapport de force existant entre l'Occident et l'Afrique.

Pour sortir de cette anomalie monstrueuse, l'auteur du livre de la Décolonisation de la pensée propose l'afrocentrisme comme panacée. Comme il le dit lui-même : « *Il faut penser un modèle afrocentrique qui soit autre chose qu'une idéologie de la revendication victimaire,*

¹⁶⁷ E. De La BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF Flammarion, 1983, p. 80.

¹⁶⁸ J. BISSOUA BISSOUÉ, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁶⁹ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, *Op. Cit.*, p. 241.

un « racisme » comme dirait Sartre parlant de la *négritude*¹⁷⁰ ». À travers ce court extrait, l'on peut apercevoir sa volonté d'opérer des révisions épistémologiques pour la postériorité. Les Africains doivent donc couper le cordon ombilical qui les lie avec l'Occident afin de prendre définitivement un envol. En d'autres mots, il est primordial pour les intellectuels africains de s'émanciper des chaînes ou barrières instaurées lors de la présence occidentale sur le continent. Il faut de ce pas mener des études qui concourent au bien de l'Afrique et des Africains en élaborant des paradigmes solides afin de sortir l'Afrique de cette posture de curiosité scientifique. Ce que Stève Gaston Bobongaud appelle la « *daborisation* »¹⁷¹ de l'Afrique.

Le combat du dépassement des principales pathologies de l'imaginaire passe par une rupture épistémologique avec l'Occident. Il est question pour l'Afrique de rompre non seulement l'esprit de paternalisme occidental, mais aussi de sortir de cette imagine négative de l'Afrique qui affecte son imaginaire. Kā Mana l'avait bien vu : « *On l'aura compris : tout notre avenir va se jouer dans les structures imaginaires que l'éducation africaine devra donner aux nouvelles générations. Si nous forgeons en ces jeunes un imaginaire de liberté et d'inventivité, ils seront libres et inventifs. Si nous perpétons en eux l'imaginaire de l'impuissance et de la conformation au monde actuel, ils seront des êtres impuissants et condamnés à l'esclavage* »¹⁷². Ceci dit, cela semble n'être possible qu'au prix d'un triptyque d'actes de révolution à accomplir : Il faut reconstruire l'imaginaire africain, apporter de nouvelles rationalités et surtout revoir nos structures éducatives.

Cette tâche ne saurait être attribuée à d'autres catégories d'intellectuels qu'aux philosophes qui se doivent d'éclairer la cité. Il lui revient donc d'accéder et de faire accéder aux autres sciences à l'indépendance intellectuelle qui le dégage de toute dépendance malade. L'exercice de sa pensée se doit d'être libre, car : « *Doctrina Lumen Hamani Generit* »¹⁷³ (la science est la lumière du monde) affirme Paulin Hounsounou-Tolin. Le philosophe, homme à qui incombe la mission prométhéenne, est appelé à sortir l'Afrique de cette crise générale à l'instar du berger qui conduit ses brebis vers de beaux pâturages, le philosophe africain lui à la délicate mission *de sortir l'Afrique des attitudes de fatalité, des postures de servitude, d'avilissement et d'imbécilité, pour accéder lucidement à la liberté et*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷¹ S. G. BOBONGAUD, *Penser l'Afrique avec Marcus NDONGMO et Kā Mana*, *Op. Cit.*, p. 9

¹⁷² KĀ MANA, *L'Afrique, notre projet : révolutionner l'imaginaire africain*, *Op. Cit.*, p. 30

¹⁷³ P. HOUNSOUNOU-TOLIN, *Devoir de vérité de l'intellectuel universitaire, Réfutations philosophiques*, Yaoundé, CLE, 2015, p. 43.

*s'engager résolument dans l'émancipation d'une nouvelle humanité en Afrique*¹⁷⁴. Dans le même ordre d'idées, Edem KODJO affirme : « *La société africaine contemporaine a besoin, pour se hisser dans le monde moderne, de subir une métamorphose complète au plan philosophique. Il s'agit d'intégrer à la conception que les Africains se font du monde les aspects féconds de la vision prométhéenne de l'homme* »¹⁷⁵.

Il faut également reconnaître que l'impérialisme encore appelé la raison arrogante ne cesse de déployer des mécanismes d'adaptation dans ce contexte contemporain afin de maintenir sous l'emprise coloniale des lieux du penser et de l'agir en Afrique. En ce sens, dans cette quête pour la libération, l'émancipation d'une nouvelle Afrique passe par la maîtrise de tous ces facteurs endogènes et exogènes fluctuants mobilisés par les anciens maîtres. Il nous faut les saisir pour espérer véritablement sortir de cette spirale négative qui porte atteinte à la dignité des noirs. Dans *l'Odeur du père*, Valentin Yves Mudimbe s'exclamait en ces termes : « *Échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être s'est approché de nous ; cela suppose de savoir dans ce qui nous permet de penser contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et autour de laquelle il nous attend, immobile, et ailleurs* »¹⁷⁶.

Cela nécessite un long travail de recherche de la part de la composante intellectuelle africaine afin de déceler ce que Fanon a qualifié de *Peau noire, masques blancs* qui sous un habillage local cause volontairement et involontairement une détérioration des sociétés africaines en étant vecteur d'un enseignement assimilateur qui maintient les esprits sous la tutelle des occidentaux. Il s'agit là des voix qui étouffent les nôtres et qui favorisent l'importation des concepts. L'importation des concepts est sans doute l'une des raisons majeures de cette absence de pensée, qui se résume à ne pas faire appel à son jugement personnel, qui entraîne une acceptation inconditionnelle de se faire éduquer par les autres, les colons ces anciens maîtres exhibitionnistes. Cette raison coloniale, du moins hégémonique, a la fâcheuse tendance de se substituer comme un caractère universel ; qui, à travers une raison étourdissante ne pense non pas avec les autres, mais plutôt pour les autres.

¹⁷⁴ S. G. BOBONGAUD, *Penser l'Afrique avec Marcus NDONGMO et Kä Mana*, Op. Cit., p. 16.

¹⁷⁵ E. KODJO, ... *Et Demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986, p. 94.

¹⁷⁶ V. Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père, Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 44.

La critique de la raison colonisée consisterait donc à envisager notre humanité non pas à travers l'autre, mais plutôt à partir de nous. Ce travail de longue haleine ne peut s'envisager sans une profonde critique interne, une lucidité critique où la pensée reprend possession d'elle-même. Car l'absence de pensée conduit au mimétisme de la pensée, à une répétition des modèles pour finir à une capitulation de l'esprit. De ce fait, l'émergence d'une société dépend de la qualité cérébrale. Il nous faut nous affranchir de la pensée du type réactionnaire, épidermique et structurer des connaissances qui s'inscriront en droite ligne avec nos besoins c'est-à-dire nos réalités non pas dans l'optique de sombrer dans un anarchisme épistémologique ; mais plutôt, dans une volonté d'être des intellectuels, des hommes et femmes de science authentiques qui bousculent les systèmes, les traditions séculaires et les modèles de pensée établis et préétablis par l'Occident.

La quête de soi, cet impératif de reprise de soi qui exprime non seulement ce droit à la différence, mais aussi une volonté faire de se défaire de l'odeur du père, des prédateurs extérieurs et intérieurs qui définissent la trajectoire de notre destin, des dignes fils et filles de ce continent doit constituer un leitmotiv pour tous les Africains qui ont longtemps sombré dans l'oubli de soi, de sa trajectoire historique indispensable au cheminement vers la reprise de soi. Comme l'affirme Makhily Gassama : « *Il nous faut ressasser le passé pour sauver notre dignité. Le passé, levain du présent, truelle pour bâtir l'avenir* »¹⁷⁷. Dans ce sens, il faut intégrer l'extrême urgence d'un renouvellement de conscience, de paradigme et de postulat scientifique dans le but de devenir une nouvelle créature scientifique face à cette fourberie scientifique. Dans la douleur de cet enfantement, nous devons donc aboutir à des réflexions qui se greffent à la spatialité, qui pensent une Afrique libre, libérée et surtout autonome ; qui incarne l'expression de la pensée créative contre l'économie de l'absurde.

¹⁷⁷ M. GASSAMA, *L'Afrique répond à Gassama, Op. Cit.*, p. 17.

CHAPITRE V : DIALECTIQUE DE L'AFRO-PESSIMISME ET L'AFRO-OPTIMISME

La volonté de transcender les barrières psychologiques instaurées par les Occidentaux nécessite de repenser le système africain aussi bien sur le plan politique que sur le plan culturel d'autant plus que l'œuvre coloniale a été pourvoyeuse d'une mutilation ontologique. Se mettre en marge de cet impératif qui consiste à revisiter les structures africaines de la pensée, serait pour nous, une démission intellectuelle voire même, une abstinence à la pensée. Il est proscrit, dans le microcosme philosophique, de se parjurer encore moins de s'acoquiner. En ce sens, le penseur se doit de revisiter les pensées collectives, afin de permettre à l'Afrique de s'émanciper vis-à-vis de sa tutelle qui n'est autre que l'Occident. Cette domination aussi abstraite que visible de l'Occident repose sur des éléments symboliques de puissance. Comme l'affirme Serge Latouche : *Ces nouveaux agents de la domination sont la science, la technique, l'économie et l'imaginaire sur lequel elles reposent : les valeurs de progrès*¹⁷⁸.

Dans son livre, Ernest-Marie Mbonda ne s'écarte pas de cette douloureuse réalité en posant un diagnostic similaire. Force est de constater que la période des indépendances, synonyme de libération de l'Afrique et des Africains n'était qu'une supercherie. Serge Latouche le dit en des mots plus clairs : « *Le Blanc est resté dans la coulisse et tire la ficelle* »¹⁷⁹. Dans ce processus de reconquête de la trajectoire de notre destin ; et en ayant pour référence l'œuvre d'Ernest-Marie Mbonda, nous allons penser, au regard de cette capitulation des esprits et de ses corollaires, les moyens de désintoxication de la pensée africaine en mettant un accent particulier dans les sphères culturelles et politiques. Ces deux éléments hautement symboliques constituent des points culminants de cette quête, car la vision politique et la vision culturelle sont deux armes redoutables. Dès lors, dans ce chapitre, nous nous engageons dans un processus d'affirmation politique et culturelle afin de nous débarrasser des complexes inoculés par les anciens maîtres.

¹⁷⁸ S. LATOUCHE, *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte/Poche, 2005, p. 41.

¹⁷⁹ *Id.*

1. Rompre avec l’Afrique négativiste : Repenser le développement

L’un des événements marquants de l’histoire l’Afrique remonte à sa rencontre avec l’Occident animé par un instinct hégémonique. Souvent à caractère complexe et asymétrique, cette relation entre l’Afrique et l’Occident est marquée par des phases historiques importantes à l’instar du « commerce » et de la colonisation. Les relations entre ces deux blocs (Nord et le Sud) ont été structurées par une longue période de commerce illégal et de domination économique et politique ; condition idoine pour une exploitation des ressources naturelles et humaines des colonies, pour le plus grand bien des métropoles. Ces relations ont abouti à un appauvrissement du continent et surtout à un conditionnement de la pensée. Dans ce sens, les noirs ont été conduits de gré ou de force à intégrer le modèle colonial, et cela, quel que soit le registre, comme le modèle à suivre, le modèle parfait. On en vient donc à constater aujourd’hui que cet héritage colonial à l’instar des stéréotypes sur les noirs et de la culture du développement constitue une gangrène.

Ces facteurs issus de la colonisation ont fini par prendre en otage l’Afrique. La situation s’aggrave chaque jour et fait montre d’un héritage colonial à la peau dure qui résiste aux fluctuations du temps et accentue son emprise au sein des anciennes colonies. L’Afrique peine à se libérer des chaînes de l’impérialisme au niveau spirituel, culturel, scientifique et surtout idéologique et présente dans le même temps les caractéristiques d’un continent fragile notamment au regard des multiples crises perpétuelles qu’elle traverse. Ces deux facteurs conjugués sont pour beaucoup des éléments importants ayant conduit d’une part la crise de sens en Afrique ; et d’autre part, le « sous-développement ». À ce propos, Achille Mbembe affirme : « *Le projet colonial ne visait rien moins que cela : à partir d’une contrainte calculée, plier cette masse informe qu’étaient des multitudes indigènes, la rendre constamment disponible, lui insuffler « l’automatisme des habitudes », la surveiller, coordonner ses gestes, et partant, « la perfectionner » (« civiliser ») afin qu’elle devienne en fin de compte productrice d’efficience* »¹⁸⁰.

Dans ce sens, les laboratoires structurés pendant la colonisation se sont attelés de suspendre tout esprit critique dans les colonies pour en faire des agents d’exécution, dressés selon la volonté du maître et façonnés de telle sorte à voir dans le modèle occidental le modèle par excellence au détriment des modèles endogènes. En clair, cette domestication du continent devrait conduire non seulement à une soumission des masses, mais aussi à son

¹⁸⁰ A. MBEMBE, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris, Karthala, 1996, p. 30.

utilisation au regard de son caractère devenu docile. *La relation coloniale*, déclare Achille Mbembe, *peut donc être définie comme une relation de contrainte par excellence, et dont l'objectif était de contrôler et d'utiliser les hommes*¹⁸¹. Victime de ses bourreaux, cette relation l'a menée vers son appauvrissement. Cet appauvrissement à son tour a favorisé ce que les Occidentaux qualifient aujourd'hui de « sous-développement » ainsi que la répétition et la perpétuation des modèles de développement pensées par l'Occident en ignorance totale ou presque des réalités africaines. À ce propos, Achille Mbembe dans l'un de ses ouvrages relate ce qu'il a lui-même appelé *cette lobotomisation des esprits* :

Dans ces laboratoires que sont les pays de colonisation récente, le brutalisme aura causé d'incalculables dégâts, à commencer par la prolifération des maladies et blessures du cerveau. Couplée au tribalisme, la tyrannie aura multiplié des corps boursoufflés, bourrés de cicatrices, des esprits affaiblis et en quête permanente d'échappatoire. Appelons cela la lobotomisation des esprits, par quoi il faut entendre l'émoussement de la raison et du sens commun, l'anesthésie des sens, la confusion entre le désir, le besoin et le manque, l'annihilation de tout désir autre que le désir sadomasochiste, la compulsion sadique, faut-il préciser, et sa charge de répétition, d'obéissance spontanée et d'imitation servile¹⁸².

Aujourd'hui, l'Afrique est indépendante depuis plus d'un demi-siècle et malgré toutes les politiques élaborées et tous les discours qui promeuvent son éclosion économique, politique et sociale elle sombre dans un état d'inertie que certains qualifient de « sous-développement ». Sa culture du développement acquise de l'Occident se caractérise par une *vision unidimensionnelle ou unidirectionnelle*¹⁸³. Les itinéraires de développement tracés par les Occidentaux au sortir de la colonisation semblent obscurcir sa volonté de prendre part au concert des nations. Le paysage socioéconomique et politique de l'Afrique présente un état inquiétant et nous amène à questionner les pseudo programmes de développement taillés sur mesure par les occidentaux. À ce propos, René Dumont écrivait : « *Plutôt qu'établir un bilan de la colonisation, mieux vaut conseiller à nos amis africains de chercher à tirer toutes les leçons possibles de cette expérience historique* »¹⁸⁴. Ce questionnement nous amène à repenser les politiques de développement prescrites en Afrique afin de sortir de ce statu quo.

Les pratiques développementalistes appliquées en Afrique sont de nature douteuse au regard des effets contraires qu'elles engendrent. Les décennies se succèdent et posent par la même occasion les enjeux réels des indépendances et surtout des structures économiques hérités de cette époque. On assiste, depuis plusieurs décennies, au gré des évènements à une

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² A. MBEMBE, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020, p. 176.

¹⁸³ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, *Op. Cit.*, p. 327.

¹⁸⁴ R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962, p. 65.

littérature florissante sur l'Afrique, marquée par des titres évocateurs sur son caractère moribond. L'Afrique est souvent dépeinte avec des qualificatifs fatalistes ; et les prévisions aussi bien politiques, économiques ou sociales sont généralement pessimistes ou font état d'une croissance négative. Cette vision fataliste plane sur elle comme une épée de Damoclès et semble la condamner dans les stéréotypes issus de la colonisation. L'un des génériques les plus populaires qui émanent de cette littérature est « l'Afrique est sous-développée ». Ce qui nous emmène à poser la question suivante : L'Afrique est sous-développée par rapport à qui ?

Ce paradigme, c'est-à-dire cette idée selon laquelle l'Afrique serait sous-développée, insuffle dans les consciences le caractère eurocentriste de la notion du développement qui dans le même temps suscite chez les Africains un désir de faire comme l'autre. En un mot, de rattraper l'Occident. Martine Minkada définit le développement comme étant : *un ensemble de pratiques culturelles, politiques, sociales et économiques qui contribuent à l'accroissement du bien-être global d'une communauté et qui entraîne des transformations sociales, le développement est un état, mais aussi un idéal vers lequel tend toute société*¹⁸⁵. Bien qu'il puisse être une aspiration permanente et universelle, cet idéal se doit donc d'être pensé, structuré et non adapté en fonction des aspirations de chaque peuple ou de chaque État. Ce qui favoriserait la prise en compte de toute la complexité de l'histoire africaine qui jusque-là a été ignorée par l'imposture des politiques occidentales de développement.

Dans cette quête perpétuelle pour l'amélioration des conditions de vie, jugée incapable par ses anciens maîtres, et dans un élan de paternalisme les Africains ont hérité des programmes et des politiques de développement de l'Occident. Et nombre d'Africains, ont fini de manière progressive par intégrer que le développement est l'apanage des occidentaux. En ce sens, on se développe uniquement selon le modèle occidental. Ce modèle implique la construction des buildings, autoroutes, des parcs d'attractions. Le changement radical du menu en ce sens qu'il faut écarter le manioc pour le remplacer par du pain, mettre à l'écart des arachides pour les remplacer par du camembert au petit déjeuner, se séparer des tubercules ou de la patate pour en substituer le croissant... L'imaginaire ou l'idéal du développement semble avoir l'Occident comme centre moteur. Ce qui constitue une entrave majeure dans cette marche vers le développement. À ce propos, Guy Parfait Songue écrit : « *Le développement longtemps vanté par les pays du Nord et importé au Sud, n'a pas produit les*

¹⁸⁵ M. MINKADA, « Le développement de l'Afrique ou l'impératif de la reconstruction du sujet avec Emmanuel Levinas », in O. MAZADOU, *Philosophie africaine et modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement*, Op. Cit., p. 161.

fruits attendus ; et rapidement (entre 1960 à 1990) l'on s'est retrouvé dans un scénario catastrophe »¹⁸⁶.

Malgré ces multiples atouts, ce tableau cauchemardesque que présente l'Afrique, en particulier l'Afrique subsaharienne, est peu reluisant. Force est de constater qu'elle peine sur ce chemin. Cet impératif catégorique de progrès, d'amélioration des conditions de vie. Le diagnostic que pose le philosophe camerounais Ernest-Marie Mbonda ne se soustrait pas de cette logique. Pour lui, l'Afrique est engagée dans une dynamique régressive en dépit de l'énorme potentiel qu'elle regorge. Comme issue de sortie de cette crise, il explore trois méthodes développées qui s'inscrivent comme *des contre-modèles à ce modèle occidentalocentré expérimenté jusque dans les années 1970 dans les pays sous-développés*¹⁸⁷ permettant de sortir de cette conception linéaire du développement. Car, comme l'affirme Guy Parfait Songue : *« L'erreur fatale a consisté à analyser le développement uniquement de façon fonctionnaliste, économique et linéaire en prenant pour modèle la trajectoire idiosyncrasique, des pays développés, sans chercher une synergie entre pratiques historiques de développement et critères de modernisation »¹⁸⁸.*

Pour le philosophe camerounais Ernest-Marie Mbonda, guidé sous les auspices de Joseph Ki-Zerbo, les Occidentaux se sont attelés à *faire en Afrique du « développement octroyé », alors que dans le même temps, ils faisaient de l'autodéveloppement dans leurs propres contextes*¹⁸⁹. En un mot, les méthodes de développement appliquées en Afrique fondées sur des principes répétitifs et mimétiques ont favorisé l'exploitation de nos ressources au détriment de la mise en valeur du continent ; et l'ont éloignées de ses propres réalités. Ce modèle de développement qui consiste à tout ramener au calcul commercial et économique est pour lui une démarche réductionniste. Ici, les Africains ont été des sujets agissants de la mise en dépendance de leurs sociétés ; *embastillés dans une posture de sous-développés et d'éternels assistés demandeurs de conseils pour se développer*¹⁹⁰. Aucun peuple comme il

¹⁸⁶ G. P. SONGUE, « L'imposture des politiques de développement en Afrique », in J-E. PONDI (dir), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, 2021, p. 176.

¹⁸⁷ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 330.

¹⁸⁸ G. P. SONGUE, « L'imposture des politiques de développement en Afrique », in J-E. PONDI (dir), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Op. Cit., p. 176.

¹⁸⁹ J. Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique ?*, Paris, De l'aube, 2003, p. 151 cité E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 331.

¹⁹⁰ D. ETOUNGA-MAGUELLE, « L'aventure du développement humain n'est pas unidimensionnelle », in J-E. PONDI, *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Op. Cit., p. 422.

l'affirme ne peut se développer en calquant de l'autre. Il faut penser ses modèles, tirer de soi-même les éléments de son propre développement.

Dans cette optique, les paradigmes de l'autodéveloppement et du développement endogène constituent des véritables moyens de fuir le modèle occidental. Ce modèle vicieux qui nous embrigade dans la position de sous-développés, nous asphyxie et qui n'intègre que la dimension économique. Cette voie « choisie aveuglément », c'est-à-dire dictée par les anciens maîtres, s'avère être une impasse. Il déclare à ce sujet que : « *Ce vice se manifesterait par le caractère réducteur de ce modèle, celui-ci n'étant orienté que vers l'accumulation des biens et des infrastructures, sans qu'une place ne soit accordée à ce qui devrait figurer au centre même de tout processus de développement, d'un « développement véritable* »¹⁹¹. D'où la nécessité de repenser le paradigme de développement en contexte africain, en prenant en compte la dimension multidimensionnelle, car, *il n'existe pas un modèle culturel universel de développement*¹⁹².

Ce diagnostic est également posé par les adeptes de l'ethnodéveloppement qui se greffe à celle du développement endogène. Pour ce paradigme, il est question comme nous dit l'auteur de : « *concevoir le développement de manière à ce qu'il assure et promeuve le bien-être des populations autochtones tout en respectant leur attachement à leurs cultures et à leurs environnements* »¹⁹³. Ce modèle s'inscrit comme une réponse au contre-modèle que nous impose l'Occident. Un modèle essentiellement capitaliste qui nous conduit dans la mauvaise direction, qui accentue la détérioration, qui nous condamne à la périphérie de l'économie du monde dans un rôle d'éternels pourvoyeurs de matières premières. Le philosophe camerounais affirme à ce sujet : « *L'ethnodéveloppement, comme le développement endogène, se présente comme anti-modèle du paradigme de la modernisation défini au sein des cultures occidentales. Il n'est pas inspiré par un simple culte de la différence, mais par la nécessité pragmatique d'une approche fonctionnelle du développement* »¹⁹⁴.

Dans ce sens, ce modèle est une invite pour les sociétés africaines de penser le développement à partir d'elles-mêmes, de ses savoirs traditionnels ou ancestraux. Ce qui leur permettra de promouvoir l'ethnoscience, l'ethnobotanique, l'ethnozoologie qui s'inscrivent

¹⁹¹ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 332.

¹⁹² *Ibid.*, p. 333.

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ *Id.*

comme des théories importantes dans le traitement des préoccupations locales, comme des alternatives *aux savoirs et techniques importés de l'Occident qui est, bien souvent, complètement inadapté aux contextes traditionnels*¹⁹⁵ affirment Ernest-Marie Mbonda. Ces modèles ont la particularité d'intégrer le caractère de la durabilité, de l'écosystème et de la biodiversité. Ils sont orientés vers une exploitation rationnelle des ressources, une exploitation qui se limite aux besoins réels de l'homme. Pour l'auteur : « *Il y a tout lieu de penser que, en matière de conservation de la nature et du respect de la biodiversité, les savoirs locaux traditionnels ont fait preuve de leur pertinence et de leur efficacité* »¹⁹⁶.

Pour permettre à l'Afrique d'atteindre son éclosion ou du moins d'accéder à son développement, le philosophe camerounais envisage également comme piste de sortie un développement humain et des capacités structurées par Amartya Sen. Ce modèle a la particularité de s'intéresser essentiellement sur les questions de justice sociale et économique, sur les questions de pauvreté, d'inégalités, et aussi sur la problématique du développement. Comme il le dit lui-même : « *Il se distingue des autres économistes de la tradition classique d'abord par sa tentative d'établir un lien étroit entre l'économie et l'éthique* »¹⁹⁷. Il s'attelle à redonner à l'économie toute son envergure éthique. Cette réflexion va également questionner les fins et les moyens du développement. Les inégalités entre les individus ne se mesurent pas uniquement au regard de leurs seules dotations en ressources, mais aussi de leurs capacités à transformer ces ressources en libertés réelles.

L'expansion des libertés constitue le socle de ce modèle. L'analyse de la pauvreté doit se faire au-delà des aspects monétaires comme pour dire qu'il n'existe pas de développement sans liberté. Ce qui implique qu'il faut assurer aussi bien l'égalité des moyens que l'égalité des possibilités effectives d'accomplir des actes. Le développement en ce sens consiste à fusionner les cinq types de liberté à savoir : les libertés politiques, les opportunités sociales, les facilités économiques, la sécurité protectrice et les garanties de transparence afin de renforcer les capacités. À partir d'Amartya Sen, l'auteur affirme que : « *l'on peut redéfinir le développement sans recourir aux critères consacrés comme le taux de croissance, le produit national brut (PNB), etc.* »¹⁹⁸. La portée de sa thèse a favorisé la création de l'indice du développement humain au sein du Programme des Nations Unies pour le Développement.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 334.

¹⁹⁶ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 336.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 339.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 340.

Qui constitue pour Ernest-Marie Mbonda la meilleure dimension anthropologique du développement :

Cette approche nous fournit la meilleure dimension anthropologique du développement. Son objectif, comme le montrera le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), est de ramener le développement à ce qui devrait en constituer la finalité essentielle : le bien-vivre dont parle Aristote, que le PNUD a traduit en termes de développement humain. Le rapport 1994 du PNUD enrichit le concept de développement en parlant du « développement humain durable ». Dans cette perspective, « le développement doit permettre à chaque individu d'augmenter son potentiel et de l'exploiter au mieux dans tous les domaines : économique, social, culturel ou politique ». En même temps, le développement doit « léguer aux générations futures les mêmes possibilités que celles offertes aux générations qui les ont précédées »¹⁹⁹.

Dans ce contexte, il est question de migrer du développement économique pour le développement humain qui semble être une issue de sortie sérieuse pour l'Afrique. Ce modèle intègre l'indice du développement humain qui *mesure à la fois l'espérance de vie, l'accès aux biens sociaux de base et le niveau d'alphabétisation*²⁰⁰ ; sans toutefois oublier les ressources monétaires, c'est-à-dire, le revenu par habitant. Dans un continent indépendant depuis plus d'un demi-siècle qui porte sur elle le poids des maladies, la faible production agricole ainsi que le poids des conflits l'acquisition de ce modèle s'inscrit comme une nécessité. Surtout dans un cadre où l'État postcolonial est plutôt pourvoyeuse des inégalités sociales, de la misère, de la famine au lieu du bien-être. D'où l'urgence de changer de paradigme, d'établir des politiques publiques efficaces et de structurer les institutions afin de favoriser ce développement humain. À ce propos, l'auteur déclare :

L'État postcolonial s'est installé dans la continuité de l'État colonial, en pourtant simplement l'exercice du pouvoir à un degré plus élevé de violence et de brutalité, sans que cette violence, comme dans la période coloniale, se traduise par une plus grande efficacité de la production. Dans l'exercice du pouvoir postcolonial, la pratique administrative se confond avec l'usage de la violence brute. L'organisation générale de l'administration et de la gestion des ressources vise à assujettir les corps sociaux, à prévenir les tensions sociales, à assurer une certaine rentabilité politique. [...] En Afrique, l'État produit les conditions et les structures qui entretiennent la faim, la maladie et la mort²⁰¹.

2. L'affirmation de soi, de l'identité culturelle du noir

Le contact de l'Afrique avec l'Occident a été le théâtre d'un vrai choc de civilisation dont le poids se ressent encore de manière particulière au sein des sociétés africaines d'aujourd'hui. L'histoire de l'Afrique est résumée dans nombre d'ouvrages, de manuels scolaires occidentalisés comme relative ou tributaire de sa rencontre avec les Occidentaux

¹⁹⁹ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 341.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 342.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 343.

(XIV – XVe siècle). Ce qui donne lieu à l’usage d’un lexique étourdissant qui s’inscrit malheureusement avec la plus grande de sérénité dans l’ordre de la normale : “*Les Portugais ont découvert le Cameroun et l’ont baptisé Rio dos Camarões*” ; “*Diego Cao a découvert l’embouchure du fleuve Congo qu’il a baptisé “ Rio Zaire ”*” ; “*Pierre Savorgnan De Brazza a découvert le Gabon et le Congo*”. Ce langage, repris en grande pompe dans les médias, aussi bien locale qu’occidentale, dote d’une certaine crédibilité les « explorateurs » et intègre dans nos esprits ce caractère exotique de l’Afrique. Comme pour dire que sans ces expéditions, l’Afrique ne saurait qu’une terre inconnue où règne la loi de la nature.

Cette rencontre avec l’Occident, bien qu’ayant abouti à la négation de la raison en contexte africain, pour certains penseurs dans la plupart du temps apologiste de la raison comme exclusivité occidentale sans le savoir, l’impact de ce contact serait minime. Comme pour dire que l’occupation occidentale en Afrique a été une œuvre positive, un acte louable et teinté de beaucoup d’humanité ; négligeant par la même occasion toutes les atrocités physiques ou psychologiques subies par les Africains et voulant également maintenir au regard de leur position/thèse cette image raciste du noir : être irrationnel qui n’a conscience de rien et est condamné à subir la trajectoire historique imposée par les anciens maîtres. À ce propos, faisant mention des atrocités subies par les Africains au niveau politique, économique et social les écrits d’Oumarou Mazadou méritent de prendre écho dans la présente. À ce propos, il affirme : « *La violence dont l’Afrique est l’objet n’est pas exclusivement politique, militaire et économique. Elle est également d’ordre psychologique, en raison de l’éjection de la mémoire collective des humanités africaines* »²⁰².

Cette méconnaissance historique dont certains Africains font montre inaugure dans la foulée une querelle scientifique qui s’articule autour de la crise de l’identité africaine qui semble être pour certains tributaires du pouvoir culturel de l’Occident. Ce pouvoir culturel déployé par l’Occident et agissant comme un paralysant affecte les structures mentales des Africains. Par le concours du canal culturel, les colons ont savamment élaboré des mécanismes lents, progressifs de destruction d’une quelque forme de savoir Africain afin que les esprits africains intériorisent les a priori mentaux imposés par le racisme colonial. L’intériorisation de ces mythes occidentaux s’exprime aujourd’hui sous la forme d’un profond complexe d’infériorité, d’un manque de confiance en soi, d’une perte d’identité et

²⁰² O. MAZADOU, « La philosophie africaine aujourd’hui. Etat des lieux, enjeux et perspectives », in O. MAZADOU, *Philosophie africaine et modernité politique : réflexions sur la crise et le développement*, Op. Cit., p. 33.

d'un désir effréné d'être comme les anciens maîtres. Dans cette lignée, les thèses évoquées et recensées à l'occasion de la querelle sur l'identité africaine présentent toute proportion gardée une vision fataliste et pessimiste de l'Afrique. Amélie Aristelle Ekassi a le mérite de les relever dans l'un de ses travaux :

Depuis le début des années 80, deux orientations précises se sont clarifiées dans l'espace théorique de l'Afrique subsaharienne. D'un côté, il y a l'ancienne dialectique de la libération qui pense que la question de l'émancipation de l'Afrique est encore à l'ordre du jour. Ceci suppose que le processus de lutte purifie la culture africaine pour laisser vivants les éléments actifs du savoir traditionnel. En face, s'oppose à cette perspective, la pensée postcoloniale qui adopte une vision tragique de la culture africaine à travers des motifs scatophiles qui rendent l'Africain entièrement responsable de ce qui lui arrive, minimisant par là même la place des forces extérieures dans la dialectique en cours de l'extérieur et de l'intérieur. Elle élabore donc ce qu'elle appelle l'historicité propre des sociétés africaines²⁰³.

Cette situation de divergence d'opinions permet de comprendre toute l'importance du facteur culturel et témoigne également à suffisance de la nécessité d'impulser des mouvements d'émancipation qui intègrent des idées libératrices nouvelles à la suite d'une analyse lucide de la réalité. L'existence d'un répertoire d'objets ou de vision culturelle qui embrigade la pleine expression des savoirs endogènes est le symbole d'une libération fantaisiste acquise lors des indépendances. Car nos rues, nos écoles, nos bibliothèques, nos centres de loisirs, nos espaces verts sont devenus des lieux d'intériorisation du caractère ascendant de la culture occidentale. La visée d'une telle action était d'intérioriser les valeurs occidentales au sein des sociétés africaines afin de les rendre capables de les reproduire en l'absence du maître. Cette défaillance systémique culturelle s'inscrit aujourd'hui comme un mal sociétal, comme une entrave sérieuse du génie créateur africain, comme un obstacle au développement.

Dans son ouvrage, Ernest-Marie Mbonda définit la culture *comme un ensemble lié de manières de penser, de sentir, d'agir et de réagir propre à un peuple donné ou comme un ensemble de croyances qui structurent les comportements des membres d'une collectivité, dans leurs rapports à la nature, aux autres et à la transcendance*²⁰⁴. Cette définition de l'auteur permet de saisir toute la représentativité de ce concept. Il ne saurait exister une société authentique et originale sans culture, c'est sur elle que se basent les fondements idéologiques. À ce propos, comme l'affirme Jean Philippe Omotunde : « *Ainsi, il devient*

²⁰³ A. A. EKASSI, « De la liberté, de l'art et de la narration : Aperçu sur quelques aspects de la philosophie africaine récente », in O. MAZADOU, *La philosophie africaine aujourd'hui. Etat des lieux, enjeux et perspectives*, Op. Cit., p. 59.

²⁰⁴ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 325.

essentiel de comprendre que la conscience inhumaine occidentale suit une stratégie de domination parfaitement étudiée, huilée, précise et dont les résultats sont garantis « sur facture ». En refusant tout mérite à sa proie africaine, elle sait qu'elle use d'une violence mentale qui détruit toute faculté de se reconstruire après l'outrage²⁰⁵ ».

L'occident a tout orchestré afin que le modèle de référentiel culturel de l'Afrique se nomme la civilisation occidentale qui consacre à partir d'un postulat ethnocentrique et raciste une hiérarchisation entre les cultures et les peuples. Ainsi, affirme Jean Philippe Omotunde, *dès l'instant où l'esprit africain a été forcé d'altérer, d'atrophier, d'annihiler son moi profond, sous la pression occidentale, il y a eu état d'aliénation culturelle. Ce fut alors, poursuit-il, la mort de l'esprit libre africain et la naissance du colonisé en raison d'un rapport de force en sa défaveur²⁰⁶*. Cette assimilation forcée a permis à l'Occident de prendre en main la destinée de l'Afrique et des Africains plongés dans une incapacité cérébrale ou psychique de produire, de rivaliser avec lui. À ce stade, le noir va être conduit de gré ou de force à placer son la tutelle du maître son génie créateur afin que celui-ci lui donne lui donne le quitus de faire. Kasereka Kavwahirehi dans son ouvrage l'avait bien vu :

On l'aura sans doute remarqué, par son « ethnocentrisme », la raison coloniale préside à la production des sociétés, des cultures et des êtres humains marginaux (IA, 4). Elle pose l'Occident et l'Afrique comme deux entités, mieux encore, deux essences originales, s'opposant entre elles comme la nuit à la lumière, la déraison à la raison, la maladie à la santé, la barbarie à la civilisation. Ce faisant, elle enferme l'Africain colonisé dans la logique culturelle que Jacques Derrida appelle « dialectique de l'appropriation et de l'expropriation » (Derrida 1997 : 32), au sens où l'entrée de l'Africain dans la modernité est présentée comme impliquant nécessairement la perte de sa mémoire pour assimiler la mémoire de l'Occident moderne et chrétien²⁰⁷.

Cette crise intérieure dont l'Afrique fait face, cette expression du non-être, du « *tu penses donc je suis* » pour ainsi paraphraser le philosophe René Descartes, a été l'occasion pour l'Occident de créer des conditions de substitution de l'identité nègre par un esprit aliéné pro Occident afin de faire asseoir sa voix hégémonique et sa volonté d'être des maîtres à penser pour les Africains. La perspective des indépendances, bien qu'aperçue par les Africains comme un moment de liberté, un moment d'autonomie, un moment d'acquisition d'un *certificat d'accès à sa dignité*²⁰⁸, car elle demeure soumise à un ordre culturel extérieur à

²⁰⁵ J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentrique sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit., p. 13.

²⁰⁶ J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentrique sur l'aliénation culturelle*, Op. Cit., p. 15.

²⁰⁷ K. KAVWAHIREHI, *V. Y Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Op. Cit., p. 289.

²⁰⁸ J. D. FOUMANE FOUMANE, « Négation de soi dans la philosophie africaine : Une analyse de la *Crise du Muntu* de Fabien Eboussi Boulaga », in O. MAZADOU, *Philosophie africaine et modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement*, Op. Cit., p. 97.

son cadre existentiel, spatial. L’Afrique, pour ne pas dire les anciennes colonies occidentales, est restée liée à l’Occident suite à l’héritage d’un répertoire culturel énormément présent dans sa quotidienneté. Les Africains communiquent la majeure partie du temps dans les langues héritées de la colonisation ; portent la plupart du temps des noms judéo-chrétiens ou arabo-musulmans ; baptisent leurs structures infrastructurelles les plus importantes par les noms d’anciens bourreaux ; continuent de conter à leurs enfants l’histoire de l’Afrique et de la colonisation sous le regard du blanc.

Les systèmes culturels occidentaux instaurés pendant l’occupation coloniale a permis aux anciens maîtres en transmettant une histoire falsifiée et cousue d’omissions volontaires de donner à l’Afrique et surtout aux Africains la représentation qu’elle a souhaitée d’eux. L’Afrique s’exprime aujourd’hui comme une société de consommation, c’est-à-dire une société qui importe tout aussi bien des mécanismes politiques, économiques et surtout culturels. Étant déconnectées à ses valeurs, ses initiatives culturelles s’inscrivent la plupart du temps comme des balbutiements ou comme des copies pour ne pas dire l’imitation de ce qui se fait ailleurs. À ce propos, Théophile Obenga disait : *« L’Occident tient l’Afrique noire soumise grâce à ce paradigme africaniste eurocentriste séculaire qui détermine tout le reste : détruire la conscience africaine en infusant partout le sentiment de subordination et d’infériorité, refuser toute promotion africaine quand cela entend redonner aux Africains les sentiments de dignité et de responsabilité historique (...) »*²⁰⁹.

La spoliation des valeurs culturelles africaines orchestrée par l’Occident en dépit de soumettre les sociétés d’outre-mer à des échelles inférieures conduira également à la dépersonnalisation du nègre. Ce qui ouvre parallèlement au sein des sociétés africaines contemporaines les portes du culte de l’apparence et de la personnalité du maître. La culture du paraître au détriment de l’être s’installe dans une indifférence presque totale. *À la volonté d’assimilation du côté du maître correspond (ou répond), nous dit Ernest-Marie Mbonda, l’intériorisation de la domination chez le dominé, qui se traduit paradoxalement par le vœu délirant de devenir semblable au maître*²¹⁰. Dans le même esprit, Essé Amouzou affirme : *« Le continent a succombé, en l’espace de quelques décennies, à l’illusion que l’Afrique n’est pas dotée d’une richesse culturelle au même moment où le modèle français ne cesse d’exercer*

²⁰⁹ T. OBENGA, « africanismes eurocentristes », *Op. Cit.*, p. 355.

²¹⁰ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 149.

fascination et attirance »²¹¹. On en vient à le constater, à travers ces écrits de Jean Bissoua Bissoue :

Chez l'Africain, l'apparence consistera en sa propre complicité dans l'exploitation dont il est victime. En outre, son manque de discernement de la situation établie, son insouciance d'élaborer une idéologie précise, son désir sans fin de s'assimiler à l'autre qui ne peut être que Blanc, son sentiment d'infériorité et du non-être²¹².

Cette inconscience notoire favorise aujourd'hui son exploitation ; scelle son destin à la remorque des volontés de l'ancien maître qui manifeste la ferme volonté tantôt voilée tantôt affichée de réduire au silence les sociétés africaines. Et, de façon inconsciente, voire puérile, les Africains trouvent dans le discours paternaliste de l'Occident un lot de consolation, d'attirance et d'assimilation. Cette absurdité (comportement superficiel) qui s'adosse au goût du paraître, à une quête de l'inessentiel, à un désir d'assimilation favorise aujourd'hui cette domination coloniale et cette exploitation qu'elle subit. Pour illustrer cela, Jean Bissoua Bissoue, dans son effort de réflexion l'a noté en ses mots : « *Très discret et jamais attentif, l'Africain s'attarde sur l'inessentiel. Et comment expliquer alors qu'il soit capable d'éviter l'exploitation qu'il subit ? Comment donc peut-il ne pas porter une marge de responsabilité lorsqu'il prête main-forte à l'ennemi qui le pille ?* »²¹³.

Face à cette agression culturelle, les valeurs locales se retrouvent reléguées au second plan. L'Africain déraciné lui se retrouve « figé » dans une mouvance dialectique d'appropriation et d'assimilation. Force est donc de constater que cette occidentalisation du continent n'est plus au stade d'un projet théorique, elle s'inscrit comme une action dans le mouvement. Mieux, elle déploie des mécanismes d'adaptation en vue de transcender les différentes résistances. Cette culture occidentale se diffuse sur l'échelle continentale en vagues envahissantes au point où : « *Nombreux sont les Africains qui ont honte ou éprouvent d'énormes difficultés de s'exprimer dans leur langue identitaire* ». ²¹⁴ Cette manifestation de ce conditionnement de l'imaginaire africain confère à la culture occidentale toute sa « suprématie ». Le noir obsédé à devenir comme le maître s'indigne de voir ceux qui résistent aux foudres de l'Occident et se substitue en colon en prenant des tendances suprémacistes, des tendances pour faire montre de sa supériorité. À cet effet, Jean Bissoua Bissoue le présente ici :

²¹¹ E. AMOUZOU, *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 12.

²¹² J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », *Op. Cit.*, p. 8.

²¹³ J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », *Op. Cit.*, p. 43.

²¹⁴ E. AMOUZOU, *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, *Op. Cit.*, p. 13.

L'une des caractéristiques du nègre est donc le complexe d'infériorité face au blanc et celui de supériorité à l'égard d'un autre noir. Ce sentiment du non-être face à l'autre va créer chez lui une tension, celle du vouloir-être blanc qui est sa seule condition d'exister selon lui. Dès lors, il y a intervention et mieux, désir d'assimilation à lui et, corrélativement, celui d'être reconnu par lui aussi²¹⁵.

Cette trajectoire empruntée pour corriger ses imperfections, pour blanchir son africanité, pour plaire à autrui le place sur le chemin de la perte et s'inscrit dans le sillage de ce qu'on pourrait qualifier de drame historique. En tentant de se façonner à l'image du blanc, nombre d'Africains n'ont pas saisi que l'œuvre coloniale militait pour détruire la sagesse ancestrale africaine afin de reconfigurer notre imaginaire. Dans le même ordre d'idées, Suret-Canale affirme : « *L'œuvre coloniale en matière de culture proprement dite fut essentiellement négative : négation et, si possible, destruction des valeurs et des institutions culturelles héritées de l'époque précoloniale constituent l'essentiel de cette « œuvre »*²¹⁶. On comprend par-là que l'Africain est un être nourri de haine pour sa personne, à qui on a passé le temps à dire du mal de lui et de son africanité et qui a fini par perdre confiance en lui au point de ne plus être capable d'assumer son identité, ses valeurs et sa tradition. Confronté à ce discours persuasif, le noir est gagné par la peur, cette peur d'être lui, cette peur de ce que l'autre dira de lui et s'installe dans un mal-être.

Ce tableau cauchemardesque de cette agression psychologique qui ne peut reproduire qu'un déraciné. Dans cette Afrique en quête de développement, face à ce déploiement des valeurs occidentales dans nos sociétés qui de par son acceptation au sein des sociétés africaines (masse comme élite) caractérise l'expression de la raison inversale et de la raison amnésique. En ce sens, la remise en question des discours hégémoniques de tout genre s'inscrit dans l'ordre des priorités, car elle s'avère nécessaire afin de sortir de ce tourbillon de valeurs qui impacte de manière négative le sens de sa destinée, le sens de nos sociétés. En d'autres mots, le besoin se fait pressant d'imposer au sein de nos sociétés africaines des modèles culturels qui épousent nos réalités, des modèles culturels endogènes que chaque Africain intériorisera comme miroir ; comme affirmation de soi, comme modèle provenant de son ancestralité. Dans cette lignée, Felwine Sarr affirme : « *Les enjeux culturels, économiques, démographiques et politiques auxquels font face les nations africaines sont tels qu'ils appellent une révolution des paradigmes et des pratiques*²¹⁷ ».

²¹⁵ J. BISSOUA BISSOUE, « Frantz Fanon et la critique de l'apparence », *Op. Cit.*, p. 58.

²¹⁶ S. CANALE, *Afrique noire*, *Op. Cit.*, p. 460.

²¹⁷ F. SARR, *Afrotopia*, *Op. Cit.*, p. 99.

Décoloniser la culture africaine signifierait donc de s'inscrire dans une alternative, dans un processus rapide de *déconstruction, de déconnexion et de reconstruction* élaboré par l'auteur *D'une décolonisation de la pensée* capable de favoriser un dépassement, une émancipation de l'esprit africain, une valorisation de la culture africaine, une renaissance de cet ethnocide culturel. Ce processus complexe et multidimensionnel implique la remise en question complète, du discours approximatif que tient l'Occident sur la culture négro-africaine, de cette tendance eurocentrique qui place les cultures européennes au centre, au carrefour des humanités. Car, comme l'affirme Suret-Canale : « *l'action coloniale en matière culturelle se limita à peu près strictement à l'enseignement, un enseignement conçu comme exclusivement utilitaire, et procédant de la seule culture jugée valable : celle du colonisateur* »²¹⁸. Ce texte témoigne amplement de cette volonté d'assujettir les noirs ; la dépersonnalisation culturelle est pour l'Occident un moyen d'affirmer son autorité.

Cette volonté d'un devenir libre nécessite également de transcender cette volonté de rattraper le pseudo retard historique en s'inscrivant plutôt dans cette volonté de rompre avec cette tradition de flux culturels à sens unique. L'émancipation du noir entreprise par le canal culturel ne saurait se faire en s'enfermant dans une spirale négative, dans une quête impossible de rattraper une autre culture ou une autre civilisation. L'Afrique gagnerait plus à reconnaître et à valoriser les savoirs endogènes qui sont souvent marginalisés dans l'optique pour elle d'être en accord avec elle-même. Elle représente son propre centre ; par conséquent, elle se doit de penser à partir d'elle. Cette mise en avant permettra non seulement de s'éloigner des fixations mélancoliques, mais aussi de se positionner comme un maillon fort de l'industrie culturelle mondiale. Car, comme l'affirme Serge Latouche : « *Des flux « culturels » à sens unique partent des pays du Centre et inondent la planète ; images, mots, valeurs orales, normes juridiques, codes politiques, critères de compétence se déversent des unités créatrices vers les tiers mondes par les médias (journaux, radios, télévisions, films, livres, disques, vidéo)* »²¹⁹.

Décoloniser la culture se greffe à une volonté de reconstruction de l'identité africaine qui au contact des occidentaux a perdu de son éclat, de sa superbe. Ce processus voulant lutter contre cette longue tradition occidentale de dédain, de mépris à l'encontre des noirs se doit — en suivant non seulement l'itinéraire d'Ernest-Marie Mbonda, mais aussi de ses prédécesseurs

²¹⁸ S. CANALE, *Afrique noire, Op. Cit.*, p. 483.

²¹⁹ S. LATOUCHE, *L'occidentalisation du monde, Op. Cit.*, p. 44.

à Cheikh Anta Diop — revisiter son histoire, car elle a été falsifiée par les occidentaux. Cette réfutation des récits fabriqués par les Occidentaux, motivés par des idéologies expansionnistes ou hégémoniques, doit s'inscrire dans une démarche rigoureuse et scientifique. Elle est indispensable pour permettre aux peuples noirs de reprendre la maîtrise de leur histoire et de leurs origines, éléments essentiels à l'orientation de leur évolution. Cela permettrait de séparer voire même de s'écarter de manière définitive de cette dimension émotive structurée par Aimé Césaire et aussi de cette dimension d'être dépourvu de raison structurée par Hegel.

Dans cette optique, il nous revient de briser le mur du silence installé autour de la question de l'aliénation culturelle en créant des conditions de libération de l'imaginaire collectif africain par le canal de la culture africaine. Une culture africaine épurée de tout discours hégémonique qui nourrit dans l'esprit des noirs, ce complexe d'infériorité qui se faisait déjà partie intégrante de notre substance. En d'autres mots, la décolonisation de la culture africaine passe par une affirmation de l'identité africaine et par cette volonté de restructuration des échanges culturels entre l'Afrique et l'Europe. Il nous faut sortir de ce flux culturel horizontal afin d'atteindre cette dimension verticale. Et cette entreprise se lie à cette nécessité de réappropriation des lieux de mémoire. Ce qui permettrait d'améliorer la relation que les noirs entretiennent avec l'Afrique et de s'émanciper des perspectives raciales et essentialistes développées autour de l'identité africaine pendant des siècles.

Le désir de se débarrasser de l'*Odeur du Père* s'inscrit aujourd'hui parmi les urgences africaines, c'est-à-dire parmi les conditions *sine qua non* à remplir dans cette quête d'affirmation de l'identité africaine et d'autonomisation de l'Afrique. Il revient aux élites d'éduquer les masses, car comme l'affirme Aminata Traoré : « *La facilité avec laquelle les idées et les fausses promesses pénètrent l'Afrique, y circulent et nous envahissent dépend également de la réceptivité des intellectuels, qui ne se distinguent pas ou très peu des décideurs politiques* »²²⁰. Il importe donc aux élites de restructurer l'imaginaire collectif, de contester cette politique d'assimilation culturelle pratiquée par les anciens maîtres. Dans ce sens, l'Africain doit être en mesure de se reconnecter à lui-même et à l'Afrique, de rêver l'Afrique, d'avoir pour repère l'Afrique et ainsi de se détacher de cette tutelle et des théories l'ayant infériorisé. Cela devrait permettre aux Africains de reprendre conscience de leur valeur culturelle et de la puissance de leur patrimoine historique afin d'orienter eux-mêmes

²²⁰ A. TRAORE, *Le viol de l'imaginaire*, Op. Cit., p. 55.

leur destinée. L'homme africain d'aujourd'hui est à re-fabriquer ; à re-modeler ; à re-penser afin qu'il soit façonné à l'image de ce qu'il doit être.

CHAPITRE VI : PENSER L'AUTONOMIE AVEC ERNEST-MARIE MBONDA : LA RATIONALITÉ DIATOPIQUE

Le continent africain constitue indéniablement un laboratoire idéal pour quiconque souhaite étudier l'impact de la colonisation. Si les années 1960 marquent le début des indépendances, ou du moins de la postcolonie, elle constitue également le point de départ du néocolonialisme. En ce sens, le bilan de ces décennies d'après indépendance fait état d'une société en perte de repère qui n'a cessé d'envisager son devenir à travers l'autre. Une société qui s'inscrit dans la dialectique de l'appropriation et de l'aliénation de la culture occidentale. Une société plongée dans l'oubli, tenue en proie par l'aura négatives des statues, des monuments, et des grands symboles de la colonisation qui ne cesse de *répandre l'idée d'une supériorité raciale*²²¹ qui affecte l'orientation des différentes couches sociales et en particulier la jeunesse. Ce manque de repère se lit aujourd'hui à travers les rêves qui habitent la jeunesse africaine. On en vient à voir une jeunesse qui renonce à sa liberté et à son identité, une jeunesse qui veut tout faire comme l'autre, qui n'aspire qu'à partir pour l'Europe, l'Amérique et l'Asie. Dans ces circonstances, comment envisager le développement dudit continent ? Par le truchement de la pensée d'Ernest-Marie Mbonda, dans ce chapitre, nous nous inscrivons dans une double entreprise de désaliéner le système éducatif africain et d'autonomiser les structures/institutions d'Afrique.

1. Paradigme de la libération de l'Afrique : entre décolonisation du savoir et reprise de soi

Le système éducatif africain illustre aujourd'hui l'une des caractéristiques typiques du néocolonialisme au regard de son caractère africaniste eurocentriste. Dans la plupart des pays africains, l'école constitue un lieu d'incubation aux programmes d'acculturation ; un lieu d'intériorisation de l'idéologie colonial. Ce qui engendre aujourd'hui à l'aune de la question du développement et de l'émancipation du continent un énorme désespoir en raison de la subversion des valeurs que ce modèle véhicule. En ce sens, le système éducatif actuel hérité de la colonisation est une invite quotidienne à singer l'Occident, il renvoie au sein des masses une nécessité de s'identifier à l'agresseur, d'exister à ses yeux. Ses exigences sont tel qu'il a enfermé dans les certitudes l'univers occidental c'est-à-dire la raison dominante dans ses

²²¹ F. VERGES, *De la violence coloniale dans l'espace public, Visite du triangle de la porte Dorée à Paris*, Paris, Shed Publishing, 2021, p. 126.

paradigmes de hiérarchisation raciale et refusant par la même occasion au noir le droit à la différence, le droit de concevoir un modèle en parfaite adéquation avec ses réalités. À ce propos, Boris Berlot affirme :

La perte d'identité des jeunes Africains réside principalement dans le système éducatif. Un système dans lequel ils sont infantilisés, méprisés et même parfois déshumanisés. Le système éducatif appliqué dans la majorité des pays africains est largement tourné vers l'extérieur et très peu ancré dans les réalités locales. Les forces et les richesses de l'Afrique sont méprisées au profit d'images péjoratives. Ceci se manifeste par la forte valorisation des penseurs occidentaux qui ont pourtant théorisé l'infériorité génétique du noir, son caractère bestial et son retard mental. Parmi ces penseurs, nous pouvons citer Montesquieu, Voltaire, Hegel et Kant²²².

Comment comprendre qu'après plus d'un demi-siècle d'indépendance, l'Africain s'identifie *ipso facto* à l'Occident ? Quelle qu'en soit l'entreprise, l'Africain veut ressembler à son ancien maître, à celui-là qui d'après les récits coloniaux l'a élevé au rang d'homme. Comment comprendre que ce dernier s'inscrive et qu'il s'enferme dans une spirale qui vise à déceler aussi bien dans son passé et que dans son présent tout ce qui est incompatible avec les exigences de la vie « civilisée », les standards de l'Occident ? Ce sentiment de reconnaissance, ce complexe d'infériorité, cette volonté de plaire est la manifestation d'un esprit ayant subi un bourrage de cerveau à l'époque coloniale pour certains et pour d'autres à l'époque postcoloniale notamment par le truchement du système éducatif. Si les savoirs endogènes, les valeurs continentales ne résistent point aux affres de la colonisation, ou du moins du néocolonialisme, c'est parce que l'offre éducative aujourd'hui en Afrique contribue très fortement à l'obsolescence du noir, à la dévalorisation de sa culture, à son musèlement dans les chaînes d'un passé colonial peu glorieux. Un passé colonial où il a été gavé des théories aliénantes et assujettissantes au point d'en devenir lui-même un auxiliaire.

La dévalorisation de ce savoir endogène, des valeurs continentales émane donc de ce système coupé de la réalité, tourné essentiellement et exclusivement vers l'Occident ; et qui concourt uniquement à la reproduction des savoirs, au mimétisme, à la négation de la maturité précoloniale et la révérence de la civilisation dominante. À cet égard, le système éducatif constitue la pierre angulaire du projet hégémonique de l'Occident, peu importe la temporalité. Pour Kasereka Kavwahirehi : « Cette dernière (l'éducation) peut d'ailleurs être perçue comme la plus déterminante du projet colonial en ce sens qu'elle vise la production des indigènes qui incarnent dans leur corps et leur esprit, c'est-à-dire par leur manière d'être et

²²² B. BERTOLT, « Jeunesse africaine et développement, De l'africanisme eurocentriste à l'afrocentricité », in J-E. PONDJI, *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Op. Cit., pp. 443-444.

de faire, la logique du projet colonial »²²³. À cet effet, l'école en Afrique est le lieu de production des corps dociles, le lieu où l'on apprend à vivre selon les idéaux et les principes de l'Occident pour faire preuve de ce qu'ils ont appelé « modernité ».

Ce système éducatif hérité de la mission civilisatrice obscurcit les missions fondamentales de l'école. Ce lieu par excellence de la transmission des valeurs et de la culture s'est progressivement transformé en un lieu d'apprentissage *systémique du mépris de sa propre culture et de l'exaltation de celle de la colonisation*²²⁴ comme l'affirme Mayoyo Bitumba. À ce propos, on en vient à constater que non seulement les programmes africains sont tournés vers l'Occident, mais aussi ils véhiculent l'idée du « rattrapage historique » afin d'insuffler au sein des masses cette hiérarchisation des sociétés qui place l'Occident comme l'étalon de mesure de la connaissance et du niveau de développement. Ce qui dans le même temps stimule en eux : *« le rejet de soi, de l'identité, et balisent le chemin vers l'acculturation et l'assimilation. Plus grave encore, la méconnaissance de l'Afrique et des réalités africaines »*²²⁵. Pour ainsi conforter la thèse de l'ancien président français qui affirme que *l'Afrique n'est pas suffisamment ancrée dans l'histoire*.

Dans cette perspective, en adoptant les modèles européens, la postcolonie s'est inscrite dans le sillage du colonialisme en devenant ainsi le néocolonialisme. Comme le colonialisme, le néocolonialisme repose sur des bases, c'est-à-dire, sur du soft Power. Plus subtil que le précédent, celui-ci se fonde sur une politique de négation totale des cultures africaines et de son histoire par le canal système éducatif. Ainsi, pour véhiculer des images péjoratives sur les noirs, l'école en Afrique s'est transformée non pas en un grand projet d'alphabétisation/scolarisation, mais plutôt en un programme massif d'acculturation, de soumission et d'aliénation des noirs. Cette politique avait pour but d'accentuer des effets d'imitation qui commençait peu à peu à se perdre avec la montée en puissance du panafricanisme. Ce qui va permettre d'aboutir, dans un contexte d'autonomie consacré au cours des années 1960, à une capitulation des esprits pour ne pas dire à un abrutissement de la conscience africaine.

²²³ K. KAVWAHIREHI, *V. Y Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Op. Cit., p. 300.

²²⁴ MAYOYO BITUMBA, *L'ajustement politique africain, Pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 30.

²²⁵ B. BERTOLT, « Jeunesse africaine et développement, De l'africanisme eurocentriste à l'afrocentricité », in J-E. PONDI, *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Op. Cit., p. 445.

Ce qui signifie qu'à la suite des indépendances, l'école en Afrique ne s'est pas détachée de cette représentation coloniale. Comme à l'époque coloniale, elle a été pensée, structurée par les Occidentaux comme le lieu par excellence où l'on chante sans modération aucune les louanges de l'Occident, de l'épopée coloniale afin d'éviter toute transformation sociale négative pour le maître. Elle véhicule à ce propos, un ensemble de mythes anthropologiques dévalorisants au sujet des noirs et des Africains. La diversité culturelle, les connaissances ancestrales méprisées dans les manuels scolaires laissent place à la culture du blanc, à la connaissance du blanc, à la civilisation du blanc. Et depuis lors, l'aliénation est une maladie endémique en Afrique surtout pour les jeunes Africains qui n'ont dans la quasi-totalité des cas que des modèles occidentaux aussi bien dans le champ scientifique, littéraire, culturel, sportif et même culinaire. Faisant peu à peu disparaître des mouvements de révolution, des mouvements de la libération de l'Afrique. Pour reprendre les mots de Komlan Aziale : « *L'éducation en Afrique fait front aux dynamiques sociales* »²²⁶. À ce sujet, Boris Bertolt développe une idée fort intéressante qui mérite de prendre écho dans la présente réflexion :

Ces penseurs racistes sont très régulièrement pris pour exemple en Afrique. Ils participent à la structuration et la régulation de notre savoir. Ils ont été érigés en modèles dans nos universités, dans les enseignements de philosophie en classes de terminale. [...] Il est plus facile pour un jeune de Yaoundé de vous situer l'Espagne ou l'Italie sur une mappemonde, plutôt que la Guinée ou la Tanzanie. Les langues africaines perdent du terrain au profit de l'héritage linguistique colonial. Il est désormais normal de voir des jeunes qui n'ont aucune maîtrise de leurs langues maternelles, mais qui s'expriment couramment en français et en anglais. Les traditions sont progressivement abandonnées et rejetées au profit de la « modernité ». Le processus d'extraversion est largement entretenu par une éducation au rabais qui dévalorise l'Afrique et l'Africain, mais valorise le blanc et l'Occident. L'éducation a déjà ouvert la voie à l'exode, bien que le contexte socio-économique soit difficile²²⁷.

Sortie de la colonisation, l'Afrique a hérité de ce système comme un bien c'est-à-dire un bien de consommation qu'il suffisait de commander afin d'en tirer profit. Et jusqu'à ce jour, bien que cela soit fait de façon plus subtile : « *l'homme africain apprend à se mépriser et à vouer un culte sans limites à la culture des ex-colonisateurs* »²²⁸. Force est donc de constater que cette éducation nourrit la spirale de la fatalité et renforce le caractère européocentriste de la raison. En d'autres termes, ce mimétisme éducatif introduit année après année le phénomène de la servitude volontaire, guidé par des programmes scolaires et

²²⁶ K. AZIALE, *Education et dynamiques sociales en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2024, p. 13.

²²⁷ B. BERTOLT, « Jeunesse africaine et développement, De l'africanisme eurocentriste à l'afrocentricité », in J-E. PONDI, *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Op. Cit., pp. 445-446.

²²⁸ MAYOYO BITUMBA, *L'ajustement politique africain, Pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, Op. Cit., p. 30.

académiques qui creusent un fossé entre le colon et le colonisé. De par cet endoctrinement, le système d'éducation se présente comme un modèle générateur de léthargie qui contribue de manière très significative d'une part à l'obsolescence programmée du noir et d'autre part à son infantilisation et à la dévalorisation des savoirs et des langues locales.

Dans ce sens, ce phénomène d'acculturation amène aujourd'hui le noir à faire usage du français ou de l'anglais comme langue de référence, comme diraient certains, comme langue maternelle. La période des indépendances qui devrait être l'occasion pour les Africains de se détacher de *l'odeur du père*, c'est plutôt transformé en un moment de culte, de reconnaissance, d'admiration vis-à-vis de l'Occident et exprimant par la même occasion la détresse et la désolation de ce système éducatif. Ludo Martens nous fait remarquer dans l'un de ses livres que : « *la domination coloniale belge au Congo a été une réussite incontestable dans un domaine particulièrement névralgique, celui de la colonisation des cerveaux de l'élite noire* »²²⁹. Ce qui entraîne aujourd'hui un ensemble de comportements dans la mesure où chaque jeune ressent le besoin d'être assimilés au blanc, et tente de se libérer des « chaînes » de son ancestralité qui le réduit à la marche de sous-homme. Notons ce passage fort illustratif de Mayoyo Bitumba :

Certains se révélèrent fort habiles à ce jeu, allant jusqu'à marcher comme le Blanc, parler comme le Blanc et même rire comme le Blanc. On se plaisait même à européeniser son identité : Likwangola devint Dericoyard et Léon Kasa, Léon de Cassa²³⁰

Au regard de la place qu'occupent les programmes occidentaux dans le système éducatif africain, on en vient à constater que l'Afrique et l'Africain sont donc prisonniers du paradigme historique. Ce paradigme qui a pour fondement des pseudo postulats scientifiques teintés de préjugés ethnocentriques qui visent par tous les moyens à justifier la mission civilisatrice ainsi que leur volonté de dominer le reste du monde. Le système éducatif africain est donc tenu en proie par ce système régressif qui empêche de manière significative aux savoirs endogènes de contribuer pleinement à l'essor du continent. C'est ainsi qu'Ernest-Marie Mbonda en parlant du système actuel affirme que : « *On y construit des savoirs sur l'Afrique* »²³¹. C'est-à-dire, des savoirs qui portent sur des objets exotiques, qui portent sur les sociétés primitives, qui nourrissent les postulats européocentristes et qui apparaît d'emblée

²²⁹ L. MARTENS, « Communication au Colloque de la Mouvanse Progressiste pour la démocratie au Zaïre », Bruxelles, inédit, 18 octobre 1991 cité par MAYOYO BITUMBA, *L'ajustement politique africain, Pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, Op. Cit., p. 28.

²³⁰ Id.

²³¹ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 259.

comme l'indice d'un simple mimétisme. En analysant la possibilité de mettre sur pied un département d'études africaines, il déclare :

C'est certainement un indice, mais pas un indicateur de décolonisation des savoirs. C'est une réalité dans les universités occidentales et surtout nord-américaines. Mais de telles institutions pourraient bien n'être qu'un lieu de recherches portant sur des objets exotiques. Tous les ethnologues et spécialistes des sociétés primitives, le père Placide Tempels, Marcel Griaule et les autres y trouveraient bien leur place. Et dans ces conditions, un département d'études africaines permet de rendre encore plus visibles les différences entre le nous et les autres et, ce faisant contribue parfois à donner des fondements pseudo-scientifiques aux préjugés ethnocentriques du nous sur les autres, à justifier la domination et le colonialisme. On y construit des savoirs sur l'Afrique, qui pourraient même permettre parfois d'agir contre l'Afrique, et non nécessairement des savoirs pour l'Afrique. Or l'enjeu de la décolonisation des savoirs n'est pas de faire de l'Afrique un « parc à thèmes », un fournisseur de thèmes de recherche pour des chercheurs en quête de sujets.

Un département d'études africaines dans une université africaine ? Il est difficile de considérer la présence d'une telle institution comme indicateur de décolonisation des savoirs. Au contraire, cela m'apparaît d'emblée comme l'indice d'un simple mimétisme institutionnel²³².

Ce paradoxe s'observe également sur l'intérêt que portent les Africains sur l'Afrique en particulier dans le domaine scientifique. On accorde moins d'intérêt à tout effort de réflexion ayant trait à l'Afrique ou aux Africains. Et cela se lit au quotidien au regard du volume horaire de certains cours qui ont pour centre d'intérêt l'Afrique, et surtout de leur contenu. Comme pour dire, quand bien même on parle de philosophie africaine, de philosophie politique ou juridique, les références où les modèles que l'on enseigne se concentrent sur l'Occident. Les travaux qui mettent en avant le continent semblent ne pas trouver place au soleil et les auteurs africains n'y trouvent presque grâce. On en vient à observer comme le dit Ernest-Marie Mbonda : « *Pour le cas de la philosophie, il est possible de voir par exemple le nombre d'heures de cours consacrées à la philosophie africaine, comparée au nombre d'heures consacrées à d'autres philosophies* »²³³.

Le destin de l'Afrique s'écrit sous le regard très pointu de l'Occident jaloux de son influence ou de son ascendance. L'Afrique est pour l'Occident sa chasse gardée. En ce sens, tous les mécanismes d'assimilation sont mis en place afin de maintenir l'Afrique ou le reste du monde sous le joug de l'Occident. Ce continent « agressif » qui milite pour le contrôle et l'aliénation des autres peuples et plus particulièrement pour les peuples d'Afrique. Force est de constater que ces décennies d'avant et d'après indépendances élaborées sous son regard « bienveillant » ont contribué ou contribuent fortement à fragiliser le continent au point de le

²³² E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, pp. 258-259.

²³³ *Ibid.*, p. 259.

plonger dans un état chronique de sous-développement. Cet état de dépendance perpétuelle, qui le place à la remorque de l'Occident qui l'infantilise. De ce qui précède, s'inscrire dans le champ de la décolonisation des savoirs ou de la lutte contre l'eurocentrisme revêt un caractère urgent pour l'auteur d'*Une Décolonisation de la pensée*.

Face à ces expressions de la crise profonde des institutions universitaires ou du système éducatif que traverse l'Afrique, l'auteur pense qu'il faut repenser « l'école en Afrique ». Cette école qui produit depuis plusieurs décennies des savoirs sur l'Afrique et non pour l'Afrique. Des savoirs qui ont souvent tendance à promouvoir une posture essentialiste des Africains. Cette nécessité de retrouver un modèle éducatif endogène s'inscrit pour lui comme une volonté de décoloniser l'imaginaire des noirs dans l'optique de sortir des standards occidentaux, des standards eurocentrismes, c'est-à-dire, des standards où l'on place l'Occident comme référentiel. Il s'agit pour l'Africain d'affirmer son identité en mettant en œuvre des auteurs tels que Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Martin Bernal ou encore des travaux tels que la Charte du Mandé, les conceptions africaines du vivre ensemble et du pouvoir que l'on retrouve dans la littérature orale ancienne.

Le diagnostic que pose l'auteur s'inscrit comme un appel à la reprise de soi et à la réalisation de l'être soi, car durant plusieurs siècles l'Afrique et les Africains ont été victimes de ces pseudos postulats scientifiques qui les ont désorientés et les ont conduits peu à peu à leur perte. Il s'agit donc pour l'Africain d'affirmer et de se référer à sa propre culture pour ainsi créer le début d'une nouvelle ère ; une ère qui annonce le caractère obsolète des modèles éducatifs dont nous avons toujours fait usage jusqu'à présent. L'échec de ce système permet donc de mettre en avant l'héritage culturel et civilisationnel de l'Afrique en mettant notamment l'accent sur histoire, ses valeurs ainsi que ses savoirs. Cela revient à mettre en lumière ce que les institutions scientifiques africaines par le canal de ce système éducatif nous ont imposé de mettre dans les égouts de l'histoire afin de justifier la mission civilisatrice. Cette action que nombre d'Africains ont fini par intérioriser comme la manifestation d'un esprit philanthropique.

Pour Ernest-Marie Mbonda, cette entreprise dotée d'une double vocation c'est-à-dire qui vise d'une part la refonte des programmes académiques ou scolaires ; et d'autre part, qui vise à revêtir du caractère authentique nos institutions universitaires est une entreprise exigeante. Car, le projet décolonial des savoirs ou du moins la construction d'un système africain est un processus long et complexe qui intègre plusieurs maillons de la chaîne. Et pour

lui, cela tarde à se faire, car nombre des autorités académiques ne se préoccupent que dans leur carrière ainsi que de leur promotion politico-administrative. L'accession à ce droit à la différence, à cette reprise de soi implique le principe du « droit à la déconstruction » qu'il emprunte à Jacques Derrida. Ce philosophe qui élabore dans un livre une réflexion sur l'université aimerait qu'on intègre à cette dernière une la liberté académique sans condition. Le droit à la déconstruction favoriserait donc le questionnement de tous les dispositifs en cours afin de sortir nos institutions universitaires de leur appareil colonial et d'accéder à une liberté inconditionnelle.

La mobilisation pour l'affirmation de l'identité des noirs passe par une restructuration du système éducatif dans son ensemble. Ce qui implique un renouvellement de paradigme face à la mort lente et inopportune du système éducatif qui milite pour la reconnaissance de l'Occident comme la civilisation dominante. À cet effet, l'Afrique ne saurait se détacher de ces paradigmes aliénants en maintenant ce modèle éducatif africaniste eurocentriste. Il conviendrait de passer à un système éducatif qui a pour socle l'afrocentrisme. Un système éducatif productif, qui épouse les réalités du continent, qui ne véhicule pas une éducation de la soumission, de l'imitation et surtout de la consommation. Un système éducatif restructuré qui permet aux Africains d'avoir une confiance en soi. La rupture épistémologique s'impose vis-à-vis de cet occident avilissant. À ce propos, Boris Bertolt affirme :

Repenser l'Afrique à partir de l'Afrique et non à partir des grilles analytiques imposées par l'Occident. Elle est une réponse permettant de sortir de la dépendance, de l'aliénation, la servitude dont elle fait face. Elle doit être considérée comme une rupture épistémologique par rapport à l'africanisme eurocentriste qui plombe le continent depuis plusieurs siècles et qui sous-tend philosophiquement les politiques du Fonds monétaire international et la Banque mondiale à l'égard de l'Afrique. L'afrocentricité est un courant qui interpelle les Africains à avoir une confiance en soi. La confiance en soi est une espèce de sentiment de sécurité. [...] La conquête des esprits, des mentalités des individus ou des peuples qui ont perdu toute confiance en eux-mêmes est facile. La jeunesse africaine a besoin de nouveaux savoirs afin d'envisager comment se positionner par rapport au combat qui est sien.²³⁴

Pour une intellectualité plus humaine en Afrique, il est important de lutter par le canal de l'éducation contre les stéréotypes et les préjugés qui persistent et qui n'ont cessé d'être alimentés. En ce sens, le système éducatif doit être en mesure de cultiver un esprit critique chez les apprenants afin qu'ils soient capables non seulement de penser par eux-mêmes, mais aussi de s'engager dans le processus d'amélioration de la qualité de vie sur le continent. Les périodes clés de l'histoire du continent ayant servi de support à la raison arrogante doivent

²³⁴ B. BERTOLT, « Jeunesse africaine et développement, De l'africanisme eurocentriste à l'afrocentricité », in J-E. PONDI, *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Op. Cit., p. 449.

être abordées non seulement avec un regard d’Africain, mais aussi en suivant le véritable sens historique afin de sortir du paradigme du chaos que nous imposent les récits occidentaux. Ce qui permettra aux fils et aux filles du continent de sortir de cette tradition du culte de l’autre, de ce caractère africaniste eurocentriste, de « sortir de la grande nuit » pour reprendre les mots d’Achille Mbembe. Et, cela ne peut se faire sans insuffler aux jeunes la créativité, l’innovation et l’esprit d’entrepreneuriat.

Sortir de la crise du système éducatif africain revient à faire une transition entre les savoirs pour l’Afrique et les savoirs africains, entre l’éducation en Afrique et l’éducation africaine. Il convient de structurer une éducation africaine porteuse d’espérance, une éducation qui libère de toute tutelle ; c’est-à-dire, qui donne accès à l’être en transmettant des valeurs de progrès, de dignité et de liberté. La libération de l’Afrique de tout comportement répréhensible, de tout comportement de servitude ne saurait se détacher de cet axiome. Cela passe également par la valorisation des savoirs africains : « *les africains doivent être au courant des inventions des noirs. L’heure est venue de ressusciter Cheikh Anta Diop et de lui donner la place qu’il mérite parmi les africains. Cette valorisation est une étape vers la conscientisation sur la base des paradigmes méthodologiques internes* »²³⁵. À ce propos, Joseph Ki-Zerbo note dans la préface du livre intitulé *L’éducation en Afrique, le défi de l’excellence* de Khadim Sylla ce passage fort intéressant :

Il faut passer de l’Éducation en Afrique à l’éducation africaine. Pour cela il faut d’abord selon le mot d’un ministre malien de l’Éducation “mettre fin à l’inacceptable” ; c’est-à-dire renoncer à reproduire par notre éducation un être collectif différent du nôtre. Cette rupture nécessaire est suffisante non seulement pour instruire des millions de petits Africains, mais aussi pour éduquer l’Afrique en vue de la transformation sociale que constitue le développement²³⁶.

2. Repenser les institutions africaines

2.1 L’herméneutique diatopique de la gouvernance démocratique

Si la période de la décolonisation marque un détachement avec les anciennes métropoles, elle signifie également pour les néo-États la nécessité de se structurer sur le plan juridico-politique, c’est-à-dire d’adopter un régime juridique et politique définissant sa gouvernance. Pour la plupart des États africains, les puissances coloniales, animées de paternalisme, se sont arrogé le droit d’imposer ou de transmettre en héritage des structures

²³⁵ B. BERTOLT, « Jeunesse africaine et développement, De l’africanisme eurocentriste à l’afrocentricité », in J-E. PONDI, *Repenser le développement à partir de l’Afrique*, Op. Cit., p. 452.

²³⁶ J. Ki-Zerbo in K. SYLLA, *L’éducation en Afrique, Le défi de l’excellence*, Paris, L’Harmattan, 2004, pp. 17-18.

étatiques ainsi que des institutions politiques aux nouveaux États. Ces structures et institutions politiques ne correspondaient pas aux réalités locales. Dans des cas plus extrêmes, les anciennes métropoles ont également imposé le leader du nouvel État. Dès les premières heures de cette période d'indépendance, la rupture ou l'autonomie politique apparaît comme illusoire, car le maître a mis en place des stratagèmes lui permettant de tirer les ficelles. Cette mascarade politique a laissé croire aux populations africaines qu'elles étaient maîtresses de leur destin, de leurs choix et de leurs aspirations sociales, économiques et politiques. L'universitaire camerounaise Lydie Christiane Azab à Boto le souligne de la manière suivante :

Il faut relever dès le départ que l'Afrique est une mosaïque de peuples et de cultures, et que la construction de l'État ne répond pas aux mêmes critères ni à la même histoire, que l'on soit au Nord ou Sud. L'État en Afrique, tel qu'il est aujourd'hui, a un rapport incestueux avec la colonisation dont il est produit. [...] En effet, avant la colonisation, l'Afrique est un continent prospère qui développe des relations commerciales sur ses côtes avec des marchands arabes et compte des royaumes, des cités-États, plusieurs empires, et même des sociétés sans État²³⁷.

Cet impact profond de la colonisation sur les systèmes politiques africains se mesure à partir des indicateurs d'autonomie associée à un caractère d'endogénéité. L'après-indépendance, perçue comme le début d'une ère s'est ouvert sur des modèles politiques qui maintiennent la domination occidentale sur les anciennes colonies. Ainsi, cette nouvelle période a introduit dans les néo-États l'idée de partis uniques et des régimes que certains ont qualifiés d'autoritaristes, et s'est déroulée comme l'énonce l'auteur sous les auspices de : « la « démocratie » du parti unique, soutenue par les anciens colonisateurs qui y trouvaient une garantie de stabilité et de sécurité pour leurs propres intérêts »²³⁸. Dans cette même perspective, Lydie Christiane Azab à Boto, en analysant la construction de l'État, ou plus précisément de l'État-nation en Afrique, affirme :

[...] Nous constatons que la colonisation instaure des rapports antagoniques entre colonisateurs et colonisés : la colonisation constitue une conquête et une violation d'un espace privé appartenant aux Africains, avec comme conséquence la modification substantielle non seulement de la forme de l'État, mais aussi de sa nature. Là où l'État occidental est pensé comme le résultat d'un consensus, d'un contrat, d'un pacte social, l'érection des États africains est fondée sur une volonté externe et sur l'assujettissement. L'État comme produit de la raison est à ce titre ignoré dans la construction des États africains par les décideurs impérialistes...

Cette balkanisation à l'issue de laquelle l'État-nation est imposé aux États africains implique que ce dernier porte en lui les germes de ses propres contradictions. De cet État-

²³⁷ L. C. AZAB à BOTO, « États africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un pacte d'avenir commun africain », in Ireph, 2022, Pensées Africaines, 8 (14), p. 2.

²³⁸ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 285.

nation, construction artificielle, émergent deux problèmes : 1- la mise en commun des groupes qui n'ont pas forcément une histoire commune, qui fonde comme on le sait la représentation de la nation, et ; 2- la différence de legs culturel et historique selon que l'on est colonie anglaise ou colonie française ; la communauté des destins devient dès lors, un slogan creux. [...] Les Etats africains, dans leur construction ou leur fonctionnement, ne peuvent alors être analysés sur la base de la théorie bien policée du contractualisme. Leur construction, par ailleurs, ne se fonde pas sur l'idée, même imaginaire et méthodologique, d'un état de nature à partir duquel, grâce au triomphe de la raison et à la volonté des silences individuels, on voit l'État devenir le produit ou la finalité consensuelle de plusieurs volontés ou de la majorité des individus. [...] l'État-nation africain est une institution, une imposition, une décision non contractuelle. Le consensus n'existe ici qu'entre les colonisateurs pour le partage du continent, prouvant que l'idée d'État et plus, d'État-nation est une usurpation évidente. Les Africains ne choisissent pas librement leurs souverains, ni ne renoncent volontairement à leurs droits de se gouverner eux-mêmes, code d'honneur de tout contrat social²³⁹.

À l'aune des bouleversements mondiaux, précisément dans les années 1990, au regard de la situation économique et des différents bilans politiques, *les états africains ont été invités à mettre en œuvre les règles de la « bonne gouvernance »*²⁴⁰. Et, dans un contexte où les organisations internationales évaluaient la respectabilité des États africains sur le prisme juridico-politique, cette question de l'ajustement politique et économique des États africains a soulevé beaucoup de passion. Persuadés du fait que le passage à la démocratie constitue une condition *sine qua non* dans la quête au développement, nombre d'élite ont manifesté en sa faveur. Comme le dit Mayoyo Bitumba : « *Espérée, encensée et réclamée à cor et cri comme sa sœur aînée l'indépendance, quelques décennies auparavant, la démocratie est conçue comme la méthode de développement par excellence, car des voix « autorisées » se sont élevées de par le monde, soutenant de façon musclée qu'il n'y a pas de développement sans démocratie* »²⁴¹.

Comme un effet de mode, les jeunes États africains ont adopté la démocratie sans en comprendre pleinement les véritables enjeux, ce qui a provoqué par la même occasion une agitation politique sur le continent. Considérée par de nombreuses élites locales et internationales comme une panacée et synonyme de développement, la démocratie a rapidement été par une Afrique plongée dans une crise aiguë et multiforme. Suivant l'adage « aux grands maux, les grands remèdes », l'arrivée de la démocratie en Afrique annonçait l'effondrement des régimes dits « *marxistes-léninistes-scientifiques* »²⁴² perçus comme l'une des principales causes de l'inertie du continent. Cet événement marquant intégrant le tandem

²³⁹ L. C. AZAB à BOTO, « Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un pacte d'avenir commun africain », *Op. Cit.*, p. 4.

²⁴⁰ E-M. MBONDA, *Décolonisation de la pensée*, *Op. Cit.*, p. 285.

²⁴¹ MAYOYO BITUMBA, *L'ajustement politique africain, Pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, *Op. Cit.*, p. 15.

²⁴² S. SCRIVE, *La crise de la démocratie en Afrique, L'exemple du Togo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 11.

démocratie-développement dans le paysage politique nourrissait la ferme ambition de sortir l'Afrique du gouffre et de la spirale négative d'une crise perpétuelle. D'ailleurs, à ce sujet, c'est le même constat que pose Mayoyo Bitumba dans l'un de ces livres :

Partout en Afrique, les populations ont cru qu'après les dictatures, les démocraties régleraient tous leurs problèmes. Mais la réalité a démenti ces attentes. Prises entre deux feux, les jeunes « démocraties » n'apportent que désillusion sur désillusion. D'un côté l'éternelle agressivité occidentale, à travers la détérioration des termes de l'échange, le poids écrasant de la dette et le terrorisme social des ajustements structurels viennent s'ajouter des privatisations, génératrices de chômage, sur fond d'une élégante guerre froide entre la France et les États-Unis. [...] Dans les années 90 comme dans les années 60, les peuples congolais et africains n'ont fait preuve d'aucune créativité dans l'édification de la démocratie. Tout s'est passé comme si celle-ci était un bien de consommation produit par les Occidentaux et que les Africains n'avaient qu'à importer pour pouvoir en jouir à leur tour²⁴³.

Trente années plus tard, bien qu'ayant fait le choix de la gouvernance démocratique comme régime politique, l'Afrique peine à prendre son envol et reste engluée dans une atmosphère morose. Paradoxalement, on assiste à la montée en puissance de toute sorte de crises sur le continent. À en croire Mayoyo Bitumba : « *Comme la décolonisation, la démocratisation n'aura été qu'une fête de courte durée* »²⁴⁴. La démocratie censée apporter un climat de paix sur le continent semble plutôt avoir accéléré l'effondrement de plusieurs États africains. Ainsi, force est de constater qu'elle n'était pas adaptée aux réalités africaines. Et malgré ses multiples richesses, plusieurs États africains demeurent à la marge du podium dans le concert des nations. Pour reprendre les mots de Pascal Lissouba : « *Nous n'avons pas réfléchi à la démocratie comme nous n'avons pas, hier, réfléchi à l'indépendance. Nous nous sommes jetés à l'eau. Il est temps de marquer le pas et de réfléchir* »²⁴⁵.

Une lecture attentive des sociétés africaines contemporaine révèle l'inadéquation du modèle démocratique hérité de la colonisation. Souvent dans le déni et dans l'aveuglement, les politiques ont du mal à admettre que la démocratie en Afrique est une maladie qui ronge non seulement le tissu social, mais qui freine également le développement. En pointant du doigt les défaillances de ce système, l'auteur invite les politiques à prendre conscience du malaise, car les normes sociales de fonctionnement de notre société reposent sur des valeurs propres aux autres. De ce fait, cette prétention occidentale à vouloir faire de la démocratie occidentale un modèle universel sans la prise en compte des contingences socioculturelles a conduit l'Afrique dans une instabilité politique adossée aux crises à n'en point finir. En

²⁴³ MAYOYO BITUMBA, *L'ajustement politique africain, Pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, Op. Cit., pp. 19-25.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁴⁵ P. LISSOUBA cité par MAYOYO BITUMBA, *L'ajustement politique africain, Pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, Op. Cit., p. 23.

observant la pratique de la gouvernance démocratique, depuis l'avènement du multipartisme jusqu'à ce jour, l'Afrique semble être perdue et s'épuise dans la quête d'un modèle hors de portée.

L'évolution chaotique du continent laisse entrevoir un avenir des plus incertains pour le continent enfermé dans des schémas préétablis. Vantée au milieu des années 1990 comme un modèle de stabilité politique et de relative prospérité économique dans un continent en désarroi tenue en proie par les divers maux du quotidien, la démocratie semble avoir produit un effet contraire. On assiste aujourd'hui à des mouvements politiques incontrôlables notamment à chaque échéance électorale. Au regard des crises qu'elle génère, l'importation de la démocratie semble n'avoir été que la manifestation du complexe du colonisé qu'un réel désir de se développer. Ce complexe handicapant qui a conduit les Africains à un mimétisme outrancier au point de vouer à ce dernier un culte sans limites au regard de son caractère messianique. L'échec de ce système permet donc d'envisager sous les auspices d'Ernest-Marie des modèles de gouvernance démocratique plus adaptés à l'Afrique et qui mettent l'accent sur la dimension endogène.

Pour l'auteur, les systèmes politiques traditionnels s'inscrivent comme des alternatives sérieuses au modèle de gouvernance que l'Afrique a acquis pour ne pas dire hériter de la colonisation. Comme il affirme, le modèle démocratique ne s'inscrit pas comme la patentée de l'Occident, elle est présente aussi bien en Occident qu'en Orient ou encore en Afrique. En ce sens, pour faire montre du caractère ancestral de la pratique de la démocratie ou du moins du modèle de démocratie africaine qui se distingue de celle héritée de la colonisation, il jette son dévolu sur le cas du Botswana qui est aujourd'hui un modèle tant en termes de croissance économique que de pratique économique. En parlant du modèle de ce pays, il écrit : « *On se réfère par exemple au Kgotla tsana, une sorte d'agora, qui est le lieu de rassemblement des populations pour discuter des questions d'intérêt général proposées par le chef ou par son représentant* »²⁴⁶.

Ce modèle basé sur la participation populaire constituait l'unité de base du système politique africain traditionnel. Et à en croire l'auteur, ce modèle trouve une expression particulière au Botswana, mais il n'est pas unique à ce pays. En effet, à travers différentes régions d'Afrique, on retrouve des structures similaires, comme celle de la « palabre

²⁴⁶ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 298.

africaine » ou « l'arbre à palabre ». Ces assemblées villageoises, sous un arbre ou dans un espace commun, avaient pour but de rassembler la communauté et d'assurer que toutes les voix, notamment celles des anciens, des chefs et des citoyens ordinaires, soient entendues. Ce format garantissait que chaque décision importante, qu'elle concerne les affaires publiques, la justice ou les relations sociales, soit le résultat d'un consensus et d'une prise en compte des points de vue divers. Au contact des occidentaux, ces traditions ou ces cultures africaines comme le dit l'auteur : « ont été démantelées au profit de pratiques qui ne relèvent ni de cette démocratie ancienne ni des formes actuelles « modernes » de démocratie »²⁴⁷.

La tendance à associer l'idée de démocratie au concept de modernité se confirme être une construction de l'Occident. Il existe sur le continent des modèles endogènes solides pour repenser et refonder la gouvernance africaine. Dans l'optique d'envisager une sortie de crise, Ernest-Marie Mbonda rejoint des penseurs africanistes qui refusent cette attitude du mouton de Panurge. Il convient donc aux Africains de repenser de ce modèle de gouvernance ôté de toute singularité et de tout particularisme sur le continent africain qu'il a appelé la « démocratie des autres »²⁴⁸. Ce modèle qui suscite en nous cette imitation servile de la démocratie telle qu'elle est pratiquée par les Occidentaux. Ce modèle qui apparaît comme une source conflictuelle au regard des vellétés qu'elle suscite. Ce socle curatif que nous propose l'auteur repose sur la construction d'un modèle politique propre à l'Africain. Un modèle en rapport avec ses réalités, son mode de fonctionnement sociopolitique ancestrale. La « bonne gouvernance » telle qu'elle a été pensée par la raison dominante s'avère être une impasse pour l'Afrique, car la passion prime la plupart du temps sur la raison.

2.2 L'État de droit : entre relativisme et particularisme

Les années 1950-1960, avec la ferveur des mouvements de décolonisation, annoncent en Afrique l'édification des États sous la houlette des colonisateurs. Depuis leur édification, les États africains peinent à s'affirmer sur la scène internationale. Après plus d'un demi-siècle d'indépendance, les États africains semblent être pour la plupart loin de leur point d'achèvement. En proie à de nombreuses crises qui entravent leur stabilité et remettent en cause leur existence, les États postcoloniaux africains apparaissent sous la figure « d'États inachevés », « d'États fragiles » voire même « d'États mous » incapable de faire asseoir son autorité. En examinant la dualité État de droit/démocratie, on en vient à constater que ces

²⁴⁷ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 299.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 296.

Etats brillent plutôt comme des contres modèles notamment en période électorale. Dans un tel climat d'insécurité, on assiste à des scènes de violences, des tensions ethniques qui compromettent très fortement la stabilité des États d'Afrique. D'après Koffi Ahadzi :

Les conséquences dramatiques attachées à cette situation de précarité persistante sont là sous nos yeux : développement de l'insécurité des personnes et des biens sous l'effet, notamment du terrorisme, perte de contrôle sur des portions entières du territoire national au profil de groupes et/ou criminels, développement du « sous-développement, multiplication des conflits armés²⁴⁹.

À la suite de l'effondrement du mur de Berlin, les États africains ont adopté avec empressement des constitutions fortement inspirées par le modèle occidental afin d'instaurer d'une part la démocratie et d'autre part l'État de droit. La démocratisation entamée en Afrique au début des années 1990 a certes entraîné des élections multipartites et une plus grande « liberté d'expression » ; mais, peine néanmoins à garantir l'indépendance de la justice ainsi que la protection des droits fondamentaux tant souhaités. De ce fait, l'instauration d'un système juridique juste et équitable semble être heurtée aux barrières culturelles comme sa sœur la démocratie. Ces nombreuses pesanteurs culturelles expriment pour les théoriciens occidentaux de la modernisation et de rationalisation du droit l'absence d'une « culture du droit ». Comme le mentionne l'auteur : « *les sociétés placées au banc de la modernité juridique et politique prétendent que les normes actuelles de l'État de droit et des droits de l'homme, en dépit de leur prétendue universalité, ne sont que l'expression de la culture occidentale, de sa cosmovision et de sa conception particulière de l'homme et de la société* »²⁵⁰.

À l'instar de la démocratie, plusieurs pays africains ont hérité des anciennes métropoles des frontières artificielles et des systèmes de gouvernance inadaptés aux réalités locales. Ce qui explique toutes les difficultés qu'éprouve l'Afrique dans le processus de l'enracinement de l'État de droit. Comme l'affirme Gérard Conac : « *Si l'État de droit et la démocratie correspondent à des notions différentes, dans la pratique comme dans la théorie, elles sont complémentaires* »²⁵¹. L'État de droit en Afrique suit une trajectoire histoire linéaire, ayant pour point de départ la philosophie occidentale et sa conception du droit. Son caractère artificiel dû à ses origines coloniales constitue pour l'auteur l'un des marqueurs de

²⁴⁹ K. AHADZI, « Propos introductifs : la problématique de la construction de l'Etat en Afrique noire », *Op. Cit.*, in pp. 30-31.

²⁵⁰ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, *Op. Cit.*, pp. 267-268.

²⁵¹ G. CONAC cité par M. AHANDA TANA, « développement et Etat de droit en Afrique », in J-E. PONDI, *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, *Op. Cit.*, p. 213.

cette incapacité à s'inculturer dans le contexte africain. Force est de constater que cette réduction du multiple à l'un se présente comme une tyrannie et ces clivages idéologiques s'affirment à la rencontre des systèmes juridiques coutumiers et des traditions locales.

L'adoption de ces théories du droit élaborées par les Occidentaux apparaît comme une continuation du syndrome colonial. Et cet héritage continue de façonner et de compliquer le développement et la gouvernance des jeunes États d'Afrique. Ce qui conduit à des problèmes tels que la dépendance économique, à l'exacerbation des divisions sociales et ethniques. Dans le même temps, cela laisse émerger un débat dont la logique et la substance s'ancrent dans le cours de l'histoire, dans le vécu ou du moins la particularité culturelle de chaque peuple. À ce propos, l'auteur pense que : « *La distance entre le droit et l'éthos des peuples est encore plus vraie quand un peuple colonisé adopte le droit du pays colonisateur. Le droit dans ce cas apparaît alors comme un simple ornement des institutions politiques, sans aucune prise sur le vécu des sujets qu'il est censé régir* »²⁵². Ce modèle déconnecté du réel semble abstrait et artificiel. La particularité ancestrale de l'Afrique nécessite une singularité du droit.

Ce diagnostic assez consternant montre le visage d'une Afrique gangrenée par les théories occidentales et plongée dans une instabilité légendaire. Ce paradoxe sur lequel repose l'État de droit dans plusieurs pays africains semble avoir suffisamment fait montre de ses limites aussi bien en Afrique qu'en Europe. En crise et critiqué dans l'univers anglo-saxon il s'inscrit comme un « malaise de la modernité », car il « atomise » le sujet en le dépouillant de sa culture. Cette déconnexion du sujet par rapport à son contexte, l'isole et suscite en lui une incompréhension des dynamiques locales ainsi qu'une incapacité à interagir avec son environnement. Pour répondre à cette problématique brûlante, Ernest-Marie Mbonda pense qu'il faut transcender ce paradigme de l'un pour une pluralité des sources normatives afin d'avoir des modèles qui puisent leur origine dans la dynamique historique de leur société. En ce sens :

Parler de la pluralité des sources normatives de l'État de droit c'est envisager, fondamentalement, la décolonisation du droit et la construction d'un concept non monologique et non ethnocentrique de l'État de droit, l'enjeu étant de déconstruire les historiographies occidentalocentrées sur les droits de l'homme, de réexaminer l'universalisme juridique sombrer dans le relativisme, sans renoncer à l'universalité de l'État de droit en tant qu'idéal transculturel d'une vie bonne. [...] Mais comme on l'a bien observé, ce modèle est en crise, y compris dans les sociétés occidentales où il semblait fonctionner avec une certaine efficacité. Il est de plus en plus question de réconcilier le

²⁵² E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 270.

droit avec la réalité, de ré-enraciner le droit dans les cultures des peuples et de prendre au sérieux la pluralité des identités²⁵³.

Dans la mouvance de cette entreprise décoloniale, l'auteur s'appuie sur des modèles africains à l'instar de la Charte de *Kouroukan Fougá* encore appelée la *Charte de Mandén* qui a régi les rapports entre les peuples de l'empire du Mali. À cela, il ajoute, la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* qui met un accent particulier sur des notions comme la famille, la communauté et les peuples. En effet, sa particularité réside dans le fait qu'elle combine les dispositions des textes internationaux avec ses propres données culturelles, économiques et sociales. Comme l'énonce l'auteur : « *La charte illustre le fait que l'ouverture à une pluralité des sources normatives conduit à établir une plate-forme normative plus à même de fédérer les différentes visions du monde dans un jus commune qu'appelle nécessairement l'interconnexion de plus en plus grande des peuples avec la mondialisation* »²⁵⁴.

Ainsi, à l'aune de l'instabilité politique qui freine le développement de l'Afrique, la décolonisation du droit s'inscrit comme l'une des urgences africaines. Dans ce sens, il convient de remettre en question les fondements eurocentristes de la théorie juridique dominante afin d'accéder à des théories qui soient plus inclusives et plus justes. Un État de droit fondé sur les normes endogènes, c'est-à-dire sur des spécificités culturelles locales et aussi sur les traditions ancestrales. Les États africains se doivent donc de s'émanciper de la domination coloniale en déterminant leur propre destin ainsi que leur souveraineté. Cette volonté d'endogénéisation de l'instrument juridique passe donc par l'élimination des théories juridiques qui ne reflètent ni les réalités ni les expériences du continent. L'auteur s'inscrit donc dans *une perspective pluraliste qui permet de relativiser chaque modèle sans sombrer dans le relativisme, de remettre en cause un certain universalisme sans s'opposer à l'universalité*²⁵⁵.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 268-271.

²⁵⁴ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 277.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 283.

CONCLUSION PARTIELLE

Tout au long de cette partie, nous nous sommes attelés à penser l'émancipation de l'Afrique sous les auspices d'Ernest-Marie Mbonda. Il nous convient de retenir que les Africains entretiennent un rapport pathologique avec l'ancien colon. L'Afrique est victime d'une part du regard de l'Occident, cet Occident qui a élevé au rang de vérité scientifique son "jugement conditionné" ; et d'autre part, des thèses africanistes européocentristes élaborées par « les monstres enfantés par l'impérialisme ». Au sortir de la colonisation, elle a hérité des anciens maîtres des modèles totalement déconnectés aux réalités du continent qui constituent une impasse qu'elles ne cessent malheureusement pas de reproduire. Et, cela semble être à l'origine des nombreuses crises qui sévissent sur le continent. Car, après plus d'un demi-siècle d'indépendances, l'Afrique demeure sous la tutelle occidentale parce qu'elle semble être persuadée du caractère messianique des Occidentaux.

Il en ressort qu'il est plus que jamais urgent de décoloniser les savoirs, d'envisager notre humanité à partir de nous-mêmes. Guérir de la conscience douloureuse passe donc par la reconquête et l'affirmation de soi. Il revient aux Africains de lever le voile sur des pans de nuit ; de déconstruire la raison dominante qui prend la particularité comme caractère universel ; s'affranchir de la pensée de type réactionnaire ; de sortir de la dialectique de l'appropriation et de l'aliénation dans l'optique de se défaire de *l'Odeur du père*. Selon l'auteur, il faut penser le développement de façon diatopique, selon la dialectique de nos besoins. En d'autres mots, il faut repenser le développement de l'Afrique à partir de l'Afrique. Cet impératif de décolonisation s'inscrit dans l'ordre des urgences, car la trajectoire de notre destin a longtemps été dessinée par les autres.

TROISIÈME PARTIE :
L'AFRIQUE FACE AUX DÉFIS DU MONDE CONTEMPORAIN : LA
CRISE DU DÉVELOPPEMENT A L'ÈRE DE LA POSTCOLONIE

INTRODUCTION PARTIELLE

Il est devenu monnaie courante d'affirmer que l'Afrique est sous-développée. L'on en vient de façon curieuse à constater qu'après plus d'un demi-siècle d'accession à la souveraineté, l'Afrique peine véritablement à s'affirmer comme une puissance et son état d'inertie inquiète plus d'un. En effet, depuis 1960, une abondante littérature s'est développée pour tenter non seulement d'expliquer ce retard, mais aussi pour penser des modèles capables de nous sortir de cette crise interminable. On assiste notamment à une floraison d'idéologies endogènes ou du moins afrocentriques sur la question. Et, d'après René Bidias, *la revue de cette littérature fait constater que la définition de ce concept varie d'un théoricien du développement à un autre*²⁵⁶. Dans ce sens, comme l'affirme Mohamed Lamine Doumbouya : « *l'Afrique d'aujourd'hui ressemble à un théâtre d'essais* »²⁵⁷. L'analyse des théories afrocentriques, particulièrement celles énoncées par Ernest-Marie Mbonda, nous permet d'entrevoir des aspects qu'elles semblent délaissier.

Dès lors, comment contribuer au développement de l'Afrique ? Cette question constitue dès à présent, le leitmotiv de cette partie. Il est vrai que les sociétés africaines sont secouées par une crise de fondements, mais concentrer exclusivement la question du développement sur ce seul aspect nous semble insuffisant. Il est donc pour nous question d'envisager le développement de l'Afrique au-delà du propos ou des thèses afrocentriques énoncées par Ernest-Marie Mbonda. Dans un souci de clarté analytique, cette partie sera subdivisée en trois étapes qui permettront d'ouvrir de nouveaux horizons aux peuples africains. De façon chronologique, nous aborderons les limites de l'approche afrocentriste. À la suite, nous envisagerons des pistes pouvant amener l'Afrique à atteindre sa félicité. Enfin, nous allons envisager la participation des États africains à l'ère de la mondialisation.

²⁵⁶ R. BIDIAS, « Soixante ans de mise en œuvre du développement de l'Afrique subsaharienne : Théories, idéologies et stratégies », in J. V. NTUA EBODE et G. ETOA OYONO (dirs.), *Les initiatives de développement en Afrique subsaharienne, Entre construction et déconstruction des modèles existants depuis 1960, Réminiscences du professeur émérite Laurent ZANG*, Paris, L'Harmattan, 2023, p. 23.

²⁵⁷ M. L. DOUMBOUYA, *Le développement de l'Afrique, A quand le bout du tunnel ?*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 15.

CHAPITRE VII : LE FANTASME AUTOUR DE L'ESSENCE AFRICAINE

La volonté de déconstruire les doctrines de pensée établies par l'Occident a conduit de nombreux théoriciens de l'afrocentrisme à éprouver le désir d'exhumer le passé de l'Afrique pour en faire le sujet central de l'élaboration de l'humanité et aussi du récit scientifique. Le refrain lancinant souvent évoqué par les afrocentriques s'adosse à : « *l'invocation d'un passé glorieux, d'un paradis perdu qui aurait été détruit par des interventions étrangères sous la forme notamment de l'esclavagisation et de la colonisation* »²⁵⁸. Cette remise en cause des cadres de la pensée occidentale a donné naissance non seulement à un enfermement idéologique, mais aussi à une mythification de l'identité et de la culture ancestrale africaine. Dans ce sens, combat contre l'idéologie européenne s'est substitué au refus de reconnaître la valeur de la culture occidentale en élaborant notamment des thèses qui visent à opérer une dialectique du « miracle grec » par le « miracle africain ». Ce qui nous emmène dans le présent chapitre à interroger la pertinence de ces thèses ou du moins de faire montre des limites de ce postulat.

1. La mythification de l'identité africaine : l'ontologie fixiste

Le débat sur l'afrocentrisme est l'un des sujets les plus passionnants dans le domaine de la recherche africaniste depuis plusieurs décennies. La littérature sur le sujet n'en atteste pas le contraire. En effet, cette question suscite des discussions intenses et controversées parmi les chercheurs africains, afrodescendants et européens remettant en cause les perspectives traditionnelles et eurocentrées de l'histoire et des cultures africaines. L'entreprise afrocentrique telle que déclinée par ces pères nourrit l'ambition de recentrer les contributions africaines et de valoriser les dynamiques internes du continent, provoquant ainsi un renouvellement des approches et des méthodologies en études africaines. Comme l'illustre Ernest-Marie Mbonda : « *l'idée d'une « renaissance africaine » renvoie d'emblée au refus de considérer l'Afrique comme un continent définitivement perdu malgré son histoire tumultueuse, et à la possibilité pour elle de « sortir de la grande nuit* »²⁵⁹.

²⁵⁸ W. J. MOSES, *Afrotopia, The roots of african american popular history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 33 cité par E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 48.

²⁵⁹ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 363.

Ce débat révèle les enjeux politiques, épistémologiques et surtout identitaires qui traversent les discours sur l’Afrique et aussi son rôle dans le monde contemporain. L’horizon existentiel de l’Afrique a longtemps été construit selon les exigences des anciennes puissances coloniales. En ce sens, l’histoire écrite et racontée en Afrique est façonnée par les Occidentaux. Ce qui a permis, on en vient à le constater à partir d’une grille d’analyse afrocentrique, d’orienter l’Afrique vers une position d’éternelle subordonnée afin de faire asseoir les théories structurées par Hegel et tous les autres européocentristes qui mettent en avant des contre-vérités notamment : sa pseudo infériorité, son pseudo caractère barbare et aussi sa pseudo mentalité primitive. Ce conditionnement de l’imaginaire a, d’après les théories afrocentristes, plongé le continent africain dans un brouillard, dans une confusion, dans une déchéance et aussi dans une régression catastrophique. À ce sujet, Jean-Philippe Omotunde notifie :

C’est que l’esprit libre africain a ses fondements idéologiques, son intériorité, sa culture. Son passé est l’âme même de son présent. Sa mémoire est la boussole de sa conscience. Ses facultés de raisonnement sont l’énergie motrice de ses actes. Ainsi, pour s’approprier l’esprit libre africain, la conscience inhumaine occidentale s’est attaquée à ses fondements à savoir, sa liberté, sa mémoire, son histoire, sa grandeur, son prestige, son humanité, sa culture, sa spiritualité et son originalité. En alternant force brutale et persuasion mentale, elle l’a déstructuré au gré de ses fantasmes et de ses intérêts²⁶⁰.

Cette trajectoire imposée par l’Occident a malheureusement été empruntée par la plupart des sociétés africaines. Dans le souci de rétablir la vérité, les recettes pour sortir l’Afrique de sa léthargie n’ont cessé de s’accumuler et tombent pour la plupart dans le double piège de la prétention à dire le vrai, c’est-à-dire à être l’unique détenteur de la vérité et surtout dans le piège de l’immobilisme de l’identité africaine. En d’autres mots, le discours afrocentrique adopte une posture messianique, révolutionnaire capable d’assurer la transformation mentale et de favoriser la libération des esprits. Dans l’introduction de l’ouvrage *l’Afrocentricité*, Ama Mazama atteste que : « *l’ultime liberté, celle dont toutes les autres dépendent en dernière instance, est la liberté de se nommer, de nommer soi-même sa réalité* »²⁶¹. Toujours dans cette mouvance, il renchérit en affirmant que la quête de la question Afrocentrique : « *est la libération des Africains de la Diaspora et du continent* »²⁶².

À partir de ces différents récits afrocentriques, on en vient à constater que pour la plupart de ces théoriciens, les Européens sont les seuls responsables de la débâcle de

²⁶⁰ J. P. OMOTUNDE, *Discours afrocentriste sur l’aliénation culture*, Op. Cit., p. 12.

²⁶¹ A. MAZAMA, « introduction », in M. K. ASANTE, *L’Afrocentricité*, trad. française par A. MAZANA, Paris, Menaibuc, 2003, p. 3.

²⁶² *Id.*

l'Afrique et des Africains. Car, les symptômes de cette désorientation se ressentent également au sein de la diaspora africaine. C'est donc à juste titre que Molefi Kete Asante atteste que la culpabilité de l'Occident ne peut rester inavouée. En déportant les Africains vers l'Amérique, ils ont privé l'Afrique de ses ressources humaines ; en prenant en otage le continent, ils l'ont privé de ses ressources matérielles. Cette équation apparaît donc pour lui comme une double peine. Il l'illustre dans la préface du livre *l'impératif afrocentrique* :

Bien qu'il soit indéniable que ces derniers sont coupables, plus que tout autre, d'avoir privé l'Afrique d'une grande partie de l'énergie de ses hommes, femmes et enfants, et de ses ressources matérielles, et ce faisant d'avoir créé une situation terrible, en termes de désorganisation, de perte de vision, de fausse orientation, d'inconscience, et d'instabilité politique dont l'Afrique doit se dépêtrer tant bien que mal²⁶³.

Dans la démarche afrocentrique, l'histoire se dégage comme l'un des moments importants. D'ailleurs, c'est sur elle que repose cette thérapie. La reconquête de soi apparaît donc comme une re-narration de l'histoire de l'Afrique et des africains. Cette doctrine rédemptrice à caractère prométhéen ou messianique implique comme le dit Ernest-Marie Mbonda : « la remise en cause de « l'objectivité » d'un sujet qui se donne le monopole de la parole face à un « sujet », en réalité un assujetti à l'ordre du pouvoir et du savoir de l'autre »²⁶⁴. Car, l'Occident dans son rapport avec l'Afrique s'est historiquement montré à travers sa volonté de dominer. Des moments historiques en attestent davantage : la traite des noirs, la colonisation, l'apartheid. La lecture de ces moments permet d'observer le déploiement de l'impérialisme et aussi la marginalisation des autres peuples qui sous le regard de l'Occident revêt une identité d'« indigènes ».

En voulant donner la parole aux peuples d'Afrique et d'en faire des acteurs de leur propre histoire la revendication afrocentrique insiste sur la réécriture du passé, à la lumière de l'histoire « réelle » de l'Afrique, du legs histoire et culturel légué par les ancêtres. Car, pour Jean Philippe Omotunde, les thèses racistes nuisent aujourd'hui comme hier à la constitution d'une vision culturelle et historique de l'Afrique, des Africains et aussi des peuples noirs. À ce sujet, en faisant montre du handicap auquel était en proie la jeunesse afrodescendante, il déclare : « *Prise dans le tourbillon de l'assimilation et de l'idéologie coloniale, la jeunesse afro-caribéenne, africaine et Afro-Américaine actuelle a acquiescé une vision réductrice et erronée du passé de ses ancêtres sur le sol de l'Afrique. Il s'en suit un comportement qu'elle*

²⁶³ M. K. ASANTE, « préface », in A. MAZAMA, *L'impératif Afrocentrique*, Paris, Menaibuc, 2003, p. 10.

²⁶⁴ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, Op. Cit., p. 53.

est la seule à avoir dans le monde et qui nuit à son épanouissement : l'insouciance et l'ignorance »²⁶⁵. À la lumière de ses prédécesseurs, il poursuit en ces termes :

Nous devons tous une fière chandelle au savant sénégalais Cheikh Anta Diop dans la restructuration du patrimoine historique et culturel négro-africain, notamment vis-à-vis de l'Antiquité. Peu de personnes ont saisi encore aujourd'hui la portée de son œuvre et le moindre hommage que l'on puisse lui faire est encore de mettre sur notre table de chevet ses ouvrages. Initiateur de l'école africaine d'égyptologie, il a montré la voie à bon nombre de chercheurs africains, afro-caribéens et afro-américains. Naturellement, ceux-ci ne sont pas conviés aux débats médiatiques relatifs à l'Égypte ou à l'histoire de l'humanité. Ils ont en effet mis le doigt (et quel doigt !) sur la falsification honteuse de l'histoire générale de l'humanité et le racisme scientifique, né de l'idéologie coloniale²⁶⁶.

En établissant ce lien entre l'Égypte et l'Afrique, les théoriciens de l'Afrocentrisme tentent d'une part de redorer l'image du continent et d'autre part d'apporter non seulement du réconfort aux Africains, mais aussi d'expliquer le retard de l'Afrique par l'esclavage et la colonisation. L'auteur d'*Une décolonisation de la pensée* le dit : « *C'est l'Égyptocentrisme qui nourrit la tradition « revendicatrice » et « contributionniste* »²⁶⁷. Les grandes réalisations de l'Égypte ancienne servent donc de support à cette entreprise dans le but non seulement d'établir la suprématie de l'Afrique et de sa civilisation, mais aussi de faire montre du caractère central qu'elle a joué dans l'histoire de l'humanité. Dans la même mouvance, il ajoute : « *L'intérêt d'Asante pour l'Égypte vient de ce que l'Égypte lui fournit, à lui comme à bien d'autres auteurs afro-américains, non seulement une réponse à la question historique de l'origine des civilisations africaines, mais surtout à la question normative du lieu paradigmatique vers lequel il faut se tourner pour déterminer le centre auquel renvoie l'idée d'afrocentrisme* »²⁶⁸.

Le retour vers l'Afrique plus particulièrement l'Égypte antique constitue donc la pierre angulaire de cette entreprise. Ce culte des traditions ancestrales à peine voilées se met au service d'une entreprise qui confesse son non-développement en s'appuyant essentiellement sur son histoire avec l'Occident. En ce sens, des discours énoncés par les thuriféraires de l'afrocentricité ainsi que chez les défenseurs de l'antériorité de la civilisation nègre montrent *le désir de se donner une importance historique exceptionnelle*²⁶⁹. La plupart des thèses afrocentriques s'inscrivent dans cette quête de réhabilitation de l'Afrique et de sa culture, ce qui enracine l'identité africaine dans un essentialisme. C'est-à-dire, la passion de

²⁶⁵ J-P. OMOTUNDE, *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Paris, Menaibuc, 2000, p. 6

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁶⁷ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée*, *Op. Cit.*, p. 55.

²⁶⁸ *Id.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 58.

l'authenticité de la culture africaine et de l'identité africaine n'ont fait que renforcer le caractère immobile d'une part et d'autre part cela a développé le culte systématique de la tradition africaine, d'un particularisme ayant des prétentions universelles.

Cette entreprise axée sur l'historiographie de l'Afrique nous ouvre les portes de l'objection ou des limites de ce postulat et nous conduit à questionner sa portée. La lecture des discours afrocentriques nous présente une Afrique des musées et des fouilles archéologiques. Une Afrique qui durant le XIV^e XV^e siècle était semble-t-il prospère. Toujours dans cette optique, elle nous présente une Afrique qui était, dotée de valeurs et de repères, une Afrique désorientée par l'Occident. Ce discours révélateur nous permet de situer l'état des débats entre les intellectuels. Car, on en vient à constater que ce discours n'essaie point de faire mention des propres responsabilités des fils et des filles du continent comme pour dire qu'ils sont étrangers à leurs malheurs, tout est de la faute des occidentaux. Ces théories réconfortantes qui s'adossent au passé mythique de l'Afrique ne cessent malheureusement pas de monter en puissance. André Julien Mbem l'illustre dans l'un de ses ouvrages :

Toutes ces fuites en avant ne changent rien à la réalité ! Encore moins la propension, chaque fois qu'il est question des avancées scientifiques, sociales et politiques faites en Occident, de citer en exemple des empires africains médiévaux ou d'expliquer le retard de l'Afrique sur le reste du monde par l'esclavage et la colonisation. Certes ces crimes ont pesé et pèsent encore sur les dysfonctionnements de l'Afrique actuelle. Mais il faut une fois pour toutes reconnaître que, il ne suffit pas d'avoir pratiqué d'avoir pratiqué l'esclavage et la colonisation pour qu'une civilisation se rende maîtresse de solides avancées dans les sciences, les techniques ou la modernisation de sa vie sociale et politique. Que de s'approprier ces acquis qui sont de l'espèce humaine tout entière, certaine continuent de brandir aux jeunes en quête de modèles ou de vision une Afrique des musées et des fouilles archéologiques en lieu et place de l'avenir de l'avenir²⁷⁰.

Ce passage fort évocateur nous permet de voir dans les thèses afrocentriques une logique égoïste qui paralyse le continent. Il est révélateur de cette prétention afrocentrique à dire le vrai. Les thèses afrocentriques constituent une mise en avant des valeurs de la civilisation africaine qui s'engouffre très souvent elle aussi dans une logique de race, une logique égoïste, dans un discours péremptoire. Dans cette mesure, elle apparaît comme une invite au repli de la culture africaine elle-même, une science essentiellement déductive. Une culture imbue d'elle-même qui s'enferme dans une dictature génético culturelle obscurantiste où l'on observe facilement une prédominance de clichés, de raccourcis, de certitudes à peine vérifiées qui servent de référence culturelle. Comme on en vient à le constater, cette volonté d'inscrire l'histoire afro dans le récit scientifique et dans l'évolution de l'humanité montre

²⁷⁰ A. J. MBEM, *Et si l'Afrique était malade de ces intellectuels ? Contre-vérités sur le discours de Dakar*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 13.

non pas un désir de lire l'histoire à partir de l'Afrique, mais plutôt d'un désir de substituer un discours hégémonique par un autre. Et, dans ce dispositif, l'Égypte grâce à la civilisation pharaonique occupe une place centrale.

Ce voyage perpétuel dans les tragédies de l'histoire commune de l'Afrique et de l'Occident nous conduit dans le mythe des commencements, une illusion optique qui brouille les projections sur le continent. Ce cheminement observé dans la plupart des thèses afrocentriques s'inscrit non pas comme des confrontations solides avec l'histoire, mais plutôt comme une évaluation de l'Afrique sur un pan historique. Comme s'il suffisait d'identifier un ciment de valeurs africaines ou une kyrielle de vérités historiques pour favoriser non seulement la croissance économique, mais aussi l'émancipation du continent. Ces thèses exercent une forte emprise dans les imaginaires collectifs, car, elles imposent une lecture subliminale des œuvres culturelles d'Afrique. En caricaturant l'Afrique, elles s'adosent à une posture nombriliste, raciste et réactionnaire principalement à visée thérapeutique et sombrent dans une idéologie fondamentaliste ethnocentrique.

Cette passivité intellectuelle dont font montre plusieurs auteurs afrocentriques à l'instar de notre auteur ne permet à aucun moment de saisir les principaux facteurs endogènes qui constituent des obstacles au développement de l'Afrique. Ce constat appelle l'attention sur la nécessité de comprendre qu'en s'appropriant l'histoire de l'Afrique, on ne parvient à aucun moment de faire un diagnostic réel de nombreuses crises qu'elle traverse. Ce qui explique aujourd'hui le fait que, les Africains passent la plupart de leur temps non pas à essayer d'élaborer des théories scientifiques rigoureuses capables de les permettre de prendre leur envol, mais, bien au contraire, ils s'inscrivent plutôt de manière perpétuelle dans la reconquête de ce passé antique. Ce qui favorise ces réactions épidermiques, des âpres polémiques chaque fois qu'un penseur ou un homme politique occidental fait référence à ce volet historique en mettant l'accent sur les victoires occidentales.

Pour Clarence Earl Walker, l'afrocentrisme incarne la prétention de renouveler l'historiographie du continent. Cette entreprise échoue à constituer une approche historique constructive. Il ne répond à aucun critère scientifique et doit être considéré comme une "vision sélective de l'histoire". L'afrocentrisme revêt une posture qu'il juge absurde dans la mesure où elle déforme l'image de l'Afrique en considérant de manière homogène les diverses expériences des Africains dans le temps et dans l'espace. Les prétentions afrocentriques pour être crédible, l'histoire doivent d'après lui reposer sur des faits. Dans cette

optique, les défauts de cette idéologie émanent de la combinaison de deux facteurs principaux : les présupposés racistes et aussi un objectif “thérapeutique”. Ce qui aboutit à des discours historiographiques incorrects, réactionnaires, mais aussi teintés de ressentiment. Olivier Jean Calvin Atemsing atteste : « *L’afrocentrisme qui “opère comme un antidote ambiant de la société américaine”, perpétue dans son propre discours le racisme qu’il condamne par ailleurs. Selon une formule rappelant les mots de Marcien Towa, qui définissait la négritude comme “la manière noire d’être blanc”, l’afrocentrisme est pour Walker “ de l’eurocentrisme repeint en noir” »*²⁷¹.

Dans cette mouvance, selon Clarence Earl Walker les conséquences de l’entreprise afrocentrique sont un communautarisme sectaire qui s’avère être incapable de fournir une solution véritable à la crise afro. À ce sujet, il déclare : « *L’afrocentrisme met une insistance sur l’Égypte qui, pour parler sans ménagement, est proprement une absurdité. De plus, l’afrocentrisme caricature l’Afrique en considérant comme homogènes les diverses expériences des Africains dans le temps et dans l’espace* »²⁷². En d’autres mots, l’histoire réécrite par les afrocentristes met uniquement en avant un récit victimaire où l’Occident leur a volé leur patrimoine, leur identité, leur histoire et leur culture. En leur nourrissant de mensonges, l’Occident leur a, dénué de leur africanité. Comme il le dit lui-même, il s’agit pour les afrocentristes de construire une histoire a posteriori qui permettra de guérir les afrodescendants. Cette guérison ne peut se détacher des thèses qui consacrent l’Égypte antique, c’est-à-dire noire, comme le berceau de la raison. En ce sens, pour les afrocentristes : « *la noirceur de la peau apparaît ainsi pour l’afrocentriste comme le seul arbitre de la cognition* »²⁷³.

En mettant en parallèle les mythes antiques avec les interrogations existentielles de notre époque pour éclairer les sociétés contemporaines, il apparaît clairement que les thèses afrocentriques trouvent refuge dans ce que notre auteur appelle un « fantasme sur la noirceur de la peau ». Les théoriciens de l’afrocentrisme adoptent une posture défensive, se retranchant dans le culte du patrimoine hérité des ancêtres. Pour Walker, les philosophies différentialistes qui ne transcendent pas les postulats communautaires représentent en réalité un rejet de la différence. L’afrocentrisme se nourrit d’une fascination excessive pour la couleur de la peau.

²⁷¹ O. J. C. ATEMSING, « Analytique trinômique de l’afrocentricité avec et contre Clarence Walker » in revues.acaref.net, consulté le 20 juin 2024 à 16h48.

²⁷² C. E. WALKER, *L’impossible retour, A propos de l’afrocentrisme*, Trad. de l’anglais américain par R. MEUNIER, Paris, Karthala, 2004, p. 37.

²⁷³ *Ibid.*, p. 18.

Les penseurs afrocentriques, plutôt que de s'engager dans un dialogue ouvert et inclusif, préfèrent se replier sur une vision idéalisée et exclusive de leur héritage ancestral. Ainsi, selon Walker, ces philosophies qui insistent sur les différences communautaires tombent dans le piège de la négation de la diversité et de l'universalité des expériences humaines. Ce qui contribue très fortement à un isolement culturel et intellectuel.

Cette vision anhistorique et idéalisée de l'Afrique empêche les afrodescendants de se concentrer sur les réalités qui sont les leurs. Walker qualifie cela de "mythes thérapeutiques", car, ils attribuent une importance exagérée à l'Égypte antique au lieu de fournir une compréhension exacte de l'histoire. Elle repose sur une vision essentialiste et stéréotypée du continent africain. En valorisant l'histoire de l'Égypte antique, elle occulte aux noirs la nécessité de s'assumer pleinement et d'analyser ses faiblesses ou encore ses manquements historiques. Cette confrontation avec l'histoire au lieu d'être un moment de remise en question devient donc un moment idyllique pour les jeunes afrodescendants en quête de repères. Fort évocateur à cet égard, l'on arrive à lire dans l'un de ses ouvrages :

Ce petit livre constitue une prise de position dans le débat sur l'afrocentrisme. Il présente une critique du discours de l'afrocentrisme qui se focalise sur l'Égypte (appelée Kemet), considérée comme une civilisation noire et comme l'origine de la civilisation occidentale. En engageant cette discussion, j'ai clairement à l'esprit le fait que l'afrocentrisme constitue une forme populaire du nationalisme culturel contemporain des Noirs américains. Ce texte vise à soulever des questions sur l'afrocentrisme comme conscience historique. Bien que ses défenseurs puissent affirmer que l'afrocentrisme relève du fait historique, les méthodes par lesquelles ils aboutissent à leurs conclusions ne sont pas rigoureuses sur le plan de l'histoire. Les chercheurs qui se baptisent afrocentristes n'ont pas fait l'histoire, au sens le plus strict du terme. Ce qu'ils ont produit est une mythologie thérapeutique visant à redonner une grande fierté d'eux-mêmes aux Américains noirs, en inventant un passé qui n'a jamais existé. En concoctant pour eux-mêmes et leurs adeptes un mélange de notions historiques et d'inventions, les afrocentristes utilisent une argumentation de style historique pour valider leur analyse de la crise culturelle que traversent actuellement les Noirs américains²⁷⁴.

Aujourd'hui, comme le soulignent nombre d'Africains qui portent un regard différent sur l'histoire du continent en faisant le parallèle entre les théories afrocentriques qui mettent en lumière que l'Afrique était la tête de file de l'humanité que les « premiers sont les derniers ». Il ne suffit donc pas d'entreprendre des initiatives de recherche déconnectées de l'Occident afin de déterminer notre passé, mais il devient de plus en plus urgent pour nous de questionner véritablement le cours de cette histoire. Les discours de complaisance en vogue sur le continent montrent que malgré leur niveau de popularité, ils ne sont pas féconds. En clair, évaluer l'Afrique sur le pan histoire ne se résume pas à lister ses prouesses d'antan. La

²⁷⁴ C. E. WALKER, *L'impossible retour, A propos de l'afrocentrisme*, Op. Cit., pp. 5-6.

connaissance du passé à elle seule n'est pas en mesure de favoriser l'amélioration des conditions actuelles. Force est donc de constater que malgré ces efforts de recherche effectués par les nombreux fils du continent, le bilan des années d'après indépendances ne souffre d'aucun doute : bon nombre d'Africains sont tenus en proie par la pauvreté et les diagnostics chiffrés sont presque apocalyptiques.

Cette grille de lecture offerte également par la plupart de nos chercheurs emprisonne les consciences dans un passé lointain qui aujourd'hui s'apparente à un mythe au regard de tout ce qu'il doit être fait dans nos sociétés. Cette entreprise de réhabilitation de l'Afrique adossée à au passé est le théâtre des répliques qui oscillent entre esprit critique et esprit de critique. Elle n'améliore pas la perception des Africains face à ce qui doit être considéré comme des manquements ayant permis aux Occidentaux de nous vaincre encore moins le chemin à suivre pour sortir l'Afrique de ce gouffre. Le déni devient donc notre *modus operandi*, car quasiment aucun éclairage n'est fait dans ce sens. Le succès retentissant de plusieurs pays autrefois colonisés à l'instar du Singapour, du Brésil, de l'Inde pour ne citer que ceux-ci nous montre la nécessité de revoir notre approche historique et scientifique. Car, il n'existe pas de développement qui n'est pas adossé à une idéologie lucide tournée vers elle.

2. L'obsession de la différence et de l'originalité : l'essentialisme culturel

La crise du sens à l'ère de la postcolonie a plongé les élites africaines et afrodescendantes dans une profonde angoisse, suscitant chez beaucoup d'entre elles le besoin de puiser dans les sociétés africaines pour redécouvrir et réaffirmer un esprit noir prétendument qualifié d'authentique. Cette crise est d'après les multiples études afrocentriques le résultat de la déstructuration des repères identitaires et culturels causée par des siècles de colonisation, d'asservissement et de marginalisation. En d'autres mots, cette période dramatique de l'histoire du continent a permis aux Occidentaux de brouiller les points de repère historique, culturel, spirituel et idéologique des peuples noirs. En réponse à cette perte de sens, les auteurs de l'afrocentrisme préconisent un retour aux sources c'est-à-dire un retour à l'africanité. Ce retour aux sources est perçu comme un moyen de restaurer l'identité et la dignité des peuples africains et de leurs descendants. La lecture des thèses élaborées par les théoriciens de ce courant révèle que cette démarche se déroule en deux temps, constituant à la fois un voyage intellectuel et culturel.

Dans un premier temps, les afrocentriques cherchent à puiser dans l'originalité des cultures ancestrales, en redécouvrant les valeurs, les philosophies et les modes de vie traditionnels africains. Ce processus de redécouverte s'inscrit dans l'ordre de la nécessité d'autant plus que les discours contemporains continuent d'intégrer les logiques coloniales. Il vise à retrouver une identité et une dignité souvent niées et dévalorisées par la colonisation. Ce qui implique une réévaluation des systèmes de croyances, des pratiques rituelles et des structures sociales qualifiées d'indigènes qui ont été dévalorisés ou effacés par l'imposition des normes et valeurs occidentales qui se caractérisent par leur prétention universelle. La perspective afrocentrique constate que le récit dominant a orchestré une marginalisation systématique qui non seulement a appauvri le continent en termes de diversité culturelle, mais a également occulté la contribution des savoirs ancestraux dans l'histoire de l'humanité.

Dans un second temps, cette quête d'authenticité culturelle qu'élaborent les théoriciens de l'afrocentrisme s'inscrit dans une optique de revalorisation des cultures africaines ancestrales en les présentant comme authentiques et distinctes des influences occidentales, tout en soulignant leur capacité à influencer les autres continents. En mettant en lumière la richesse des sociétés traditionnelles africaines et surtout leur impact potentiel, ils cherchent à démontrer leur pertinence universelle et aussi ce qui doit être leur apport à l'humanité. À ce sujet, Molefi Kete Asante notifie : « *L'on n'a pas besoin de dons particuliers pour identifier les symboles qui, dans leur perfection, transformeront le monde africain tout entier, et qui, inévitablement, exerceront une influence sur la pensée européenne et asiatique* »²⁷⁵. En ce sens, cette perspective souligne que les traditions africaines possèdent une profondeur et une valeur intrinsèque qui peuvent non seulement redéfinir l'identité africaine, mais aussi qui doivent en se positionnant comme la pièce essentielle des civilisations enrichir les sociétés du monde.

Cette entreprise de revalorisation et d'affirmation de l'identité culturelle africaine, développée principalement sous l'influence de Molefi Kete Asante et d'Ama Mazama, se présente également comme un acte de déconnexion de la spiritualité coloniale, en particulier du christianisme et de l'islam. Pour Ama Mazama, ces religions ont profondément servi de vecteurs de dépersonnalisation des noirs tant sur le continent africain qu'ailleurs dans le monde. Il soutient fermement que l'imposition de ces croyances étrangères a compromis la spiritualité africaine authentique. D'ailleurs à ce propos, il affirme sans détour : « *Le plus*

²⁷⁵ M. K. ASANTE, *L'Afrocentricité, Op. Cit.*, p. 9.

grand crime du christianisme en Afrique est, à n'en pas douter, la désacralisation de l'espace spirituel africain, c'est-à-dire en fin de compte, de l'expérience africaine dans ce qu'elle a de plus essentiel »²⁷⁶. Il insiste sur le fait que la désacralisation de l'espace spirituel africain par les religions importées a entraîné une profonde crise identitaire dans les sociétés noires.

La rupture avec les traditions spirituelles ancestrales a dévalorisé les pratiques et les traditions locales, créant un vide spirituel et culturel qui perdure au sein des communautés africaines et afrodescendantes. Ama Mazama soutient que cette déconnexion a eu des conséquences profondes, affectant la perception de soi et de l'identité culturelle des noirs. Pour remédier à cela, il préconise une revalorisation culturelle visant à réintégrer les éléments spirituels et culturels qu'il juge essentiels dans la vie des Africains et des afrodescendants. Il argue que, en se réappropriant leur spiritualité, les Africains seront à même de redécouvrir une identité riche et complexe longtemps étouffée par la domination coloniale. Cette réappropriation est perçue comme une étape cruciale dans le processus de reconstruction d'une conscience collective et d'une dignité culturelle. En renouant avec leurs traditions ancestrales, les Africains ainsi que les afrodescendants peuvent développer une résistance aux influences exogènes et réaffirmer la valeur intrinsèque de leurs propres pratiques culturelles et spirituelles.

Selon les théoriciens de l'afrocentrisme, cette démarche ne se limite pas simplement à une quête nostalgique, mais se présente comme une stratégie fondamentale pour ne pas dire essentielle pour renforcer la cohésion sociale et l'autonomie culturelle des peuples africains et afrodescendants. En revisitant et en réaffirmant les valeurs, les philosophies et les traditions ancestrales, ils cherchent à reconstruire une identité collective qui a été fragmentée lors de l'occupation coloniale. Cette démarche vise à restaurer un sentiment de fierté et de dignité permettant aux Africains et aux afrodescendants de se reconnecter à leurs racines de manière positive et affirmée. L'objectif de cette réappropriation culturelle est également de repositionner les cultures africaines comme des références « légitimes » dans l'évaluation des civilisations. Cette stratégie de redécouverte et de réaffirmation culturelle élaborée par les africanistes revendique la place « légitime » des noirs dans l'histoire et tente de créer une base solide pour une identité collective forte.

²⁷⁶ A. MAZAMA, *L'impératif Afrocentrique*, Op. cit., p. 33.

On arrive à saisir également dans cette entreprise afrocentrique menée par les élites africaines pour ne pas dire afrocentriques frustrées et déçues par le discours colonial qui les chosifie, une volonté de briser les stéréotypes qui stipulent que les cultures africaines sont inférieures aux cultures occidentales. En d'autres mots, l'objectif est de réhabiliter et promouvoir une vision du monde proprement africaine, capable de rivaliser avec les systèmes de pensée étrangers à l'instar de la rationalité occidentale et de renforcer la fierté et la cohésion des peuples africains et afrodescendants. Cette prise de conscience se manifeste particulièrement dans ce double mouvement qui apparaît comme un moyen de réponse efficace à cette crise contemporaine de sens et de repères, en réaffirmant l'importance et la richesse des traditions culturelles africaines pour le développement et l'émancipation du continent et des Africains dans une vue globale.

En établissant une inférence de causalité entre la dégradation axiologique de l'Afrique et l'occupation coloniale, les afrocentriques mettent sans réserve en lumière la destruction des structures sociales et politiques traditionnelles. L'impact négatif de la colonisation sur les valeurs et les systèmes moraux des sociétés africaines s'observe dans les sociétés contemporaines dans le désistement des langues traditionnelles. Pour Ama Mazama, les colonisateurs ont marginalisé les langues et savoirs africains ; ils ont également affaibli les religions africaines authentiques à la suite de la propagation du christianisme et de l'islam. Cette oppression qui a conduit à l'érosion des valeurs et des traditions africaines authentiques, c'est-à-dire à cette perte d'identité et de culture pour de nombreux peuples africains et aussi afrodescendants. Ainsi, la colonisation n'a pas seulement exploité économiquement le continent, mais a aussi et surtout sapé les fondements mêmes de la civilisation africaine, provoquant une aliénation culturelle profonde et aussi une supériorité de l'homme blanc.

L'état psychologique de l'Africain sans Afrocentricité est devenu un sujet de grande préoccupation. Au lieu de regarder vers l'extérieur à partir de son propre centre, l'individu non – afrocentrique se comporte de façon négativement prévisible. Les images, symboles, styles et façon d'être de cet individu sont contradictoires et de ce fait même, s'opposent à une croissance et à un développement individuels et collectifs. Étant incapable d'invoquer la puissance des ancêtres, parce qu'il ne les connaît pas ; ne disposant pas d'une idéologie de prophètes, cet individu est comme un fourmi essayant de bouger un gros détrit pour découvrir, en fin de compte, que celui-ci ne bougera pas²⁷⁷.

Bien qu'elle prétende promouvoir la justice globale et œuvrer particulièrement pour la libération de l'Afrique sur les plans psychologique, économique, social et culturel, cette doctrine à visée rédemptrice tombe non seulement dans le piège ethnologique, mais aussi dans

²⁷⁷ M. K. ASANTE, *L'Afrocentricité*, Op. Cit., p. 9.

une glorification excessive des traditions africaines. Une analyse critique de ce courant permet de révéler une volonté à peine voilée de remplacer la domination occidentale par une domination africaine, en érigeant les traditions africaines comme l'étalon de référence pour l'évolution du monde. À ce propos, Molefi Kete Asante affirme : « *L'afrocentricité est la croyance en la position centre des Africains dans l'histoire post-moderne. C'est notre histoire, dit-il, notre mythologie, notre motif créatif, et notre éthos, le reflet de notre volonté collective. Nous nous appuyons sur notre histoire pour développer l'œuvre de nos ancêtres, ces derniers avaient déjà indiqué notre fonction humanisante* »²⁷⁸.

Le courant afrocentrique s'inscrit dans un processus qui risque de reproduire un schéma de domination en plaçant les valeurs africaines au-dessus de toutes les autres, son approche compromet très fortement la crédibilité de son discours, qui se veut axer sur le rétablissement de la justice et de l'équité à l'échelle mondiale. En effet, en valorisant les traditions africaines comme références ultimes, elle crée une nouvelle forme d'hégémonie culturelle d'autant plus que nos traditions reposent sur leurs certitudes. Des certitudes qui trouvent leur point d'ancrage dans le vécu des ancêtres. À ce sujet, Joseph Nkoulou en décryptant nos sociétés traditionnelles affirme : « *Les coutumes prédominent sur l'intelligence et sur la perception des faits des individus* ». ²⁷⁹ En d'autres mots, nos sociétés traditionnelles ou ancestrales présentent de manière générale un visage qui vise à endormir les consciences notamment en s'inscrivant dans une mythification, une lecture subliminale, une mystification qui conjuguées ensemble consacrent un dogmatisme culturel qui limite la capacité d'adaptation et d'évolution des sociétés africaines.

Les sociétés africaines traditionnelles se présentent donc comme des sociétés où la conscience collective prime sur la conscience individuelle. Dans ces sociétés, les valeurs, les croyances et les comportements sont largement déterminés par les normes et les attentes de la communauté. Les individus sont souvent encouragés, voire obligés, à adhérer aux pratiques et aux coutumes établies, ce qui entraîne la plupart du temps une forme de mimétisme. Joseph Nkoulou dit à ce sujet : « *Les traditions africaines, de part et d'autre du continent, accentuent la propension des individus à fondre dans le clan. Ils ont ainsi des difficultés à s'affranchir du mode convivial et familial auquel adhère leur imaginaire* »²⁸⁰. Ce mimétisme se manifeste par

²⁷⁸ M. K. ASANTE, *L'Afrocentricité, Op. Cit.*, p. 18.

²⁷⁹ J. NKOULOU, *Le carnet du jeune évolutionnaire, Sur l'impératif d'un développement endogène en Afrique Noire*, Yaoundé, Les éditions Franc jeu, 2007, p.48

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 50.

une reproduction des comportements, des rites et des traditions qui ont été transmis de génération en génération. L'individu est ainsi vu principalement comme une partie intégrante du tout, plutôt que comme une entité autonome.

La prééminence de la conscience collective dans les sociétés africaines traditionnelles tend à restreindre l'expression individuelle ainsi que la capacité d'innover ou de s'écarter des normes établies. En d'autres termes, elle constitue un frein à la pensée critique. Cette subordination de l'individu à la communauté engendre plusieurs effets, notamment le risque de l'immobilisme ou du statisme qui entrave la capacité des sociétés à évoluer et à s'adapter aux changements de contexte. Lorsque les individus sont fortement encouragés à se conformer aux attentes collectives, il devient pour eux difficile, voire impossible, de remettre en question les traditions ou d'introduire de nouvelles idées. Cette dynamique crée un environnement hostile à l'innovation, mais qui dans le même temps rend propice la reproduction fidèle des pratiques ancestrales au détriment de l'évolution et de l'adaptation. Ce qui rend les sociétés rigides et incapables de répondre aux défis contemporains.

De plus, cette orientation collective favorise une interprétation simpliste des événements reliant facilement les occurrences quotidiennes à des perceptions irrationnelles de causalité. Cette imprégnation se manifeste par une vision du monde où les contingences heureuses et surtout malheureuses sont souvent attribuées à des puissances mystiques, surnaturelles. La croyance en des puissances surnaturelles joue un rôle central dans l'interprétation des phénomènes liés à la quotidienneté. Cette perspective dicte une logique causale spirituelle ou surnaturelle à l'assertion des événements. À ce sujet, Lucien Ayissi évoque : « *Si la mentalité primitive est superstitieuse, c'est parce qu'elle souffre d'une sévère crise de connaissance de la constitution du réel* »²⁸¹. Cette prééminence de la superstition et de la causalité mystique limite la capacité des individus à adopter des approches plus rationnelles pour résoudre leurs problèmes. D'après Lucien Ayissi : « *La liaison que le primitif construit préalablement entre un malheur et une puissance mystique exprime sa volonté de dissiper l'ignorance de l'étiologie de la survenue de ce malheur* »²⁸². Il poursuit en affirmant :

Aujourd'hui, c'est-à-dire au XXI^e siècle, beaucoup d'Africains ont encore l'habitude de s'imaginer que les pathologies dont ils souffrent sont le fait des techniciens du mauvais sort, même quand elles ont été contractées au grand mépris des règles élémentaires

²⁸¹ L. AYISSI, *Crise et superstition*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 29.

²⁸² *Id.*

d'hygiènes. Ce sont de telles manières habituelles de croire qui les prédisposent à représenter certaines maladies comme la Covid-19, le VIH/SIDA, le paludisme, l'épilepsie, l'autisme, la schizophrénie, l'hépatite, etc., comme la conséquence de la volonté maléfique des sorciers du village ou du quartier. Le fait que l'aspiration de soi au bien-être et au bonheur ne parvienne pas à se traduire dans les faits est souvent interprété comme la conséquence de l'action des esprits envieux et jaloux, à l'œuvre dans l'entreprise de blocage des ambitions personnelles de soi²⁸³.

Même s'il existe une logique de causalité entre la colonisation et la crise de repères sur le continent, l'accréditation philosophique du culte de la différence est complexe. Cette complexité réside principalement dans le fait que l'entreprise afrocentrique mobilise des arguments essentialistes, ce qui pose plusieurs défis épistémologiques et méthodologiques. L'essentialisme²⁸⁴ se réfère à l'idée que des caractéristiques intrinsèques et surtout inamovibles définissent l'essence d'une chose ou d'un groupe. Comme nous venons de le démontrer, dans le contexte afrocentrique, cela implique de définir une essence africaine unique, intemporelle et immuable. Cette approche afrocentrique est problématique à plusieurs niveaux notamment dans la mesure où elle simplifie excessivement la diversité des cultures africaines en les réduisant à un ensemble homogène de caractéristiques fixes. Pour le dire autrement, le discours de consolation et de promesse élaboré par les théoriciens de l'afrocentrisme aborde l'Afrique comme un bloc uniforme.

L'Afrique est un continent d'une richesse extraordinaire en termes de diversité culturelle, linguistique et historique qui se compénètrent. Cette diversité est une caractéristique fondamentale qui définit le continent. Cependant, en tentant de peindre l'identité de l'homme noir comme immobile, certains théoriciens africanistes abordent l'Afrique dans sa globalité plutôt que dans ses particularités. Ces théories afrocentriques élaborées par ces derniers sous l'éclairage de l'harmonie et de l'unité culturelle africaine négligent cette pluralité intrinsèque et réduisent à une vision monolithique l'identité africaine. Une telle approche simplifie excessivement la réalité complexe du continent, en effaçant les particularités des différentes cultures, langues et histoires qui la composent. En réduisant l'Afrique à une seule identité homogène, ces théories afrocentriques occultent la diversité interne du continent et risquent de reproduire les mêmes erreurs que celles qu'elles cherchent à dénoncer.

L'effet pervers de ce courant se manifeste dans sa logique de subsumer toutes les identités africaines sous une seule et unique bannière, ce qui réduit la complexité et la

²⁸³ *Ibid.*, p. 249.

²⁸⁴ L'essentialisme est d'après A. LALANDE ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, la nature d'un être. Il s'oppose à l'existentialisme, in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2016, pp. 319-320.

diversité du continent. Cette approche simpliste empêche une véritable compréhension et appréciation de ses multiples facettes culturelles, linguistiques et historiques. En subsumant cette richesse sous une vision monolithique, l'afrocentrisme ne rend pas justice à la diversité interne de l'Afrique ni à la diversité des expériences et des identités africaines. Ce courant engendre une forme de nostalgie passéiste qui idéalise un âge d'or précolonial négligeant les dynamiques contemporaines et les transformations constantes des cultures africaines. En idolâtrant un passé culturel idéalisé, les théoriciens de l'afrocentrisme s'enferment dans un univers utopique, un passé révolu. Lucien Ayissi affirme à ce sujet : « *Le tort des ethnophilosophes est de présenter les superstitions africaines comme les preuves anthropologiques de la spécificité de la culture africaine* »²⁸⁵.

Cette entreprise s'inscrit fondamentalement dans la mouvance d'inverser les hiérarchies sans véritablement les déconstruire. En cherchant à substituer une domination culturelle occidentale par une suprématie culturelle africaine, l'afrocentrisme est à même de reproduire des logiques de pouvoir et d'exclusion similaire à celles qu'il entend dénoncer. En élevant les valeurs africaines au-dessus de toutes les autres, il se positionne comme une alternative à l'hégémonie occidentale plutôt qu'une contribution au vrai, à la science ou encore au patrimoine mondial de l'humanité. Cette approche ouvre également la voie à un essentialisme culturel où les identités africaines sont figées et victime de stéréotypes il ne suffit pas de renverser les rapports de force ; il est crucial de les remettre en question de manière plus fondamentale et critique pour éviter de répéter les erreurs du colonialisme qui a imposé aux peuples marginalisés une vision unique et dominante.

Cette doctrine prétentieuse qui s'adosse davantage sur la tradition que sur une approche scientifique rigoureuse est peu susceptible de valoriser la pluralité et d'encourager le dialogue interculturel. En effet, son caractère prophétique et sentimentaliste représente un obstacle majeur à l'affirmation de l'Afrique et des Africains. L'accent mis sur les traditions et les croyances culturelles, sans une solide base scientifique, limite sa crédibilité et son efficacité. De plus, le recours à des thèses prophétiques, qui souvent relève de la spéculation plutôt que de l'analyse empirique, et la dimension sentimentale, qui privilégie l'émotion au détriment de la rationalité, entravent la capacité de cette doctrine à proposer des solutions pratiques et applicables aux problèmes contemporains. Lucien Ayissi affirme à ce sujet : « *La*

²⁸⁵ L. AYISSI, *Crise et superstition, Op. Cit.*, p. 239.

tendance à compenser, au plan onirique, les défauts de la réalité est symptomatique de la crise de celui qui n'existe pas effectivement »²⁸⁶.

Les théories revendicatives comme la négritude, qui célèbre « l'identité » noire et la culture africaine, le panafricanisme, qui prône l'unité et la solidarité des peuples africains, et l'afrocentrisme, qui recentre l'histoire et la culture africaines au cœur de la réflexion, jouent dans une certaine mesure un rôle crucial dans le culte de la différence et de l'originalité. Le trait d'union entre ces courants idéologiques est non seulement leur volonté commune de voir le continent évolué, mais également leur intérêt commun pour l'historiographie du continent et aussi leur passion commune pour l'authenticité du continent. La plupart du temps, cette quête aveugle vers l'authenticité sombre comme nous venons de le démontrer dans le piège de l'apologie systématique de la tradition africaine. En d'autres mots, ces louanges à l'égard de la tradition africaine expriment la plupart du temps des vues racistes avec pour thèse principale le caractère supérieur de la culture africaine c'est-à-dire d'une âme noire dotée de vertu.

Loin de minimiser la responsabilité du long chapitre historique de l'Afrique, marqué par la prédation, l'hégémonisme et le paternalisme des Occidentaux, cette théorie s'écarte des principes d'une analyse rigoureuse. L'afrocentrisme en cherchant à redresser l'image et la dignité de l'Afrique, révèle une faiblesse épistémologique en s'appuyant excessivement sur la couleur de la peau pour élaborer des théories aux prétentions universelles. Cette approche réduit la complexité des réalités africaines. Les défenseurs de l'africanisme tendent à attribuer à travers la tradition africaine une vertu inhérente comme si elle était une donnée consubstantielle et immuable. En insistant sur la pureté originelle des traditions africaines, cette perspective reproduit des logiques de division et d'exclusion similaires à ce qu'elle critique et n'offre aucune base solide à une renaissance culturelle africaine notamment parce que la vertu des traditions ancestrales ne peut être simplement postulée ; elle doit être interrogée, réévaluée et adaptée aux contextes contemporains.

In fine, sous l'éclairage de Marcien Towa, le développement de l'Afrique ainsi que cette quête de repères impliquent une « révolution radicale ». Il critique l'identité culturelle statique ainsi que les pratiques archaïques qui pérennisent l'irrationalité. Pour lui, l'acceptation totale de la pensée établit et empêche toute interrogation et questionnement

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 35.

critique des traditions ancestrales qui s'inscrivent dans les consciences collectives comme ayant un caractère sacré. Cette acception aveugle favorise une vision idéalisée et immuable du passé. Il met en évidence la nécessité de remettre en question les fondements mêmes des pratiques et des croyances traditionnelles, il le notifie en ces termes :

Or, tenter de reconstituer le monde ancien, c'est entreprendre de maintenir aussi cette faille ; essayer de sauver l'une ou l'autre épave institutionnelle, idéologique ou spirituelle de ce monde uniquement parce qu'il fût nôtre, c'est courir le risque de sauver précisément cela qui causa notre défaite et qui, par conséquent, confirmerait cette défaite et nous conduirait à la perte²⁸⁷.

Dans cette même logique, cette faiblesse épistémologique se dégage également dans les propos de Joseph Nkoulou. Il articule la nécessité de repenser les fondements des sociétés traditionnelles en déclarant :

C'est qu'en reconduisant purement et simplement le passé, on reconduit aussi ce qui, dans le passé, a causé la défaite de l'Afrique devant l'Occident et engendre une bonne partie des difficultés actuelles. Quand on sait que la majorité des peuples d'Afrique réside dans les zones rurales qui sont par excellence des lieux de misère absolue, on peut alors légitimement se demander à quoi servent les structures et chefferies traditionnelles si elles n'arrivent pas à pallier les difficultés des ressortissants de leurs circonscriptions.

[...] L'applicabilité pour une appropriation adéquate et judicieuse des philosophies politiques en Afrique noire demande avant tout un important nettoyage des strates qui couvrent des idéologies régressives. Prendre pour prétexte le socialisme (par exemple), parce qu'il n'est pas né en Afrique, devrait à tout prix être « africanisé », est une démarche pernicieuse. Car en africanisant, ne légitime-t-on pas justement les entités qui portent entrave au développement ?²⁸⁸

²⁸⁷ M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Op. Cit., p. 47.

²⁸⁸ J. NKOULOU, *Le carnet du jeune évolutionnaire*, Op. Cit., pp. 52-54.

CHAPITRE VIII : AFROCENTRISME : PARADOXES ET CONTRADICTIONS

L'état actuel des débats sur l'Afrique témoigne des interrogations portant le sort et le devenir dudit continent. La description récurrente de la pauvreté, du chômage, de la famine et de bien d'autres maux du quotidien par la classe savante et la classe populaire engendre un sentiment de fatalité chez certains individus. Loin des certitudes quant au futur du continent, l'Afrique postindépendance serait dans une impasse et le bout du tunnel semble être pour eux une utopie. Ce sentiment de fatalité encore appelé culture défaitiste ne saurait faire perdre de vue que les Africains sont capables de penser par eux-mêmes et d'écrire leur avenir. Cependant, ces recherches sur le développement de l'Afrique demeurent encore fragmentées et centralisées sur les affres de la colonisation. Dans cette perspective, pour échapper à leurs responsabilités, certains ont fait de l'époque coloniale le bouc émissaire des maux du continent, attribuant tous les problèmes du continent aux Occidentaux.

1. L'alibi de la colonisation : Une mystification collective

Aujourd'hui, la problématique du développement de l'Afrique alimente de plus en plus les débats sur et en dehors du continent. La plupart des Africains nourrissent une réelle aspiration de voir leur continent se hisser au rang de puissance. Malgré ce désir de développement, l'Afrique est depuis plusieurs décennies coincée au carrefour des incertitudes notamment parce que plusieurs gageures se dressent sur le chemin de son progrès. Ces chemins menant vers le développement de l'Afrique semblent être obscurcis et le continent présente un tableau à la fois sombre et inquiétant. Comme l'affirme René N'Guettia Kouassi : « *Aujourd'hui, c'est un secret de polichinelle que l'Afrique détient la palme d'or de toutes les insécurités : économique, financière, politique, sociale, alimentaire, énergétique, juridique, etc. Ce sombre tableau, difficile à admettre du fait des potentialités abyssales dont elle regorge, offre à l'esprit plusieurs interrogations* »²⁸⁹.

L'on en vient à constater que les effets conjugués de toutes ces crises plongent le continent dans une paralysie. À partir de cette foison d'obstacles qui jalonne ces chemins, la grille d'observation du continent présente des énormes défis, qui s'inscrivent tous la plupart

²⁸⁹ R. N'GUETTIA KOUASSI, *L'Afrique : un géant qui refuse de naître, La solution, c'est de tout reprendre à zéro*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 19.

du temps dans l'ordre des urgences. Dans le même temps, les efforts visant à créer les conditions de l'avènement du développement semblent ne prendre en compte la plupart du temps que des facteurs économiques ou de croissance. Les résultats décevants des stratégies de développement entreprises depuis 1960 ont conduit bon nombre d'acteurs politiques et intellectuels africanistes afrocentriques à prendre pour cible l'Occident. À la faveur de cette effervescence, plusieurs thèses mettent en relief le blocage colonial. La problématique de la colonisation rebondit sous l'effet de la flambée des accusations à l'égard de la responsabilité des puissances coloniales dans le retard de développement de l'Afrique.

Dans cette perspective, l'urgence des questions que soulève le développement de l'Afrique aujourd'hui nous conduit aux exigences de la remise en question des certitudes surtout face à la montée en puissance des théories accusant les Occidentaux d'être à l'origine de tous nos maux. Cette montée en puissance se greffe sans l'ombre d'un doute à la crise des mentalités que traverse le continent depuis plusieurs décennies. Cette crise constitue un frein important dans la quête au développement notamment parce que pour beaucoup d'africains, le contenu du vocable colonisation renvoie à une fatalité, à une mainmise perpétuelle des occidentaux, à un combat contre l'impérialisme qui semble être perdu d'avance. Ce qui donne lieu à la montée en puissance du sentiment anti occident sur le continent. Dans le même temps, ces comportements et attitudes occultent systématiquement la nécessité d'une réflexion sur les facteurs endogènes de cette inertie.

À partir de ces réflexions, on en vient à voir que la colonisation demeure encore un sujet délicat. Son analyse complexe conduit à en faire selon les postulats afrocentriques les principaux obstacles au développement. En cela, si la traite négrière et le colonialisme appartiennent sur le plan de la temporalité au passé, pour ce paradigme les responsables de cette léthargie qui prédomine en Afrique sont les anciens colons. En ce sens, l'Afrique est entravée par son passé colonial, ce passé qui est convoqué à ce qui ressemble à un procès d'inquisition contre l'Occident comme le coupable numéro 1. Cet héritage colonial semble tenir en proie les sociétés actuelles dans la mesure où l'antériorité des civilisations africaines devrait servir de boussole aux jeunes Africains. Les idées qui se répandent sont le pillage des ressources premières de l'Afrique par les Occidentaux et surtout le commerce des noirs. Car, nombreux estiment que si la traite négrière ou encore la colonisation n'avait existé, l'Afrique posséderait deux fois plus de ressources aujourd'hui.

À y regarder de près, on en vient facilement à observer que le bilan que nous impose ces thèses émane du diagnostic du legs colonial qui constitue en ce sens l'unique raison de la léthargie dans laquelle se trouve l'Afrique. Plus simplement, l'histoire de l'ère coloniale ne met pas en lumière les prouesses de l'Afrique, notamment celles réalisées par l'Égypte antique. Ce qui permet sans doute d'observer autant d'émotivité au sein du microcosme scientifique africain à la suite du discours du Président Français Nicolas Sarkozy à Dakar. Ce discours perçu comme un acte irrévérencieux, méprisant, et systématisant avec des allures provocatrices constituait pour beaucoup la goutte de trop au regard du passé historique de l'Afrique, ce passé historique tant glorieux. Pour Moustapha Kasse, bien qu'il relève d'un ton condescendant, ce discours sous-tend deux vérités incontestables qui doivent être intégrées dans nos réflexions. Il le confirme en écrivant :

Le fameux discours de Dakar de N. Sarkozy avait éveillé plus d'émotion que de réflexion dans le giron des intellectuels africains au sud du Sahara. Certes ce discours est provocateur, irrévérencieux, blessant, méprisant, vexatoire et que sais-je encore ? En cela nous pouvons le maudire ou le haïr. Mais il contient en filigrane deux vérités irréfragables qui ne doivent plus échapper à nos réflexions : les Africains ont été historiquement des peuples faibles et ses élites politiques et intellectuelles continuent encore de se montrer incapables de poser avec clarté les véritables problèmes de leurs peuples en vue de leur trouver des solutions idoines. Que l'on n'aille pas énumérer tout un chapelet de prouesses historiques et de brillants faits de civilisation : ils n'ont servi à rien, car, si tant qu'ils ont existé, ils n'ont pas permis au Continent de résister victorieusement ni d'échapper hier à l'esclavage et à la colonisation et aujourd'hui à la néocolonisation et à la marginalité²⁹⁰.

Paradoxalement, la littérature africaine de ces dernières décennies lui consacre une véritable place de choix. Une kyrielle de livres ont déjà vu le jour sur le sujet et invitent avec beaucoup d'insistance les Africains à se reconnecter de cette époque glorieuse à savoir : celle de l'Égypte antique. Parmi ces auteurs contemporains très prolifiques sur le sujet, qui s'inscrivent à la suite de l'œuvre du savant nègre Cheikh Anta Diop, on peut citer entre autres : Théophile Obenga et Jean-Philippe Omotunde devenu Niousséré Kalala Omotunde. Ils sont respectivement auteurs de : *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie : histoire interculturelle dans l'antiquité, aux sources égyptiennes de la philosophie grecque, l'origine négro-africaine du savoir grec*. De par ces titres évocateurs, l'on parvient à saisir l'urgence et le besoin que ressentent ces deux théoriciens de l'Égypte antique ou de la culture kamit à reconnecter l'Afrique à sa mamelle nourricière.

²⁹⁰ M. KASSE, « Le cinquantenaire des indépendances africaines : quelles leçons pour l'Afrique ? », in L. N'GALADJO BAMBA, J. O. IGUE et K. SYLLA (dirs.), *Sortir du sous-développement quelles nouvelles pistes pour l'Afrique de l'Ouest ? Aspects historiques, institutions et intégration*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 21-22.

La difficulté que nous éprouvons avec la plupart de ces livres qui portent sur l'Afrique antique, c'est qu'elles décrivent sans fin l'apport de l'Afrique dans la construction du savoir universel ainsi que dans la construction de l'humanité. Ces ouvrages donnent trop souvent à voir un caractère idyllique de l'Afrique antique. Dans ce sens, elles tentent non seulement de reconstruire notre mémoire historique sur cette époque glorieuse du continent, mais aussi d'envisager avec un air nostalgique ce qu'aurait pu être l'Afrique sans l'agression des colonisateurs. Comme pour dire que l'Afrique est étrangère à tous les maux qu'elle traverse aujourd'hui. Tout est donc de la faute de l'Occident et de sa politique d'invasion. Sans les Occidentaux, le développement de l'Afrique aurait été un acquis. Il devient donc essentiel de comprendre pourquoi ce passé antique de l'Afrique n'a pas pu faire face à l'Occident.

Aussi bien pour les égyptologues que pour les africanistes afrocentriques, ce détachement du continent à l'Égypte antique ou du moins à son passé précolonial semble être à l'origine de cette perte de repère. À croire ces thèses, si l'Afrique est victime de crises multiples de nos jours, c'est la faute à l'Occident ; si l'Afrique peine à s'autodéterminer c'est la faute à l'Occident, si l'Afrique est plongée dans une dégradation morale inouïe ce serait toujours relatif à ce passé colonial. Cette volonté puérile de tout attribuer à l'Occident consacre l'Occident comme le faiseur des bons et de mauvais jours sur le continent africain plus d'un demi-siècle après les indépendances. On parvient à voir que malgré tous les efforts fournis, même les meilleurs esprits du continent ne sont pas totalement libérés du « spectre de la colonisation » qui reconnaît à l'ancien maître des qualités qui dépassent son entendement faisant de lui un demi-dieu.

Les acrobaties philosophiques et sémantiques qui tentent d'expliquer le retard de l'Afrique sous le prisme de l'esclavage ou de la colonisation construisent des blocages encore plus importants que ceux occasionnés par le traumatisme colonial. En inscrivant la controverse historique comme le nerf de la guerre, ces thèses n'arrivent pas à tenir un langage de vérité et installent la plupart d'Africains dans le confort de la langue de bois. Comment adosser à autrui l'ensemble ou encore la plupart des crises que traversent le continent si dans le même temps, les beaux jours de ce continent relèvent des fils ou des filles d'Afrique ? Dans un contexte où le développement s'inscrit dans l'ordre des priorités, s'éterniser sur les effets de la colonisation ne favorise ni le changement de mentalité tant souhaité ni le progrès tant espéré. Ces thèses appellent l'attention sur leur caractère non productif ; et ceci dans la mesure où, tous les efforts de réflexion ayant la même trajectoire idéologique ne changent rien à la réalité.

L’Afrique s’enferme dans le double piège d’un éternel procès contre l’Occident ainsi que dans le risque de devoir ressasser un passé d’antan au lieu d’envisager véritablement des pistes qui pourrait favoriser l’essor du continent, c’est-à-dire substitué à cette culture d’assistés. En d’autres mots, cette fixette faite sur la colonisation dédouane les Africains de leur responsabilité, particulièrement les politiques et les hommes de science ; et, ouvre une brèche d’éternité sur le fastidieux procès de la « mission civilisatrice » orchestrée par les colons sur le continent. Car, au tribunal de l’histoire, sauf à la suite d’une manipulation des faits, la période coloniale aux vues de ses méthodes et aussi de tous ses torts ne saurait être reconnue comme une période ayant marqué positivement le continent. Cette discussion fertile sur le point de vue de la forme n’apporte pas de résolution aux différentes équations qui se posent au quotidien sur le continent.

Ces théories refuges préétablies pour abriter les échecs des théories de développement ainsi que les mauvaises pratiques de gestions viseraient à conforter sur le continent ce que Axelle Kabou qualifie d’incompétence notoire. Dans ce sens, comme nous pouvons le constater, ce qui est en cause ici c’est à la fois ce manque d’introspection et aussi cette représentation inconsciente que l’on se fait de l’Occident. Au lieu de libérer l’Afrique des chaînes de l’impérialisme, ces thèses systémiques ou de dépendance favorisent un caractère infantile au sein des sociétés et les détournent donc de l’analyse de la gestion actuelle ainsi que des autres maux qui minent l’Afrique. Dans le même ordre d’idées, André Julien Mbem affirme : « *Le discours de Dakar est révélateur de l’état actuel du débat intellectuel entre l’Europe et l’Afrique, mais aussi, et surtout du rapport des Africains à leur histoire, tout au moins à l’histoire de l’esclavage et de la colonisation* »²⁹¹.

Malgré le caractère pluriel du continent, ce modèle est tendance en Afrique subsaharienne et rejaillit comme un procès d’inquisition générique. Pour nombre de ces penseurs africanistes afrocentriques, à l’instar de Souleymane Bachir Diagne le discours de Sarkozy à Dakar n’est que la paraphrase de Hegel. Et le fait de mettre en relief ces accusations contre l’Occident pendant la période de disette actuelle permettrait, de créer une révolution sur le continent, de sonner l’heure de vérité. Dans ce sens, lever les pans de nuit sur l’histoire revient donc à donner aux Africains le sens de la marche. Une illusion qui bat de plus en plus son plein sur le continent. Cette entreprise aussi importante soit-elle produite

²⁹¹ A. J. MBEM, *Et si l’Afrique était malade de ces intellectuels ? Contre-vérités sur le discours fondateur*, Op. Cit., p. 9.

plutôt un effet contraire dans la mesure où, elle contribue pour beaucoup à rendre ou à maintenir plusieurs Africains prisonniers à la fois de l'époque glorieuse de l'Égypte antique et aussi de l'époque coloniale. Dans ce sens, un passage fort édifiant qui fait montre du caractère illusoire de ces théories notifié par André Julien Mbem nous interpelle :

Ce fut dès lors pour certains faiseurs d'opinions de la scène politique et intellectuelle française, pour les défenseurs de la veuve et de l'orphelin, une "caution scientifique" pour rivaliser de bons sentiments et d'hypocrisie au chevet d'une "Afrique humiliée", en lui apportant réconfort condescendant dont de nombreux Africains, si naïfs, sont si avides, surtout lorsqu'on leur rappelle que leurs ancêtres construisirent de grands et prospères empires au XIV^e au XV^e siècle, lorsque certains falsificateurs africains de l'histoire très écoutés, leur rappellent que tout ce qui fut grand et beau dans l'Égypte ancienne fut nègre ; comme s'il suffisait de le dire pour endiguer la corruption en Afrique, pour mettre un terme à la crise alimentaire qui frappe le continent, construire une navette spatiale ou inventer des modes de régulation économique et sociale compétitifs, générateurs de prospérité²⁹².

Force est de constater que l'alibi de la colonisation énoncée à temps et à contretemps par les africanistes afrocentristes crée un climat de condescendance, d'infantilisation et de paternalisme, de dépendance de l'Afrique vis-à-vis de l'Occident et n'est pas compatible avec l'idée de développement. Le développement implique une volonté de s'autodéterminer c'est-à-dire de prendre en main son destin, de sortir des sentiers battus, de ne pas se reposer sur ses lauriers, car elle constitue une quête perpétuelle. Dans cette perspective, revendiquer le caractère glorieux ou du moins les gratifications morales d'une société pré coloniale s'inscrit comme le refus d'agir en faveur du développement. Axelle Kabou le dit en ces mots : « *L'Afrique ne se meurt : elle se suicide dans une sorte d'ivresse culturelle pourvoyeuse de seules gratifications morales. [...] Les Africains sont largement persuadés que leur destin doit être pris en charge par des étrangers* »²⁹³.

En analysant avec minutie cet ethnocentrisme culturel et moral d'un nouveau genre, Axelle Kabou pense que la volonté émise d'atteindre le développement est loin d'être une évidence. D'ailleurs, ces polémiques comme l'affirme Moustapha Kasse : « *n'ont même pas amélioré notre perception des handicaps majeurs qui font de l'Afrique subsaharienne, le continent le plus arriéré au plan économique, politique et social* »²⁹⁴. De ce fait, il serait primordial de commencer par changer les mentalités ou du moins modifier les attitudes, rétablir la vérité et surtout rappeler aux fils et aux filles du continent leurs responsabilités indéniables dans ce processus. Car, beaucoup d'Africains ont l'intime conviction que leur

²⁹² A. J. MBEM, *Et si l'Afrique était malade de ces intellectuels ? Contre-vérités sur le discours fondateur*, Op. Cit., pp. 9-10.

²⁹³ A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 27.

²⁹⁴ M. KASSE, « Le cinquantenaire des indépendances africaines : quelles leçons pour l'Afrique ? », Op. Cit., p. 22.

avenir dépend des interventions étrangères notamment de l'Occident. Par conséquent, les aider à se développer nous dit l'intellectuelle camerounaise implique avant tout de les encourager à adopter une attitude mentale favorable au changement. Ce qui signifie qu'il faut promouvoir un débat ouvert et sans complexe sur le désir des Africains de voir leur continent émergé et prospérer. À ce sujet, elle déclare :

Le mythe de ma volonté africaine de développement paraît remplir trois fonctions essentielles : disculper d'avance la classe politique de tout soupçon d'incompétence en détournant les esprits vers un interminable complot international, car plus cela dure plus on a de raisons de rester au pouvoir ; parquer indéfiniment les Africains dans des partis uniques censés canaliser efficacement les énergies vers des objectifs de développement singulièrement flous ; engraisser une foultitude d'experts en perpétuels missions et recherches dont l'inutilité, jaugée à l'aune de l'aggravation du sous-développement, ne souffre aucune discussion²⁹⁵.

Faut-il désespérer au sujet du développement de l'Afrique ? L'observation minutieuse des sociétés d'Afrique nous interpelle notamment dans la mesure où, il faut mettre fin à cette chasse aux sorcières qui était établie comme bouc émissaire le legs colonial et faire preuve de plus de responsabilité face à notre destin. Car, cette chasse aux sorcières donne l'occasion de détourner l'attention sur des paramètres endogènes qui constituent des obstacles majeurs dans la quête au développement. Il est vrai qu'au regard d'une part de l'histoire du continent, et d'autre part de toutes les potentialités susceptibles de susciter le développement, la colonisation ne demeure par étranger au retard économique et social de l'Afrique. Admettons-le, il en est d'ailleurs grandement responsable pour ne pas dire, un des facteurs majeurs. Cependant, la colonisation doit plutôt servir de modèle, de situation à ne pas reproduire afin d'éviter à nouveau au continent de subir, d'être sous la domination d'un quelconque peuple.

Face à cette rengaine impérialiste qui flotte comme une épée de Damoclès, une épreuve du miroir s'impose aux filles et fils du continent dans l'optique de soustraire l'Afrique des difficultés qui l'assaillent au quotidien. Ce qui devrait permettre aux Africains de prendre pleinement conscience de leurs responsabilités, du fait qu'ils doivent être maîtres et possesseurs de leur destin. Il est donc essentiel d'avoir la décence de nommer les choses telles sont et de sortir de toute forme de léthargie. Cela passe donc par une autre façon de faire l'histoire. Il ne s'agira plus de ressasser l'histoire pour satisfaire notre égo qu'à une quelconque période de l'histoire nous étions les premiers, mais plutôt de permettre à la temporalité et à la postérité de comprendre le sens de l'histoire. Nos historiens doivent donc

²⁹⁵ A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Op. Cit., p. 18.

nous fournir une grille de lecture claire et efficace, permettant de comprendre ou encore de saisir de façon rationnelle les raisons de nos faiblesses et de nos défaites historiques.

En conséquence, s'enfermer dans la dénonciation des préjugés séculaires tributaires du regard de l'Occident fait montre d'une attitude antinomique à l'idée d'émancipation ou encore à l'idée de progrès. La prolifération d'ouvrages à vocation historique qui négligent volontairement certains facteurs historiques importants brouille la perception et la projection du continent. Elle tient un discours revendicatif qui s'inscrit dans une logique victimaire qui à son tour se proclame héritière des victimes de la colonisation. Dans une certaine mesure, elles polluent la recherche de la vérité, car, elles font écran à une analyse sereine et lucide de l'époque coloniale et ouvrent de nouveaux espaces de victimisation. Dans le même temps, elles sont révélatrices des difficultés qu'éprouve l'Afrique dans sa quête d'émancipation ; elles témoignent aussi de l'ancrage néfaste dans les mentalités de cette situation de dépendance globale de l'Afrique.

Il est donc urgent de réagir face à ces discours à tendance « moutonnaire » qui nourrissent une connaissance lointaine des réalités africaines actuelles. Pour Roland Pourtier : *« Parler aujourd'hui des colonies et de la « postcolonie » dans le champ géographique de l'Afrique noire sans suivre le cortège des pleurs, mais dans le respect de la rigueur et de la libre-pensée ne va pas de soi »*²⁹⁶. En d'autres mots, il n'est point question d'occulter les massacres de la colonisation. Ce postulat s'inscrit non pas dans une volonté de minimiser l'impact de la colonisation au sein des sociétés africaines, mais s'inscrit plutôt dans une volonté de prise en compte des facteurs endogènes. L'Afrique gagnerait donc à sortir de ce schéma, de cette posture d'éternelle victime qui ne lui apporte que des maux, elle doit s'autonomiser sans se soucier du retard d'autrui et faire face aux défis qui la challengent.

2. Pensée de la rupture : le redressement de l'échelle des valeurs

Le bilan peu convaincant de la plupart des États africains depuis leurs accessions à la souveraineté est incontestablement l'un des discours les plus actuels au sein des sociétés africaines. Si les États du monde notamment ceux de l'Asie, du Moyen-Orient et de l'Europe du Nord prospèrent, les États d'Afrique peinent malheureusement à suivre la cadence et demeurent depuis plusieurs décennies pour la plupart à la marge du concert des nations. La description des États d'Afrique, particulièrement ceux qui ont le statut ou encore la

²⁹⁶ R. POURTIER, « L'Afrique noire au crible de la mémoire coloniale », in Hérodote 2006/1 (n°120), pp. 215-230.

reconnaissance internationale d'« État en voie de développement », mentionne plusieurs maux qui minent le quotidien. Ces sociétés africaines sont particulièrement secouées par des crises de fondements qui donnent lieu à une frénésie de contrevaleurs qui s'inscrivent âprement dans le temps. Le caractère abyssal de ces crises que traversent plusieurs sociétés africaines touche tous les aspects de la vie en l'occurrence les structures économiques, les structures sociales, les institutions politiques et même les structures familiales.

Pour les consciences populaires et savantes, l'Afrique est devenue progressivement le terrain de prédilection de toutes ces crises désormais endémiques. La littérature en rapport avec le sujet y contribue grandement soulignant sans cesse cette rupture d'équilibre que l'on observe sur le continent. De nombreux écrits variés mettent en lumière ces phénomènes endogènes, générateurs d'obstacles au développement. L'observation méticuleuse des sociétés africaines permet de saisir un ensemble de pratiques dans un contexte de laisser-aller et de sourde et tranquille approbation qui exacerbe la misère sur le continent. Ces facteurs qui inhibent fondamentalement toute initiative et qui s'inscrivent sans surprise à contrecourant des dynamiques envisagées favorisent le maintien de l'Afrique sous la domination ou la dépendance occidentale. À cet égard, comme le souligne Ebénézer Njoh Mouelle : « *Il est difficile de ne pas se sentir interpellé par le catastrophique renversement de l'échelle des valeurs dans notre société* »²⁹⁷.

La trajectoire empruntée par nos sociétés laisse à désirer. Un éclairage actualisé permet de voir une indigence morale qui assimile l'avoir à l'être et qui se diffuse sur l'ensemble de la population à une vitesse exponentielle. Ce qui donne lieu à une course effrénée vers la richesse qui à son tour entraîne une prolifération de contrevaleurs. Ce renversement de la pyramide des valeurs se lit à travers cette irrationalité dans le comportement de plusieurs Africains qui crée un climat de concurrence malsaine. Ce climat s'exprime non seulement par des ambitions démesurées et illégitimes, mais aussi, en faisant la promotion du renversement des valeurs ; des valeurs qui d'après les afrocentriques définissent nos essences et nos sociétés. L'être dépouillé de tout fondement axiologique se mesure ou se définit désormais à partir de sa richesse ou de sa pauvreté. Ebenezer Njoh Mouellè dans ses

²⁹⁷ E. NJOH MOUELLE, in préface J. NDZOMO-MOLE, *Autopsie de la « ploutomanie » et de l'esprit de jouissance, Critique de la mentalité « digesto-festive »*, Paris L'Harmattan, 2013, p. 9.

analyses arrive à faire le même constat : « *Dans ce sens, l'avoir vient modifier l'être, négativement. L'être se laisse absorber par l'avoir. Je suis ce que j'ai* »²⁹⁸.

Les plus optimistes voient à partir de cette course effrénée vers l'avoir, semble-t-il, une détermination d'acquisition de richesse qui serait compatible dans une certaine mesure à l'idée de développement. Pour nous, le constat est alarmant, car, ces antivaleurs qui touchent et gangrènent nos sociétés atteignent aujourd'hui des proportions inquiétantes. L'apparition de cette course aux avoirs semble drainer avec elle bien d'autres maux à l'instar de la corruption qui apparaît comme l'une des principales raisons du sous-développement, du blanchiment d'argent, de la concussion, du népotisme, etc. Ces impératifs du ventre ou du moins cette expression de la raison manducale s'inscrit sans l'ombre d'un doute comme des corolaires de la mal gouvernance devenue une réalité permise et autorisée dans les consciences intérieures africaines. Ces maux qui sont pour la plupart des dénominateurs communs sur le continent. Une analyse de cette société tournée vers l'appât du gain nous amène à interroger les modèles sociétaux et de faire une évaluation multidimensionnelle de son impact.

On observe depuis quelque temps la prise en otage de l'appareil étatique par un groupuscule de personnes qui cherchent par tous les moyens à substituer la norme par l'écart ou du moins à substituer la norme par la déviance. L'un de ces principaux vices qui freinent considérablement le processus du développement est la corruption ; qui se révèle comme un indicateur probant de la crise des standards moraux ou éthiques que traverse le continent. Elle est devenue progressivement au fil des ans une pratique courante et systémique au sein de nos pays aussi bien à l'échelle sociétale qu'à l'échelle étatique. Cette pratique en constante mutation ne laisse personne indifférent. Son expérience au quotidien fait à la fois des heureux et des malheureux. Le philosophe camerounais Lucien Ayissi dans l'un de ces ouvrages illustre son caractère ambivalent en ces termes : « *Elle constitue pour l'homme une expérience ambiguë : elle est douloureuse ou agréable selon que le sujet la subit ou selon qu'il l'éprouve à son avantage* »²⁹⁹.

Sa pratique se déroule au quotidien non pas dans un espace qui échappe à l'autorité de l'État bien au contraire, elle s'effectue la majeure partie du temps au sein même des structures

²⁹⁸ E. NJOH MOUELLE, *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1998, p. 21.

²⁹⁹ L. AYISSI, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 13.

qui incarnent son autorité. Devant cette triste réalité, on en vient à constater qu'elle affecte l'État et son fonctionnement. Elle s'inscrit à la vue de tous comme un mode de fonctionnement parallèle, non conventionnel qui n'obéit qu'aux impératifs du ventre ou au désir d'existence. Ce qui progressivement conduit l'État à son inexistence. Selon Ebenezer Njoh Mouellè, il s'agit là des caractéristiques : « *d'un Etat « vampirisé », « cannibalisé » et « mangé » de l'intérieur par « ses propres enfants »*³⁰⁰. À partir de cette grille de lecture, discerner de manière lucide, on en vient à constater qu'il s'agit de la manifestation de l'aliénation de la conscience d'une pratique cynique réservée uniquement à ceux qui semble avoir perdu tout sens de l'humanité, du bien commun, de l'État et même de la société. En d'autres mots, c'est la manifestation de l'aliénation de la conscience de soi et de l'éthique républicaine.

Ce facteur endogène semble être occulté par plusieurs discours afrocentriques pour qui le problème du continent se résume à l'impérialisme colonial. La colonisation et son legs constituent la plupart du temps le point de départ de ces réflexions parce que dans leur logique les problèmes de l'Afrique émanent des Occidentaux. Cette vacuité du discours autour du sujet de la mal gouvernance ou encore de la corruption énonce ce refus d'assumer ses responsabilités qui caractérisent certains intellectuels et certains politiques africains. Olivier Vallée le souligne dans son article : « *la corruption et le politique sont séparés dans l'évènement postcolonial* »³⁰¹. En interrogeant les maux qui minent le développement de l'Afrique, l'auteur d'une *Décolonisation de la pensée* tombe lui également dans ce piège. Il met un accent particulier sur la démocratie qui pour lui constitue une impasse dans le contexte africain. Comme si le principe de bonne gouvernance se limite à l'adoption d'un modèle de gouvernance adossé aux réalités du continent.

Un examen critique des sociétés africaines laisse entrevoir que le développement de l'Afrique semblerait s'apparenter à des chimères si cette tendance du déni des facteurs endogènes n'est pas inversée. On en vient à constater que cette quête pour l'authenticité dont les afrocentristes ne cessent de faire la propagande impacte et conditionne les mentalités. À ce propos, les élites africaines ont pour Axelle Kabou : « *empoisonné l'âme nègre authentique ont, en fait, permis de faire l'économie d'une réflexion salutaire sur le rapport des Africains à*

³⁰⁰ E. NJOH MOUELLE in J. NDZOMO-MOLE, *Autopsie de la « ploutomanie » et de l'esprit de jouissance, Critique de la mentalité « digesto-festive », Op. cit., p.11.*

³⁰¹ O. VALLEE, « La construction de l'objet corruption en Afrique », in *Afrique contemporaine*, 2006/4, n°220, pp 137-162.

la notion du développement »³⁰². Ce qui explique d'après elle cette tendance de toujours rechercher les mobiles du non-développement de l'Afrique dans les causes historiques c'est-à-dire dans l'implication occidentale. Cela favorise dans les consciences africaines un sentiment de paternalisme vis-à-vis des Occidentaux.

Pour sortir de cette crise, il faudrait prendre en considération dans les réflexions autour de la question du développement les facteurs endogènes c'est-à-dire non seulement les affres de la colonisation, mais aussi cette crise de mentalité qui sévit les sociétés africaines. La responsabilité des fils et des filles du continent dans cette spirale négative ne doit être minimisée. Ce sont eux qui promeuvent des idéologies qui tiennent en proie la plupart des États du continent et font de la corruption une composante généalogique de la structure des États africains. Les scandales de détournements deviennent substantiels de l'actualité du continent. La facilité avec laquelle l'on arrive à contrevenir aux règlements nous interpelle d'autant plus que les actes de la corruption sont *des troubles à l'ordre public qui menacent la stabilité du système social. Ils nuisent à l'intérêt commun*³⁰³.

La lecture phénoménologique de la corruption permet de dire à partir des analyses de Lucien Ayissi qu'il existe deux types de corruption à savoir : la corruption défensive ou vitale et la corruption de domination. La première est pratiquée par ceux qu'il appelle les gagne-petit, ceux qui sont à l'étape des besoins basiques et dont la pratique s'adosse non seulement à la pauvreté éthique, mais surtout à la pauvreté matérielle. Elle est d'après lui guidée par le cri du ventre c'est-à-dire par un impératif de survie. La seconde est pratiquée par les riches, qu'il conçoit comme ceux qui ont transcendé le niveau des besoins basiques semblent être guidés par un désir de domination, un désir d'accumulation des richesses. Elle est la manifestation d'une volonté de capitaliser au maximum les richesses et la puissance afin d'exister au superlatif absolu. Ce paradoxe de logique entre les deux formes de corruption constitue pour lui l'argument qui invalide l'idée selon laquelle la causalité de la corruption se greffe à la pauvreté matérielle. Ce contraste lui permet de greffer à cette pratique à la fois illégale et immorale un fondement axiologique. Ce passage fort captivant nous interpelle :

S'il est vrai que la pauvreté est l'une des causes de la corruption, cela est moins vrai que la pauvreté matérielle que de la pauvreté morale que cultivent et entretiennent le pragmatisme et l'économisme humainement délétères, compte tenu du fait qu'ils suscitent et cultivent dans la communauté humaine une véritable *zoopsychologie darwinisante*. Ce qui définit

³⁰² A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Op. Cit., p. 131.

³⁰³ E. J. BAMKOU, *La corruption en Afrique subsaharienne : enjeux géopolitiques et sécuritaires d'une économie transnationale, Crime organisé et menace globale*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 19.

principalement la pauvreté morale, c'est la logique de l'accaparement ou de la capture exclusive de l'avoir à des fins de puissance et de domination. Cette pauvreté morale est surtout évidente lorsque l'homme subordonne sa dignité à l'avoir, au point de croire naïvement qu'il *est* d'autant plus *a*. Elle est caractéristique non seulement des individus, mais aussi des peuples et États. Cette forme de pauvreté révèle toute la dangerosité qui la définit lorsqu'on laisse la gestion politique et économique de l'Etat à la discrétion des hommes d'une culture éthique très pauvre et donc, d'une humanité fort douteuse³⁰⁴.

Ironiquement, l'exercice de la corruption bien qu'elle soit acceptée comme une voie parallèle ne bénéficie d'aucune légitimité, ni au sein des masses, ni même par ceux qui la pratiquent encore moins du point de vue de l'éthique et du droit qui la condamnent. Elle est formellement critiquée de tous, car elle incarne une crise des valeurs normatives. Son manque de crédibilité émane de son cynisme fondamental en transgressant délibérément les principes et les normes, ce qui explique sans doute son discrédit généralisé. À cet effet, elle se révèle comme une pratique aberrante, illégale et immorale. Dans une certaine mesure, c'est l'incidence délétère de la pauvreté morale sur la société. Cette pratique qui se veut être promoteur du salut du ventre et de la vantardise est symptomatique d'une société malade, en perte de vitesse et dont la gouvernance n'est pas vertueuse. Elle permet à une certaine catégorie d'individus parvenus de se hisser dans les plus hautes sphères de la société ; dans ce sens, elle provoque des injustices, accroît dans une certaine mesure les conflits et pour finir affaiblir la cohésion sociale et le bien-être collectif.

Malgré la prolifération des structures de lutte contre cette pratique devenue endémique, malgré la sensibilisation permanente des masses à ce sujet, on en vient à constater que son endiguement s'avère bien plus compliqué que prévu. Car, ses adeptes ne cessent de se multiplier. En analysant ce phénomène, notamment les raisons qui justifieraient cette prolifération, Lucien Ayissi affirme : « *Si la corruption survit à la condamnation officielle, au point de prospérer aisément dans le temps et dans l'espace, c'est parce que ses partisans sont de plus en plus nombreux et de mieux en mieux organisés, notamment dans des contextes sociopolitiques où l'on croit qu'elle est la principale garantie d'existence* »³⁰⁵. L'ancrage de ce phénomène au sein de nos sociétés est inquiétant, car, elle constitue un frein au développement notamment dans les pays d'Afrique subsaharienne. Ce qui semble être encore plus grave, c'est le totem d'immunité dont bénéficient certains. Mamy Keïta l'illustre dans son ouvrage intitulé *Vaincre la corruption* :

³⁰⁴ L. AYISSI, *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 9.

³⁰⁵ L. AYISSI, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 16.

Ce qui irrite davantage la population et qui les conduit à exprimer bruyamment leurs ras-le-bol dans la rue, parfois au péril de leur vie, qu'il convient de souligner avec force, c'est l'impunité criarde qui entoure ces lugubres actes de détournements des fonds publics. En général, les grands commis de l'État, coupables de détournements des malversations massives, sont mis à l'abri des poursuites judiciaires et échappent par ce biais aux sanctions prévues par le législateur contre les auteurs d'actes proscrits par la loi³⁰⁶.

Face à cette désagrégation de l'État, il devient de plus en plus urgent de combler les déficits de gouvernance sous-jacente notamment parce que, l'impunité dont bénéficient ces grands commis accentue de manière considérable l'injustice sociale et perpétue un cercle vicieux empêchant l'atteinte des objectifs de développement sur le continent. Et, d'après l'indice de perception de la corruption (IPC) de 2023 élaboré par l'ONG Transparency internationale, la plupart des pays africains présente des scores faibles pour ne pas dire médiocres. Sur une échelle allant de 0 à 100, où zéro représente une forte corruption et cent l'absence totale de corruption, la plupart des Etats d'Afrique subsaharienne affichent une moyenne inférieure à 50. Cela renseigne à suffisance sur les efforts à fournir afin d'endiguer ce problème. Dans le même ordre d'idées, Daniel Erikson ajoute : « *La corruption aggrave l'injustice sociale et affecte de manière disproportionnée les plus vénérables. Dans de nombreux pays, les victimes de la corruption, les victimes de la corruption se heurtent encore à des obstacles qui les empêchent d'obtenir la justice* »³⁰⁷.

Bien qu'elle soit présente dans la majorité des pays du monde, la corruption s'est profondément ancrée dans les mentalités africaines au fil des années. La prolifération effrayante de la corruption entrave tout élan de développement en Afrique, puisque les fonds destinés à faire progresser des secteurs publics sont souvent détournés et utilisés à des fins égoïstes. La rationalité prédatrice symptôme de la mal gouvernance prime sur l'intérêt commun. Ce qui dans une certaine mesure fragilise non seulement l'Etat et le vivre ensemble, mais aussi accentue les écarts entre les couches et enfin donne lieu à des détournements à grandes échelles des ressources publiques. Dans ce sens, on en vient à constater que les partisans de la corruption sont mus par ce désir irrésistible de l'argent sale et le bien-être de la population leur importe peu. Dans son livre *Vaincre la corruption*, Mamy Keïta en parlant de ce cancer des sociétés africaines affirme sans détour :

L'argent détourné sert prioritairement à financer les études de leurs enfants dans les universités étrangères pendant que ceux des contribuables trouvent difficilement de la place debout dans les amphithéâtres et les salles de classe bondées et chaudes des universités publiques locales [...]. Mieux, ces prédateurs achètent des voitures rutilantes qu'ils

³⁰⁶ M. KEÏTA, *Vaincre la corruption*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 11.

³⁰⁷ IPC 2023 : En Afrique subsaharienne/ Home/ transparency.org, consulté le 23 juin 2024 à 02h27.

conduisent sur les routes défoncées, insalubres, poussiéreuses et muettes c'est-à-dire sans panneaux de circulation au milieu des populations déshéritées qui gagnent à peine trois repas par jour. Mais ce n'est pas tout. Car une partie de l'argent subtilisé sert à payer leur tourisme médical dans les hôpitaux étrangers, notamment ceux du nord où ils se font soigner gracieusement aux frais du contribuable. Et comme si cela ne leur suffisait pas, les prévaricateurs de derniers publics envoient leurs épouses accoucher dans ces installations sanitaires étrangères avec l'objectif caché de faire obtenir les nationalités de ces pays d'accueil à leurs futures progénitures³⁰⁸.

Ce facteur endogène qui étouffe l'Afrique dans sa quête vers le progrès la place dans une éternelle position de dépendant d'aide au développement c'est-à-dire de demandeur de la « magnanimité des nations développées ». En plus de cela, la corruption accentue d'autres comportements déviants à l'instar du népotisme. L'appareil public devient ainsi le bien privé d'une certaine catégorie de personne, d'une famille, d'une région voire même d'une tribu. Pour le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouellè, l'entrée à la fonction publique est admise par la commune mesure comme une mangeoire et on y va avec l'esprit de quelqu'un qui part à la chasse. Il l'illustre à partir de ces propos : « *Une fois nommé à la tête d'une entreprise d'État ou d'un département ministériel, le bénéficiaire s'empressait de recruter à tour de bras les frères du village auxquels allaient être accordés des salaires et autres faveurs de complaisance, sans le moindre rapport avec les services rendus* »³⁰⁹.

À partir des faits, il est surprenant et regrettable de constater qu'au moment où l'Afrique devrait promouvoir la méritocratie, le favoritisme prend de plus en plus de l'ampleur. En accordant des avantages non pas sur le prix du mérite, le désir du développement ne serait se matérialisé ; il se résume en puissance. Car, ce phénomène va à l'encontre du progrès notamment dans la mesure où il absorbe toute énergie positive, érode la confiance des citoyens envers les institutions publiques ou privées, supprime chez l'homme toute notion d'éthique. Dans ce sens, le talent ou les compétences intrinsèques n'étant plus des conditions *sine qua non*, plutôt que de renforcer les structures étatiques, la pratique de la corruption les conduit à leur inefficacité voire même à leur déclin. Ce qui explique cette somnolence ambiante et cette instauration des contre-modèles comme des références de société. Il paraît de plus en plus normal de détourner des fonds à des fins privées que de les utiliser comme cela a été pensé. À ce propos, Ebenezer Njoh Mouellè ajoute ce qui suit :

À partir du moment où les bénéficiaires de toutes ces faveurs ont commencé à s'en vanter en fêtant tapageusement leurs nominations, le mal ne pouvait que s'aggraver. C'est alors qu'on a vu se développer « l'idéologie » justificative honteuse devant sous-tendre cette

³⁰⁸ M. KEÏTA, *Vaincre la corruption*, Op. Cit., pp. 9-10.

³⁰⁹ E. NJOH MOUELLE in J. NDZOMO-MOLE, *Autopsie de la « ploutomanie » et de l'esprit de jouissance*, Op. Cit., p. 12.

pratique à travers des formules du genre : « La chèvre broute là où elle est attachée », et encore : « Quand un fils du village va à la chasse et qu'il attrape un gros gibier, il revient le partager avec ses frères ». « Un gros gibier » !³¹⁰

Ce passage témoigne suffisamment sur la prévarication de l'appareil public en Afrique. L'intérêt général est sacrifié à l'autel de la jouissance et des intérêts personnels. Le cadre sociétal dans lequel nous avons entrepris cette réflexion nous montre que la crise des valeurs a atteint un seuil critique sur le continent notamment dans la mesure où elle entrave la gestion efficace des ressources publiques. En permettant à une minorité de s'enrichir au détriment de la majorité, elle crée non seulement des inégalités importantes, elle cause aussi le découragement des investisseurs étrangers. Ce désir irrésistible pour la chose publique met en péril la bonne gouvernance en Afrique. Pour reprendre les mots d'un philosophe camerounais, la corruption est le : *Cancer de la République*³¹¹. Un cancer que nous nous devons d'éradiquer avec tous ses symptômes. Car, comme l'affirme Jean-Jacques Rousseau : « *Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques* »³¹².

Les Africains se doivent d'être les acteurs principaux du développement de la dynamique de leur continent. Cela nécessite donc de sortir ou du moins d'abandonner les mentalités qui s'inscrivent à contrevent du développement, qui fragilisent nos institutions ou qui conduisent nos sociétés à leur déclin. Et comme le dit André Julien Mbem, tous ces facteurs intérieurs qui inhibent la quête du développement chargent d'une consonance creuse les mots espérances et liberté pour des millions de personnes désabusées³¹³. Dans la même perspective, en abordant cette philosophie de la jouissance qu'il qualifie *d'épicurisme compulsif*, il renchérit : « *Les nouvelles spiritualités et autres innombrables métaphysiques du bonheur tandis que galope la criminalisation des rapports humains, constituent des indices parmi tant d'autres du recul substantiel d'une communauté de destin et du rôle protecteur de l'État* »³¹⁴. La régression catastrophique de l'Afrique ne saurait se limiter aux legs coloniaux, la perspective historique n'épuise pas les causes freinent le développement du continent.

³¹⁰ *Id.*

³¹¹ N. N. OWONO ZAMBO, *Cameroun, le défi de l'unité nationale : Prolégomènes à une République exemplaire*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 99.

³¹² J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 2012, p. 102.

³¹³ A. J. MBEM, *Mythes et réalités de l'identité culturelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 14.

³¹⁴ *Ibid.* p. 15.

CHAPITRE IX: L'IMPÉRATIF DE RÉINVENTER L'UNIVERSEL : TRANSCENDER L'OBSESSION CONSERVATRICE

L'appréhension et l'assimilation du concept de développement par les théoriciens de l'afrocentrisme suscitent des débats quant à leur capacité à englober dans leur réflexion la complexité des défis auxquels l'Afrique est confrontée de nos jours. Bien que l'afrocentrisme vise à rééquilibrer les perspectives historiques et culturelles dans le discours sur le développement, cette approche peut parfois sembler limitée dans sa compréhension des enjeux multiples et interdépendants qui influencent le développement. En d'autres mots, si l'accent mis sur le redressement historique et la valorisation culturelle interne constitue une véritable lueur d'espoir, il représente pour nous une réflexion parcellaire au regard de la position défensive qu'il adopte. Dans ce sens, malgré ses grandes ambitions et ses nombreux atouts, l'afrocentrisme se heurte non seulement à des défis socioculturels, économiques et politiques, mais aussi à des défis du monde globalisé à l'instar des changements climatiques et de l'homogénéisation culturelle. À ce sujet, après une analyse minutieuse du continent, Jean-Crépin Soter Nyamsi affirme : « *L'Afrique accuse un retard considérable et sans précédent qui s'accroît de plus en plus avec l'internationalisation et la globalisation* »³¹⁵.

Partons de ce constat, l'avenir du continent sur la scène internationale mérite une attention particulière de la part des intellectuels africains. Une réflexion profonde et sérieuse sur la question est indispensable. Dans son ouvrage intitulé *Une décolonisation de la pensée*, Ernest-Marie Mbonda explore cette problématique du développement dans l'un de ses chapitres sous la forme d'une question : « *L'Afrique peut-elle renaître ?* »³¹⁶. Pour l'auteur, cette interrogation n'exprime pas l'idée sous-jacente d'une impasse, mais cherche plutôt à examiner les conditions nécessaires qui favoriseraient une renaissance africaine. Autrement dit, l'auteur incite à une réflexion profonde sur les facteurs et les efforts indispensables pour mener le continent vers un avenir prospère. Dans ce sens, cette question constitue pour nous le point de départ de cette réflexion. Ceci dit, dans ce chapitre, nous allons nous intéresser aux failles de notre auteur. Nous ressortirons la crise de pertinence de son analyse sur cette exigence utopique d'une rupture radicale avec l'Occident.

³¹⁵ J-P S. NYAMSI (dir.), *L'Afrique et son développement, Réalités complexes et nouveaux enjeux, dans un monde en transformation*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 12.

³¹⁶ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 363.

1. Au-delà du radicalisme utopique : L'exigence du dialogue inter civilisationnel

La quête de l'authenticité, un désir de redécouvrir et de réaffirmer les valeurs et les cultures propres au continent africain, a orienté de nombreux intellectuels africains vers ce que nous pouvons appeler une érudition étourdissante. Ce mouvement, enraciné dans le contexte postcolonial, vise dans un premier moment à reconstruire une identité africaine distincte et dans un deuxième temps à revendiquer une place légitime dans le discours mondial. Cette recherche s'est souvent accompagnée d'une volonté d'autonomisation, envisagée dans le sillage d'une rupture avec l'influence occidentale. En ce sens, cette quête se manifeste par une plongée dans l'histoire, les langues, les philosophies ainsi que les traditions africaines. On en vient à constater que les intellectuels s'efforcent de ressusciter les savoirs ancestraux et de les inscrire dans la contemporanéité. Cette érudition étourdissante implique une étude approfondie des œuvres littéraires, des traditions orales, des pratiques artistiques et des systèmes de pensée qui ont été marginalisés et méprisés par la raison arrogante c'est-à-dire les colonisateurs.

Parallèlement à cette redécouverte culturelle, on en vient également à saisir que cette volonté d'autonomisation se traduit non par comme un moment de transcendance de l'idéologie coloniale, mais manifeste plutôt un désir de rupture radicale avec l'influence occidentale. Cette rupture est perçue pour les afrocentriques comme une étape nécessaire permettant à l'Afrique et aux Africains de se libérer des vestiges de la colonisation et des structures néocoloniales qui continuent d'exercer une influence négative sur le continent. Les intellectuels africains aspirent à développer des modèles de développement africain c'est-à-dire des systèmes politiques et des cadres éducatifs basés sur nos valeurs endogènes et sur nos savoirs locaux qui sauront être en harmonie avec les réalités africaines plutôt que de suivre des modèles imposés de l'extérieur. Recentrer les perspectives historiques, culturelles et sociales sur les expériences constitue pour les afrocentriques le moyen de corriger les distorsions et les omissions souvent présentes dans les récits dominants occidentaux.

Dans un de ses ouvrages intitulés *The Painful Demise of Eurocentrism*, le père de l'afrocentrisme inscrit ce courant idéologique comme le moyen de : « *Hâter la disparition de l'eurocentrisme en démontrant qu'il est scientifiquement infondé et éthiquement*

problématique ; instaurer un ordre international plus juste, plus ouvert et plus solidaire »³¹⁷.

Cette approche constitue pour lui, à partir d'une critique radicale, l'unique moyen pour l'Afrique et les Africains de se détacher de *l'odeur du père* qui l'a conduit à sa perte et pire encore qui a biaisé leur compréhension de l'histoire. Ce qui a favorisé une répétition des modèles en Afrique ou dans les sociétés afrodescendantes. Dans le même ordre d'idées, Molefi Kete Asante déclare :

L'Afrocentricité nous presse, nous commande de nous réinscrire, de nous repenser, comme sujets de notre propre existence, et d'en tirer, de façon systématique, toutes les implications. Il s'agit là d'une démarche profondément révolutionnaire qui assène un coup fatal à la prétention et à l'arrogance occidentale dans la mesure où elle n'exige rien de moins qu'une rupture épistémologique d'avec l'Occident et une reconstruction volontaire et consciente de nous-mêmes sur des bases africaines.

Nous devons faire cette démarche pour deux raisons. L'une est une question de principe. Accepter d'être définis par l'Occident, comme inférieurs qui plus est, revient à accepter que nous sommes en effet inférieurs, et que les Occidentaux sont supérieurs. [...] Ce n'est pas par vantardise puérile que nous devons rappeler à nous-mêmes qui nous sommes, créateurs et penseurs de génie, posant les premiers principes de mathématiques, physique, chimie, philosophie, religion écrite, etc. qui continuent à guider le monde, mais bien parce qu'il s'agit là de notre vérité historique et culturelle, du fondement de nous-mêmes.

[...] La deuxième raison pour laquelle nous devons nous engager dans la voie de l'Afrocentricité est une question de nécessité. Nous ne critiquons pas l'Occident par jalousie, ou par amertume, mais simplement parce que l'Occident a échoué dans son rêve grandiose de faire de l'homme un dieu, et n'a su mener cette planète, que nous partageons tant bien que mal qu'au bord d'un désastre écologique sans précédent, et souvent sans remède³¹⁸.

On en vient donc à constater que cette aspiration est profondément enracinée dans le besoin de se libérer des vestiges du colonialisme ou encore de l'impérialisme. Plusieurs intellectuels africains ou afrodescendants à l'instar de notre auteur, animés d'un esprit de revendication ont entrepris de redéfinir l'identité africaine en se détachant des paradigmes dictés par l'Occident. Cette démarche qui vise à valoriser les traditions, les langues, les philosophies et les synthèses de pensée autochtones en les plaçant au centre des projets de développement et d'émancipation du continent s'adosse à une posture défensive. Ainsi, l'idée d'une rupture radicale pour ne pas dire totale avec l'Occident, bien qu'alléchant, apparaît comme une entreprise complexe et utopique. Les relations entre l'Afrique et l'Occident sont enracinées dans des siècles d'histoire partagée, marquée par la douloureuse colonisation, les échanges commerciaux asymétriques et les influences culturelles très souvent verticales. Rompre complètement avec cette influence nécessite une refonte totale des structures

³¹⁷ M. K. ASANTE, *The Painful Demise of Eurocentrism*, cité par E-M. MBONDA, *Une décolonisation pensée*, Op. Cit., p. 51.

³¹⁸ A. MAZAMA, « introduction à la traduction française », in M. K. ASANTE, *L'Afrocentricité*, Op. Cit., pp. 5-6.

économiques, politiques et sociales. Ce qui s'avère après une analyse lucide irréaliste dans un monde globalisé.

Dans la quête de cette déconnexion, qui d'ailleurs symbolise pour Ernest-Marie Mbonda le premier moment de son entreprise, il existe un risque probant d'isolationnisme qui dans une certaine mesure pourrait freiner la dynamique du développement. Elle revêt la forme d'un ethnocentrisme qui affirme une supériorité des cultures africaines sur les cultures occidentales. C'est ce qui explique ce rejet catégorique d'autrui c'est-à-dire de tout ce qui est perçu comme occidental. Cette valorisation exclusive des cultures africaines au détriment de la reconnaissance de la diversité et de la valeur des autres cultures alimente aujourd'hui le sentiment anti occident et plus particulièrement antifrçais en Afrique et également dans les sociétés afrodescendantes. L'Afrique, en tant que partie intégrante de la communauté internationale, bénéficie des échanges culturels, scientifiques et technologiques ; une rupture radicale la priverait de ces apports enrichissants ce qui limiterait également sa croissance et son potentiel d'innovation.

Obnubilé par cette volonté de rompre avec l'Occident, Ernest-Marie Mbonda sombre lui aussi dans la certitude de l'universalité ou de la supériorité des cultures africaines et minimise le risque qui gravite autour de cette entreprise. Dit autrement, à y voir de plus près, le discours afrocentrique entend établir à partir des prétendues valeurs traditionnelles une hiérarchisation des cultures. Une rupture radicale pourrait renforcer des perceptions d'exotisme des cultures négro-africaines, alimentant par la même occasion des stéréotypes et des idées préconçues dont l'Afrique est victime. Dans nos rapports avec les Occidentaux, cette perception exotique a très souvent entretenu le mystère sur l'autre et aussi son infériorisation. Cela se lit à travers les thèses de Hegel, Levy Brühl, Gobineau ou même Montesquieu qui ont dépeint les sociétés africaines comme statiques et surtout primitives qui n'épousent pas les logiques occidentales. À ce sujet, le philosophe allemand affirme : « *L'Afrique n'est pas une partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement ni développement* »³¹⁹.

En cherchant à rompre de façon radicale avec l'Occident, l'Afrique risque de renforcer ou du moins de nourrir les discours coloniaux qui s'articulent autour de cette idée d'exotisme. Les cultures africaines pourraient être vues et appréhendées comme monolithiques et

³¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Op. Cit., p. 102

immuables. Ce qui permettrait non seulement de perpétuer les stéréotypes nuisibles dont l'Afrique voudrait se détacher, mais aussi d'effacer la riche diversité culturelle présente sur le continent et l'évolution dynamique des cultures du continent. En reparcourant le récit sur la période coloniale, force est de constater que cette vision stéréotypée ne rend justice ni à la complexité ni à la sophistication des cultures africaines. Bien au contraire, elle nourrit chez l'Africain un complexe d'infériorité qui le conditionne systématiquement à un mimétisme à outrance. Cela contribue dans un premier moment à le désorienter et dans un second à le présenter comme un objet de cirque qui suscite de la curiosité et de l'émotion dans le regard des Occidentaux.

En élargissant le pan de la réflexion, il se dégage également le risque d'isolement du continent africain. Dans ce sens, une rupture totale telle que préconisée par les afrocentriques avec l'Occident pourrait également conduire à un isolement culturel et intellectuel. Cet isolement alimenterait lui aussi l'idée selon laquelle les cultures africaines sont renfermées, repliée sur elles-mêmes, c'est-à-dire déconnectée des dynamiques mondiales. Ce qui dans le même temps limiterait le respect des cultures africaines sur la scène internationale. Les théoriciens de l'afrocentrisme à l'instar de notre auteur semblent minimiser ce flot de paramètres. Envisager cette perspective de rupture radicale pourrait comme susmentionnée accentuer dans les imaginaires mondiales une vision exotique des cultures continentales qui les réduiraient à des simples curiosités anthropologiques plutôt qu'à des participants actifs et égaux dans le dialogue mondial. Fort évocateur à cet égard, Valentin-Yes Mudimbe note :

Pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est peut-être une ruse qui nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile, et ailleurs

[...] Aujourd'hui encore, l'Occident, un certain Occident continu, à notre propos, à s'interroger sur le « comment peut-on être un Noir ». Et comme le disait bien Manga Bekombo, « la responsabilité de savant européen — ou plutôt, sa grandeur — est lourde, dans le processus de production des stéréotypes anti-nègres ; ces stéréotypes, parfois figurés dans une peinture, sont périodiquement utilisés comme arguments, restitués dans le creux de la représentation collective grâce à la manipulation littéraire. Alors, l'exotisme prend bien son sens : il opère comme la fête, le carnaval, c'est l'explosion instinctive qui valorise davantage encore le prestige de la raison ». À mon sens, il est sans utilité, face à cette violence idéologique, de nous dépenser, comme certain de nos aînés, à vouloir « prouver » notre humanité ou l'intelligence qui nous furent longtemps refusées et que d'habiles contempteurs mettent savamment et régulièrement en miettes au nom de la raison et d'une science parfaitement au service des projets politiques³²⁰.

³²⁰ V. Y. MUDIMBE, *L'odeur du père*, *Op. Cit.*, pp. 12-13.

On en vient donc à observer que les certitudes pèsent sur le discours afrocentriques et les apories de ce discours sont révélatrices qui cherchent à propager des thèses suprémacistes de la culture négro-africaine. Les thèses afrocentriques cristallisent les échanges culturels entre l’Afrique et le reste du monde. Guidées par des revendications identitaires, ethniques et africanistes elles alimentent une logique de ressentiment, de domination, de fossilisation et du repli de soi. Le rigorisme ethnocentrique apparaît comme son crédo. Ces thèses trouvent refuge dans des arguments ethnocentriques caractérisés par : la survalorisation des identités et des particularismes négro-africains, le rejet systématiquement d’autrui et aussi par une volonté radicale de se débarrasser de ce qui nous lie à autrui. En d’autres mots, l’ouverture au monde notamment à l’Occident apparaît comme un cheminement vers la perte de l’identité culturelle distincte. Ce qui explique que les théoriciens de l’afrocentrisme adoptent dans leurs discours un mécanisme de protection et d’exaltation du mythe de l’identité ethnique.

Ce discours d’exaltation de l’identité africaine a même donné naissance à une « philosophie prétendument propre à l’Afrique » qui a vu le jour en 1945 sous la plume de Placide Tempels dans son ouvrage intitulé : *La philosophie bantoue*. Ce courant philosophique est apparu comme sa sœur cadette l’afrocentrisme comme un mouvement de revendication et de réhabilitation de la dignité africaine longtemps bafouée par les Occidentaux. D’ailleurs à ce sujet, le philosophe Donyo K. Agbenoko atteste : « *Il convient de souligner au passage que depuis la thèse de l’ahistoricité des cultures africaines avancée par Hegel, certains philosophes africains ne cessent d’y revenir au point où l’on se demande si le sort de l’Afrique serait réellement scellé dans les figures d’une telle thèse* »³²¹. Ces thèses consacrent de manière consciente et inconsciente des modèles de pensée traditionnels qui ne sont la plupart du temps pas soumis à des examens critiques. Dans cette même perspective, Tayeb Chenntouf affirme : « *Les sociétés africaines sont encore « grosses du passé », de ses structures et de ses cultures* »³²².

Pour éviter de sombrer dans ces pièges qui meublent le processus de la réappropriation de soi ou encore de l’humanité négro-africaine, il est essentiel de penser l’autonomie culturelle africaine sans tomber dans l’isolement. Cela implique de promouvoir les cultures du continent de manière authentique et dynamique, tout en s’engageant activement dans les échanges culturels et intellectuels avec l’Occident et le reste du monde. La critique radicale

³²¹ D. K. AGBENOKO, *Ethique entre mondialisation et solidarité en Afrique*, Paris, L’Harmattan, 2023, p. 12.

³²² T. CHENNTOUF, « L’Afrique face à la mondialisation », in *Présence Africaine* 2006/1, N°173, pp. 213-224.

doit constituer une étape dans le processus de réappropriation de notre identité. Dans ce sens, elle doit s'inscrire comme un refus de la domination du paradigme eurocentriste qui doit être tenu comme impératif c'est-à-dire une remise en question des paradigmes reçus de l'Occident afin de peser le pour et le contre. Cette remise en question qui doit permettre non seulement d'échapper à tous les pièges tendus par les discours identitaires ainsi que les discours messianiques d'une culture de fiction qui sont à la fois porteuse de haine et d'exclusion.

Une lecture approfondie des thèses de l'auteur nous permet de saisir l'urgence de s'éloigner des visions autocentrées nostalgiques des fardeaux de la colonisation s'adosse à une dynamique d'ouverture et d'acceptation de la différence c'est-à-dire à un cheminement vers un regard pluriel qui se veut être vecteur d'un horizon en Afrique. En ce sens, un dialogue global inclusif est indispensable pour déconstruire les perceptions d'exotisme et promouvoir une compréhension respectueuse et égalitaire des cultures africaines. En engageant les cultures africaines dans des discussions mondiales sur des enjeux contemporains, cela permettrait de démontrer leur pertinence et leur vitalité. Une interaction permettra plutôt que d'alimenter des stéréotypes de dépasser le seuil de notre moi, car, on en vient à le constater de l'ignorance à la stigmatisation, il n'y a qu'un pas. Christine Bonardi et Charlie Galibert notifient à ce sujet un passage fort évocateur :

Avec Merleau-Ponty et le corps, Levinas et le visage, la question de l'altérité s'inverse : le fond de l'humain devient relationnel. L'homme c'est l'Autre. L'Humain a trois mains : les siennes propres et celle de l'Autre. Avant la main est la poignée de main. Le principe de l'intersubjectivité ontologique, du dialogisme originaire, est au fondement même de l'Humain et de nos propres existences. Il n'est point de penser ou de « je pense » avant la rencontre avec l'Autre. Du plus collectif au plus individuel, c'est la multiplicité des sociétés humaines qui constitue l'unité du genre humain, tout comme la multiplicité des singularités altéritaires qui nous constituent chacun et chacune³²³.

À travers ce passage fort évocateur, nous parvenons à saisir que la diversité culturelle est aujourd'hui à l'aune de la mondialisation le patrimoine commun de l'humanité et la mondialisation est le lieu et le vecteur par excellence d'échanges et d'interactions infinies. D'ailleurs à ce propos, plusieurs auteurs la conçoivent comme un « village planétaire » qui d'après Olivier Dollfus est *lié au rapprochement des hommes et des lieux dans la distance abolie et l'information généralisée*. Il poursuit dans cette perspective en disant : « *ce sont aussi des barrières qui tombent et la progressive prise de conscience de valeurs communes, la constitution d'un patrimoine commun de l'humanité (...). La mondialisation, c'est l'échange généralisé entre les différentes parties de la planète, l'espace mondial étant alors l'espace de*

³²³ C. BONARDI et C. GALIBERT, *Penser l'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 8.

transaction de l'humanité »³²⁴. À partir de cette définition, on parvient à saisir que la mondialisation mobilise des valeurs universelles qui ouvrent des horizons d'unification des mœurs et des habitudes civilisationnelles. Elle nous enveloppe dans une complexité qui à son tour nous impose de penser de nouvelle politique de civilisation dans laquelle les singularités se complètent et se respectent. Et cela dans l'optique, d'atteindre une cohabitation entre les cultures notamment les cultures porteuses de discours fondateurs, identitaires et historiques à l'instar de la culture négro-africaine et de la culture grecque ou occidentale.

À l'ère de la mondialisation, la construction des ponts entre les cultures n'est pas une option, mais un impératif. Il nous faut sortir de la violence consubstantielle qui consacre la subjectivité et non l'objectivité. Dans un monde de plus en plus interconnecté, la compréhension et les interactions interculturelles sont essentielles pour favoriser la paix, la coopération et le développement durable. Les échanges culturels enrichissent les sociétés, permettent de surmonter les préjugés et ouvrent la voie à une collaboration plus harmonieuse à l'échelle mondiale. Il s'agit là, d'un dépassement de plusieurs oppositions fortes et radicales adossé au non seulement au refus de l'enrichissement culturel, mais aussi au refus de transformation. Cette conjugaison de plusieurs appartenances qui permettrait d'ouvrir un horizon des possibles et des diversités. Comme l'affirme Mustapha Harzoune : « *Le mélange des cultures semble inéluctable et irréversible. Le métissage porte une double prise de conscience : celle de l'Autre et celle d'un monde comme reçu en partage* »³²⁵.

Dans le sillage de la mondialisation, la recentralisation de l'Afrique dans une dynamique d'universalité apparaît comme une exigence. Ce qui signifie qu'il faut sortir des idéologies qui sombrent dans l'ethnocentrisme. Car, l'afrocentrisme dans son processus de restructuration de l'identité des Africains et des afrodescendants se construit dans une fétichisation de la race, de l'Afrique et des traditions africaines. Pour Donyo K. Agbenoko, *il n'est pas évident qu'un vivre ensemble harmonieux puisse être atteint sans une éthique interculturelle susceptible de mettre en unité harmonisée tous les discours parallèles issus de différentes cultures*³²⁶. Pour cela, il convient de revisiter les théories culturelles afin de les doter un ancrage théorique solide pour une éthique interculturelle. Pour reprendre les mots de

³²⁴ O. DOLLFUS, « Introduction. Le sens de la mondialisation », in *La mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, pp. 15-18.

³²⁵ M. HARZOUNE, « Qu'est-ce que le "métissage" ? » in <https://search.app/vmYw2TUbmNPtYvt7> consulté le 30 juin 2024 à 01h08.

³²⁶ D. K. AGBENOKO, *Ethique entre mondialisation et solidarité en Afrique*, Op. Cit., p. 12.

Donyo K. Agbenoko, *il s'agit entre autres, de la théorisation d'une dimension dialogique de l'altérité, de l'éthique de la reconnaissance et de l'éthique reconstructive*³²⁷.

La mondialisation est donc un facteur d'enrichissement culturel. C'est le rejet des logiques de ressentiment et de culpabilisation développées par les afrocentriques. Non seulement elle remet en cause le rigorisme ethnocentriste développé à la fois par les européocentristes et les afrocentristes, c'est aussi le refus de la domination des paradigmes ethnocentristes qui tiennent en proie l'humanité. Elle induit dans le domaine des recherches scientifiques, l'émergence d'une tradition d'altérité. C'est le cheminement d'un regard pluriel qui prône la valorisation des différentes pratiques sociales et qui consacre l'acceptation de la différence comme un principe sacro-saint. En clair, elle évoque une interaction équilibrée où chaque partie apporte quelque chose de précieux et en reçoit en retour. C'est donc le rendez-vous parfait du donner et du recevoir où chaque partie quelque chose de précieux et en reçoit en retour favorisant ainsi une croissance et une compréhension réciproques.

Donner, dans le contexte interculturel, signifie donc partager les richesses de sa propre culture avec les autres. Cela va au-delà du simple partage de biens matériels car, il inclut la diffusion des traditions, des arts, des langues et des manières de penser propres à chaque culture. En offrant ces pans culturels de nous aux autres, les cultures contribuent à la diversité globale et dans le même temps, permettent aux autres de mieux comprendre ce que nous sommes et aussi d'apprécier nos particularités. Cette entreprise participe dans la préservation et dans la promotion de la diversité culturelle mondiale. Ce qui permet de briser les barrières, de favoriser le dialogue entre les différentes civilisations et de construire un monde plus compréhensif, ouvert, plus tolérant et plus respectueux de la diversité. C'est une invite à la découverte et à l'appréciation de la beauté et de la profondeur de notre héritage culturel. Chaque culture apporte des réponses uniques aux défis universels enrichissant ainsi ce patrimoine commun de l'humanité.

Recevoir, revient donc à être ouvert à l'apprentissage et à l'intégration des éléments d'autres cultures. C'est un accueil de la différence qui se caractérise par une volonté active de comprendre et d'accepter les aspects des autres cultures. Cet accueil enrichit et diversifie les cultures locales, créant ainsi un tissu social plus robuste et plus inclusif. En intégrant des perspectives, des pratiques et des idées étrangères, les sociétés deviennent plus innovantes et

³²⁷ *Id.*

résilientes, car, en découvrant d'autres cultures, nous élargissons nos horizons. Il s'agit d'une occasion de découvrir d'autres cultures, d'autres visions du monde. C'est également l'occasion de découvrir de nouvelles façons de penser et de vivre. Ce qui permet de développer l'esprit critique, la créativité ainsi que le sens de la citoyenneté mondiale. En accueillant et en intégrant des éléments d'autres cultures les sociétés locales s'enrichissent et se diversifient. En un mot, elles deviennent plus dynamiques.

À cet effet, le rendez-vous du donner et du recevoir repose sur l'équilibre et la mutualité c'est-à-dire sur la réciprocité. Il ne s'agit pas simplement de consommer les produits culturels des autres sans offrir quelque chose en retour, encore moins de préserver sa propre culture sans accepter les influences extérieures. L'échange doit être bidirectionnel, respectueux et équilibré, afin que toutes les parties impliquées bénéficient de la diversité et de l'enrichissement. Dans ce sens, il convient aux Africains de transcender cette dualité qui se présente sous la forme de dominés dominants c'est-à-dire d'un format d'échange horizontal pour s'inscrire dans un format vertical qui s'avère respectueux et qui met sur un pied d'égalité. D'ailleurs, pour Senghor, le métissage est un phénomène naturel et inévitable dans un monde de plus en plus globalisé. Il est, d'après lui, important de reconnaître la valeur de chaque culture et de ne pas chercher à imposer sa propre vision du monde.

Dans cette perspective, l'humanité doit tendre vers la civilisation de l'universel non pas au sens de Senghor, mais comme l'aboutissement de cette quête de soi. Nous nous inscrivons comme postulat philosophique existentialiste c'est-à-dire qui ne s'appuie ni sur des aspects biologiques encore moins sur des postulats d'infériorité. En ce sens, il s'agit d'une civilisation qui respecte la diversité des cultures et qui est ouverte à l'échange et au dialogue. C'est un cheminement vers une raison plurielle, car, le partage de culture permet, de générer de nouvelles idées et aussi de nouvelles expressions artistiques. Le monde est aujourd'hui un espace de délimité. La mondialisation n'est plus une utopie. L'Afrique a le devoir d'y prendre part afin de sortir de cette domination qu'elle subit depuis l'époque de l'occupation coloniale. L'urgence de s'adapter à ce nouveau monde doit être l'occasion de sortir de ces théories refuges qui dans la plupart du temps endorment au lieu d'éveiller et d'émanciper les esprits sur le continent.

2. Le « secret de l'Occident »

Nous empruntons ce titre à David Cosandey qui dans son ouvrage intitulé *Le secret de l'Occident : Vers une théorie générale du progrès scientifique*³²⁸ examine les facteurs historiques et culturels ayant contribué à l'essor de la civilisation occidentale. Il défend à grand renfort d'érudition que la combinaison unique en Occident de l'individualisme, du rationalisme et du christianisme a joué un rôle crucial dans sa réussite. Dans notre analyse, nous utilisons ce cadre pour examiner dans un premier temps les raisons de nos échecs vis-à-vis de l'Occident. Dans un second, nous allons esquisser de manière non exhaustive les voies du développement de l'Afrique. En ce sens, si libérer l'Afrique des chaînes de l'impérialisme culturel, scientifique, et idéologique apparaît comme une entreprise noble, elle sombre non seulement dans une volonté de doter une image gratifiante à l'Afrique précoloniale, mais aussi dans une entreprise de justification coûte que coûte de nos échecs.

Au moment où les besoins et les revendications des populations africaines pour une vie décente s'expriment avec acuité, que l'Afrique se présente dans un dénuement et une pauvreté accentuée qui ne laissent guère entrevoir de véritable source d'espérance dans un proche avenir,³²⁹ arrêtons-nous un tout petit peu et examinons sans ambages les différentes facettes de l'évolution de notre continent. Cette rétrospective permettra d'analyser minutieusement notre histoire commune avec l'Occident, une histoire complexe souvent victime des sentiments des différents protagonistes. Il s'agit : « à la lumière de l'incapacité de nombre d'États d'Afrique d'assurer aux citoyens, le minimum vital : travail, nourriture, éducation, santé, sécurité, etc. »³³⁰, de passer au crible notre passé pour mieux comprendre les défis historiques auxquels nous avons été confrontés et les raisons de nos difficultés, car, l'Afrique est aujourd'hui à la traîne des autres continents et des autres peuples du monde³³¹.

L'attention et l'intérêt que les discours afrocentriques portent aux valeurs africaines s'expliquent par le simple fait de vouloir démontrer aux yeux du monde que le passé de l'Afrique a été glorieux et reluisant. Ce sentiment du « nous aussi » entretient une illusion optique dans les imaginaires communs. Cette mise en avant du passé est une tentative de réhabiliter l'image de l'Afrique, souvent ternie par les récits eurocentriques qui minimisent ou

³²⁸ D. COSANDEY, *Le secret de l'Occident, Vers une théorie générale du progrès scientifique*, Paris, Flammarion, 2008.

³²⁹ I. ABOUBACAR YENIKOYE, *L'Afrique doit reprendre l'initiative de son destin*, Op. Cit., p. 9.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

³³¹ *Id.*

dans le pire des cas ignorent complètement les réalisations africaines. Les afrocentriques soulignent que ce passé constitue une pièce essentielle dans la civilisation universelle, contribuant de manière significative au développement culturel, scientifique et économique de l'humanité. C'est dire en des termes simples que le courant afrocentrique induit dans le domaine des recherches africanistes l'émergence d'une conscience historique. Il nous propose une charmante utopie, un discours qui laisse émerger l'image d'un continent héroïque, prospère qui a perdu toute sa majesté et sa grandeur lors de sa rencontre avec l'Occident.

Cependant, comme l'affirme Antoine Manga Bihina et Issoufou Soulé Mouchili : « *Penser le développement, aujourd'hui, c'est avoir le souci d'une Afrique émergente, dans un contexte où tout est concurrentiel, compétitif, mercantilisé et laïcisé* »³³². Ce qui nous amène à examiner de près ce paradigme. En analysant ce postulat, plusieurs contradictions apparaissent, interpellant avec insistance notre attention. Et, comme évoqué dans les premières lignes de cette partie, notre réflexion s'efforce de comprendre le paradoxe d'une civilisation en plein essor, dotée de nombreuses richesses matérielles et humaines, qui, avant sa rencontre avec l'Occident, semblait être à son heure de gloire. Cette civilisation qui avant sa rencontre avec l'Occident était à son apogée n'a pas pu résister ou encore se constituer en obstacle véritable à l'ambition hégémonique coloniale. Cela soulève une question cruciale : qu'est-ce qui justifie cette défaite historique de l'Afrique vis-à-vis de l'Occident ?

En explorant la plupart des discours afrocentriques qui semblent ils sont destinés à éveiller les esprits sur le continent, on constate que cette question est très souvent occultée dans la plupart des analyses. Les discours se concentrent principalement sur les atrocités de la colonisation, les traumatismes issus de la période coloniale ainsi que sur les conséquences contemporaines de cette période sombre de l'histoire de l'humanité. Ils abordent les massacres, les déportations, les destructions culturelles subies par les sociétés africaines, mettant en lumière les souffrances et les injustices infligées par les colonisateurs. On en vient à constater que cette focalisation sur les aspects traumatiques de la colonisation détourne l'attention sur les dynamiques internes qui ont pu contribuer à la vulnérabilité des sociétés africaines face à l'invasion coloniale. En d'autres termes, les discours afrocentriques tendent à substituer la question de la défaite historique de l'Afrique face à l'Occident par des problématiques plus immédiates et tangibles liées aux effets dévastateurs de la colonisation.

³³² A. MANGA BIHINA et I. S. MOUCHILI NJIMOM (dirs.), *Philosophie et développement, De la philosophie de questionnement du développement aux perspectives de l'émergence*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 12.

Les facteurs endogènes sont écartés pour laisser place aux facteurs exogènes. En effet, selon certaines thèses, les fils et filles du continent s'acquittent de leur responsabilité en imputant la majeure partie des problèmes de l'Afrique à des influences extérieures, principalement occidentales. Ces thèses avancent que, si l'Occident n'était pas doté d'un instinct hégémonique, l'Afrique aurait connu un destin meilleur pour ne pas dire prospère. Cette idée se propage rapidement sur le continent, prenant racine dans un sentiment de frustration et d'injustice historique. Pour eux, l'Europe coloniale à travers son programme de « civilisation » a conduit de façon progressive vers des impasses devenues quasi systémiques et systématiques qui se ressentent dans les secteurs économique, social, politique, juridique et même éducationnel. Cette volonté d'adosser les problèmes de l'Afrique à l'Occident afin de mieux légitimer nos carences internes apparaît comme une issue idéale.

Ce qui explique donc que cette dupe d'une hypocrisie collective qui à partir des analyses volontairement parcellaires ne veut retenir de l'histoire que leur orientation déclinée en amont. En quelque sorte, il s'agit du procès de l'Occident, qui sans vouloir le dédouaner de tous ces massacres ou génocides, l'incrimine en amont et lui adosse des qualités qui entretiennent de manière inconsciente dans les imaginaires collectifs son ascendance sur les peuples colonisés particulièrement ceux d'Afrique. Cette perception est alimentée par l'idée que les puissances occidentales ont désorienté les populations noires à travers des mensonges, des fausses théories, contribuant à une déstabilisation politique, économique et culturelle de l'Afrique. Les arguments sont nombreux : les frontières arbitrairement tracées lors de la Conférence de Berlin en 1884-1885, l'exploitation des ressources naturelles au profit des occupants c'est-à-dire des colonisateurs, et l'imposition de systèmes économiques et sociaux étrangers aux réalités africaines.

Dans des discours plus extrêmes, les afrocentristes vont jusqu'à demander un dédommagement aux artisans de la colonisation. Leur logique repose sur l'idée selon laquelle, sans la présence occidentale sur le continent, l'Afrique aurait pu maintenir un développement autonome et durable. Ces revendications s'appuient sur des recherches archéologiques faites dans l'optique de démontrer à partir de certains exemples une civilisation africaine florissante avant l'arrivée des colonisateurs. L'empire du Mali, l'empire Ashanti ou le Royaume du Bénin sont souvent cités en exemple pour illustrer ce potentiel freiné par l'Occident à travers la colonisation. À ce propos, dans un ouvrage intitulé, *Sur les traces des grands empires, Recherches archéologiques au Mali*, Shoichiro Takezama et Mamadou Cissé mettent en exergue ces civilisations multiséculaires qui par le truchement des grands empires de la

préhistoire qui ont rayonné entre la savane et le bassin méditerranéen. Ce passage intéressant illustre leurs propos :

Cette campagne de fouilles de sauvetages a fourni des résultats beaucoup plus riches que l'équipe ne l'avait imaginé. Elle a fait découvrir des constructions faites en briques rectangulaires et des fusaïoles qui constituent les plus anciens mobiliers en Afrique de l'Ouest. Elle a mis des centaines de perles en verre dont certaines ont été abandonnées au cours de la fabrication. Ces résultats ont révélé que ce site était un grand centre commercial et industriel du VIII^e au XI^e siècle. [...] En 2002, une nouvelle campagne de fouilles fut initiée au Méma sur les sites d'Akoumbu et de Bérétouma [...]. Ces fouilles, avec celles de l'année 2000, ont révélé la richesse extraordinaire du Méma dans les domaines de l'économie et de la culture. En effet, elles ont démontré que le Méma a réalisé, depuis l'époque néolithique, une économie axée sur l'agriculture, l'élevage et les activités artisanales. Elles ont révélé également qu'à partir de la première moitié du premier millénaire de notre ère, il a fait progresser les activités artisanales et la stratification sociale qui ont abouti à la formation étatique, premier bourgeon du futur empire du Ghana. [...] Cette fouille a permis de découvrir des traces de plusieurs constructions faites entièrement en pierres, dont la grandeur et le type étaient au-delà de notre imagination³³³.

Pour comprendre pleinement le paradoxe d'une civilisation prospère qui n'a pas pu résister à la domination coloniale, il devient donc nécessaire d'examiner tous les contours c'est-à-dire à la fois les facteurs internes que les facteurs externes en mettant un accent particulier les facteurs endogènes. Ces facteurs endogènes souvent mis de côté lors des investigations scientifiques dans l'optique de laisser place aux facteurs exogènes. Cela inclut une analyse des structures politiques, économiques et sociales internes des sociétés précoloniales, ainsi que de leur interaction avec les forces coloniales. Une telle approche menée sans complaisance permettrait de mieux saisir les raisons de cette défaite historique et de formuler sans prétention aucune des stratégies pour le renouveau et l'affirmation de l'Afrique dans le monde contemporain. Pour le dire autrement, ces nombreuses investigations ou réflexions sur le passé glorieux de l'Afrique et sur les tragédies de la colonisation ne doivent pas éluder ces questions existentielles c'est-à-dire la responsabilité des fils et des filles du continent.

En examinant ces facteurs historiques, nous nous inscrivons dans une rupture ou encore dans un dépassement de cette thèse qui laisse transparaître une idéologie raciste. C'est l'ouverture du débat autour d'un sujet volontairement passé sous silence pour se donner bonne-conscience. En effet, il est crucial de dépasser une vision manichéenne qui attribue tous les maux de l'Afrique à l'Occident, sans toutefois questionner les dynamiques internes ainsi que les responsabilités locales. André Julien Mbem appelle cela « la maladie de l'histoire »³³⁴.

³³³ S. TAKEZAMA et M. CISSE (éd.), *Sur les traces des grands empires, Recherches archéologiques au Mali*, Paris, L'Harmattan, pp. 15-16.

³³⁴ A. J. MBEM, *Et si l'Afrique était malade de "ces" intellectuels ?*, Op. Cit., p. 73.

Dans cette perspective, une réflexion poussée nous permet de dégager ce que nous avons appelé le “secret de l’Occident”. Ce secret sur lequel reposait une bonne partie de son entreprise coloniale. Cette exploration nous mène à constater que l’idéologie de domination de l’Afrique s’adosse non seulement à des instincts d’hégémonie, mais repose aussi sur la science et la technologie.

La science et la technologie ont de façon très significative nourri cette prétention occidentale. Dès la Renaissance, l’Occident a connu une série de révolutions scientifiques et industrielles qui ont profondément transformé ses sociétés. Les avancées en astronomie, physique, chimie, biologie, et plus tard en informatique et génie génétique, ont permis à l’Europe et à l’Amérique de développer des capacités militaires, économiques et administratives sans précédent. En effectuant un saut dans les mythes historiques de l’histoire de la colonisation, on en vient à constater que la maîtrise de la technoscience a été déterminante dans ce processus d’assujettissement de domination des peuples africains. Car, les avancées technoscientifiques susmentionnées ont été utilisées non seulement pour améliorer la qualité de vie de leurs propres populations, mais aussi pour projeter leur pouvoir à l’échelle globale, souvent au détriment des autres continents, y compris l’Afrique.

La supériorité technologique de l’Occident a joué un rôle central dans l’expansion coloniale notamment en facilitant la conquête et le contrôle de vastes territoires à travers le monde. Parmi ces avancées technologiques, nous notons la navigation ancrée, les armes à feu ainsi que les techniques de communication et de transport. En effet, la navigation ancrée a permis aux explorateurs et aux colons de traverser les océans avec précision et sécurité. Ces navires européens équipés ont notamment assuré des liaisons régulières entre les métropoles et les colonies, facilitant ainsi le transport de troupes, de ressources et de marchandises. Les armes à feu, avec leur puissance de feu supérieure à nos armes ancestrales, ont donné aux forces coloniales un avantage décisif sur les populations d’Afrique lors des batailles de conquête. Les techniques de communication eux aussi ont également joué un rôle crucial. Elles ont permis à l’Occident de prendre des décisions stratégiques en temps réel. Force est de constater que la combinaison de ces avancées technologiques a permis aux puissances coloniales de s’étendre et de maintenir leur domination.

Derrière ce panorama qui suscite à la fois un goût amer et un esprit de revendication chez les théoriciens de l’afrocentrisme, des penseurs comme Marcien Towa dressent l’urgence de sortir de cette idéologie raciste pour une appropriation du secret de l’Occident.

En sombrant dans une entreprise qui s'enferme dans une spirale qui vise à faire briller les traditions, les rites, les cultures et les savoir-faire de l'Afrique, les adeptes de l'Afrocentrisme ont développé une philosophie insolite à vocation militante guidée essentiellement par la passion. Elle ne s'oriente pas comme une courroie du développement, mais plutôt comme une force négative à ce processus dans la mesure où elle s'articule essentiellement dans l'optique de prouver aux Occidentaux notre passé culturel, nos réalisations historiques. En clair, cette entreprise écarte l'Afrique de l'itinéraire du développement. À ce sujet, nous pouvons noter ce passage fort évocateur :

Si les savants s'accordent à dire que l'Afrique est le berceau de l'humanité, cette situation se traduit fondamentalement et indéniablement l'idée selon laquelle l'Afrique serait aussi le berceau de toutes les inventions. Mais comment se fait-il que malgré cet atout formidable, bon nombre d'auteurs se retrouvent à scruter encore la question de Joseph Ki-Zerbo : A quand l'Afrique ? Une question qui traduit elle-même le sous-développement de l'Afrique et surtout un désespoir à cause du fait que jusqu'ici les efforts consentis par la plupart des acteurs sur le continent peinent encore à produire les effets escomptés : la philosophie de Towa s'inscrit aussi dans ce dynamisme. Elle se veut une rupture avec ce qui précède et ce qui est. C'est une philosophie qui se présente comme essentiellement libératrice des peuples nègres puisqu'elle rompt avec l'oppression et l'obscurantisme en exigeant de l'esprit critique. Dans la logique towaenne, si l'Afrique est le berceau de l'humanité, le berceau de la philosophie, de la science et de la technique, cela demeure une vérité de l'histoire qu'il faut tenter de dépasser. Il ne s'agit pas de prouver ce que nous sommes par notre passé, mais de comprendre que nous avons l'impérieux devoir de nous approprier de la philosophie, dans la science et dans la technique³³⁵.

Le passé de l'Afrique si glorieux soit il ne permet pas aux Africains d'être compétitifs aujourd'hui ni de comprendre les raisons de nos échecs historiques encore moins de répondre aux besoins quotidiens. En un mot, exhumer le passé de l'Afrique n'apparaît pas comme une stratégie du développement. La nécessité de libération et d'émancipation des peuples africains face à l'oppression coloniale et à ses avatars passe par l'acquisition du secret de l'Occident et non par le listing de nombreuses réalisations historiques. L'Afrique doit opérer le dépassement de toutes ces théories obscurantistes qui s'inscrivent dans la logique de prouver à l'Occident ce que nous en exposant des faits historiques précoloniaux. Le développement de l'Afrique impose une auto-occidentalisation. Il l'illustre en ces termes : « *La volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre* »³³⁶. Dans le même ordre d'idées, un passage significatif mérite d'être mis en lumière dans cette réflexion :

³³⁵ H. K. EKLOU, V. R. AFANYIAKOUSOU-GBAGBA, B. TONYEME, « Révolution radicale » et développement de l'Afrique chez Marcien Towa », in Journal / échanges, revue de Philosophie, littérature et Sciences humaines, Vol. 20, No. 2, 2023, pp. 875-876.

³³⁶ M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Op. Cit., p. 44.

Notre liberté, c'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel passe par l'identification et la maîtrise du principe de puissance européenne ; car si nous ne nous approprions pas ce principe, si nous ne devenons pas puissants comme l'Europe, jamais nous ne pourrions sérieusement secouer le joug de l'impérialisme européen. Par-là, nous sommes conduits à adopter une attitude positive, une attitude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne³³⁷

Pour le philosophe camerounais, la civilisation occidentale possède une arme secrète qu'il est crucial de *s'emparer pour sortir de la raque de l'histoire*³³⁸. Elle apparait comme la condition sine qua non permettant aux Africains de s'affirmer sur l'échiquier mondial. L'Afrique se doit de s'approprier ce secret qui réside dans la science et la technique sans aucune forme d'infériorité. Cette révolution radicale passe par des sacrifices de reniements de soi :

S'emparer du secret de l'Occident doit dès lors consister à connaître à fond la civilisation occidentale, à identifier la raison de sa seule puissance et à l'introduire dans notre propre culture. Seulement, cette introduction n'est pas à concevoir comme une simple addition qui laisserait intacte les anciens éléments culturels, ni même comme une paisible griffe devant opérer sans heurts les transformations désirées : elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond en comble, elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire, avec nous-mêmes.

Si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration du monde ancien, la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et de l'originalité, puisque notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance affective est à chercher notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l'Europe, et nulle part ailleurs. Car si notre monde ancien n'a pas pu supporter le choc du monde européen, ce fut assurément en raison de quelque chose qui le différenciait de l'Europe³³⁹.

La technoscience apparait donc dans ce sillage comme l'emblème du progrès. Elle joue un rôle crucial dans l'éradication des obscurantismes et la stimulation du développement économique et social. Elle a le pouvoir de dissiper les superstitions et les croyances inondent qui freine la compréhension et l'acceptation des avancées technologiques et des innovations. En fournissant des connaissances fiables et vérifiables, la technoscience permettrait de prendre des décisions éclairées, basées sur des preuves, qui favorisent le bien-être collectif. En d'autres termes, la technoscience est le catalyseur du développement. Il est donc essentiel de s'approprier ce secret afin de rétablir l'équilibre des forces entre l'Occident et l'Afrique. Le développement scientifique et technologique est indispensable pour résoudre les défis complexes aux la société est confrontée et aussi pour construire un avenir prospère et durable sur le continent.

³³⁷ *Ibid.*, p. 62.

³³⁸ *Ibid.*, p. 44.

³³⁹ M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Op. Cit., p. 45.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette troisième et dernière partie, nous avons entrepris de démontrer, à travers trois chapitres, les limites de la pensée diatopique, de la décolonisation de la pensée et surtout du paradigme afrocentrique. Nous constatons que la quête d'authenticité, marquée par un désir intense de décolonisation et d'autonomisation de l'Afrique, considérée comme rupture radicale avec l'Occident, a guidé les travaux de nombreux intellectuels africains, notamment ceux d'Ernest-Marie Mbonda. Pour nous, l'afrocentrisme apparaît comme une forme exacerbée de l'ethnophilosophie, car il repose sur un projet politique confus, qui prône la séparation radicale dans un contexte de mondialisation et dont les conclusions s'avèrent dangereuses en ce qu'elles renforcent un racisme inversé et aussi un repli passéiste. Ce repli passéiste qui exige une rupture totale avec l'Occident endort les esprits en attribuant à l'Occident la responsabilité de tous nos malheurs, sombre dans le culte de l'immobilisme de l'identité africaine et tombe dans le piège de ce que Clarence Walker a appelé *l'impossible retour*.

Pour éviter cet écueil, il est essentiel de promouvoir une autonomie culturelle ouverte au dialogue et aux échanges mondiaux. En équilibrant l'authenticité culturelle avec une participation active sur la scène internationale c'est-à-dire dans le rendez-vous du donner et du recevoir, l'Afrique peut préserver son héritage tout en s'affirmant comme un acteur dynamique et respecté parmi les nations. Plutôt que de viser une rupture totale, une approche plus constructive consisterait en une synthèse équilibrée entre autonomie et ouverture. Cela impliquerait de puiser dans les traditions africaines tout en intégrant les avancées mondiales. Cette perspective hybride permettrait de préserver l'authenticité culturelle tout en profitant des apports extérieurs, à l'instar du secret de l'Occident qui réside dans la technoscience pour un développement durable. En d'autres mots, l'Afrique grandira en sortant de cette approche de revendication à caractère puérile. L'Afrique doit s'emparer du secret de l'Occident afin de prendre son destin en main.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre travail de recherche, basé sur le texte d'Ernest-Marie Mbonda, examine l'impact de la colonisation sur les sociétés africaines contemporaines. Dans ce mémoire, nous avons exploré les dynamiques actuelles des sociétés africaines et afrodescendantes à travers l'analyse de l'ouvrage de notre auteur intitulé : « Une décolonisation de la pensée, Études de philosophie afrocentrique ». Nous avons démontré comment la pensée coloniale continue d'influencer les structures sociales, économiques et culturelles. En parallèle, nous avons mis en lumière les perspectives de l'auteur pour une décolonisation effective des mentalités et des savoirs. Pour structurer notre analyse, nous avons subdivisé notre recherche en trois parties, chacune composée de trois chapitres. Cette organisation nous a permis d'approfondir progressivement notre compréhension des effets persistants de la colonisation et des moyens proposés pour les surmonter.

Dans la première partie intitulée « L'Afrique face au traumatisme colonial », nous avons exploré les éléments historiques et les mécanismes coloniaux qui ont conduit les noirs à une crise identitaire. Cette analyse nous a permis de comprendre, d'une part, les atrocités orchestrées par les occidentaux et, d'autre part, la manière dont ces pratiques ont été perpétuées par certains noirs qui ont intégré et légitimé l'idée selon laquelle la colonisation était une entreprise humanitaire, civilisatrice et surtout désintéressée. En examinant ces dynamiques, nous avons mis en lumière les nombreuses supercheries historiques orchestrées par les occidentaux et aussi comment la violence coloniale et la propagande altèrent profondément et surtout de manière continue la perception de soi et la culture des sociétés africaines, contribuant ainsi à une aliénation, à la haine de soi, à un conditionnement de la pensée et une perte de repères identitaires. L'un des paradoxes les plus marquants est le culte de la colonisation fait par les Africains ; nombre d'entre eux la considèrent comme une époque d'or.

L'ambiguïté du discours colonial se manifeste aujourd'hui à travers la persistance de propos déshumanisants tenus par les thuriféraires de la colonisation envers les sociétés dites primitives et surtout par cet esprit paternaliste qui caractérise nombre d'Occidentaux. L'Afrique et les sociétés afrodescendantes montrent actuellement une forte tendance à imiter et à reproduire les modèles occidentaux, de manière systématique et systémique. Ce phénomène résulte d'une érosion progressive de l'identité des noirs et d'une aliénation croissante au sein des sociétés africaines. De plus en plus de personnes dans les sociétés noires semblent avoir intériorisé un sentiment d'infériorité vis-à-vis des Occidentaux. Cette adoption des normes et valeurs occidentales s'accompagne souvent d'une dévalorisation des

richesses culturelles des sociétés africaines aggravant ainsi la crise identitaire qui les touche. En perdant de vue leurs propres traditions et héritages culturels, ces communautés se trouvent confrontées à une fragmentation de leur identité, ce qui entrave leur capacité à définir un avenir fondé sur leurs propres valeurs et expériences historiques.

Dans notre seconde articulation, après avoir démontré la nécessité de réexaminer les faits historiques et pris conscience de leur horreur, nous avons mis en lumière l'importance ou encore la nécessité de rompre avec cette volonté de vouloir exister à travers le regard de l'autre. La quête de soi apparaît comme l'impératif de reprise de soi. Cette section se concentre sur la nécessité impérieuse pour les sociétés africaines de se réapproprier leur identité et de s'engager dans une quête authentique de soi. La redécouverte et la valorisation de leurs propres histoires, culture et valeurs apparaissent comme des impératifs pour reconstruire une identité autonome et échapper à l'aliénation héritée du passé colonial. Ce mimétisme systémique s'exprime davantage dans le champ éristique. Ernest-Marie Mbonda affirme à ce sujet : « *notre sensibilité épistémique est façonnée par un certain nombre de conditionnements sociaux et historiques que nous internalisons sans réflexion* »³⁴⁰.

Le mimétisme intellectuel a conduit de nombreuses sociétés africaines à reproduire de manière systématique les modèles occidentaux. Aujourd'hui, la majorité des Africains perçoivent l'Occident et sa civilisation comme le point de référence essentiel. Tout doit être fait selon le modèle dicté par l'Occident. Cette tendance à imiter les normes, les valeurs et les pratiques occidentales entraîne non seulement une dévalorisation des traditions et des cultures locales, mais aussi une dépendance accrue vis-à-vis des paradigmes étrangers. Cette dépendance empêche le développement d'une identité autonome et entrave l'émergence de solutions adaptées aux réalités africaines. La trajectoire de notre destin est dictée par des influences extérieures. Cela se manifeste notamment par une acceptation inconditionnelle de recevoir une éducation façonnée par les autres, en particulier par les donneurs de leçon c'est-à-dire les Occidentaux. En Afrique, une vérité n'est souvent reconnue comme telle que lorsqu'elle a été validée par des voix occidentales.

L'addition de ces divers facteurs constitue selon la grille de lecture ou d'analyse de l'auteur, le fondement du mal africain. Il soutient que cette situation appelle à l'urgence une analyse diatopique des événements, c'est-à-dire une réflexion qui tient compte des spécificités

³⁴⁰ E-M. MBONDA, *Une décolonisation de la pensée, Op. Cit.*, p. 25.

contextuelles et historiques propres à chaque région. Cette approche est particulièrement cruciale face à la détérioration progressive et préoccupante des structures éducatives, politiques, sociales en Afrique. Pour l'auteur, cela s'inscrit comme une obligation à l'égard des générations futures. Cette obligation se résume en trois principaux éléments : « *garantir les meilleures conditions de naissance, assurer la meilleure éducation et préserver la terre* »³⁴¹. Par conséquent, il est impératif de repenser les problèmes du continent en tenant compte des particularités locales afin de développer des solutions adaptées et efficaces, qui pourront revitaliser et surtout renforcer le système éducatif et d'autres institutions essentielles à la croissance et au développement des sociétés africaines.

Dans le troisième et dernier moment de cette réflexion, après avoir mis en exergue la nécessité de revisiter les fondements de nos sociétés, nous avons examiné les limites du postulat élaboré par Ernest-Marie Mbonda. Notre démarche a consisté à soumettre les thèses de l'auteur à une critique approfondie, non pas pour déconstruire sa pensée, mais pour éviter de tomber dans un dogmatisme épistémique. En effet, comme le souligne l'auteur lui-même : « *Les pensées profondes ne sont pas des denrées périssables. Même quand par un concours de circonstances plus ou moins justifiables, elles ont été enfouies dans les archives de l'oubli, elles n'en conservent pas moins leur fraîcheur et leur vigueur épistémologique* »³⁴². Cette citation illustre notre intention de maintenir une approche critique et dynamique, en reconnaissant la pertinence des idées de l'auteur tout en restant ouverts à leur réévaluation et à leur enrichissement.

Revisiter le champ des études afrocentriques ou africanistes constitue une tâche complexe notamment en raison de la vastitude et de la diversité des domaines d'études qu'il englobe. Cette discipline recoupe de nombreux champs d'investigation/de recherche, allant de l'histoire et l'anthropologie à la sociologie, la philosophie et la littérature, chacune apportant une perspective unique sur les réalités africaines. En effet, comme l'affirme Boubacar Niane : « *Le mouvement du texte épouse les contours ou est plutôt similaire à la métamorphose des figures nietzschéennes. De la figure du chameau soumis, acceptant « respectueusement » les théories et les modèles élaborés ailleurs et sur l'Afrique, l'on voit comme surgir la figure du*

³⁴¹ E-M. MBONDA, « A propos de la justice intergénérationnelle dans l'Afrique traditionnelle », in E-M. MBONDA et D. RONDEAU (dirs), *La contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*, Laval, PUL, 2015, p. 128.

³⁴² E-M. MBONDA, *La philosophie africaine hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, p. 7.

lion qui remet en question, avant l'étape de la création »³⁴³. L'une des principales réserves vis-à-vis de ce courant réside dans l'ambiguïté inhérente à l'africanisme qui l'évaluation critique des postures dominantes.

La réappropriation de l'initiative historique est certes une condition essentielle, mais non suffisante pour le développement de l'Afrique. Si la récupération et la valorisation de l'histoire africaine jouent un rôle crucial dans la définition d'une identité culturelle, sociale, politique autonome, elles ne peuvent pas à elles seules garantir un progrès durable. L'afrocentrisme, en tant que démarche intellectuelle, culturelle et politique doit être considéré comme une étape nécessaire dans ce processus de développement notamment dans la mesure où il permet de replacer les perspectives africaines au centre des débats et des recherches, favorisant ainsi une meilleure compréhension et contribution historique et culturelle de l'Afrique. Cependant, pour que ce mouvement ait un impact réel, il doit s'affranchir de sa tendance réactive et aussi de sa lecture subliminale du passé de l'Afrique qui constituent une mystification et une agréable illusion qui endorment les esprits.

Examiner la période coloniale ne doit pas se limiter à la production des discours qui apaisent ou consolident les illusions sur le continent africain et dans les communautés afrodescendantes. Au contraire, cette analyse approfondie doit viser à extraire des leçons significatives de ce passé complexe et douloureux. Une telle réévaluation critique permettra d'offrir des perspectives essentielles pour comprendre les défis actuels et formuler des stratégies pour l'avenir. Il est crucial d'adopter une approche rigoureuse qui examine les dimensions multiples de la colonisation. Cet examen critique des faits historiques permet de mettre en évidence des interrogations existentielles capables d'éclairer les sociétés contemporaines sur ce qui a été son handicap. Les Africains doivent s'affranchir de la pensée de type réactionnaire, qui se caractérise par un esprit de victimisation, et dans le même temps, l'affirmation de soi doit constituer un tremplin, c'est-à-dire un moyen pour atteindre la libération. Elle ne doit pas s'inscrire comme un vecteur qui vise à substituer la domination occidentale par la domination africaine.

Pour ce faire, il faut repenser l'afrocentricité de manière à ce qu'il soit en adéquation avec les exigences contemporaines. L'autonomie ne veut pas dire rupture avec les autres. L'on pense avec les autres, l'on est toujours en rapport avec les autres. L'autonomie véritable

³⁴³ B. NIANE, « préface », in A. S. DIOP, *Pour une désaliénation des études africaines : repenser l'africanisme postcolonial*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2020, p. 11.

implique une capacité à définir et à poursuivre ses propres objectifs tout en restant ouvert aux échanges et aux collaborations avec d'autres sociétés, d'autres continents, d'autres civilisations. Amadou Sarr Diop notifie cela sous la forme interrogative : « *L'africanisme ne gagnerait-il pas, en effet, à se refonder pour être en phase avec les formes de sociabilité qui se donnent à voir dans les sociétés africaines actuelles, confrontées à une double dialectique : la mondialisation totalisante et la réaffirmation des identités de proximité ?* »³⁴⁴ . L'élaboration de l'avenir du continent ne peut se faire en marge d'un dialogue, des échanges et des partenariats avec les autres.

L'enjeu est de conjuguer l'affirmation des identités avec un engagement actif multiforme dans les échanges internationaux. Comme l'atteste Alphonse Mukama : « *La mondialisation est une réalité incontournable de notre époque et selon toute vraisemblance elle fait partie de notre destin. Nous sommes donc obligés de rester attentifs à ses mécanismes ainsi qu'à ses conséquences sur le présent et l'avenir de l'Afrique* »³⁴⁵ . Il est impératif de sortir de la répétition non réfléchie des modèles élaborés par d'autres et de développer une approche critique et sélective de ce que l'on adopte de l'extérieur. Cela implique de questionner de manière approfondie ce que l'on doit prendre d'autrui dans cet espace de circulation des savoirs, afin de s'assurer que les emprunts soient bénéfiques et adaptés aux réalités africaines. L'Afrique doit s'appropriier les éléments essentiels qui ont contribué à la réussite de l'Occident à l'instar de la technoscience.

³⁴⁴ A. S. DIOP, *Pour une désaliénation des études africaines : repenser l'africanisme postcolonial*, Op. cit., p. 21.

³⁴⁵ A. MUKAMA, *Afrique et mondialisation, Rwanda d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2023, p. 13.

BIBLIOGRAPHIE

I- Ouvrages d'Ernest-Marie MBONDA

MBONDA Ernest-Marie, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Laval, PUL, 2009.

- *La Philosophie africaine hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- *Une Décolonisation de la pensée, Études de philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne université presses, 2021.

II- Articles d'Ernest-Marie MBONDA

MBONDA Ernest-Marie, « À propos de la justice intergénérationnelle dans l'Afrique traditionnelle », in MBONDA Ernest-Marie et RONDEAU DANY (dirs), *La contribution des savoir locaux à l'éthique, au politique et au droit*, Laval, PUL, 2015, pp. 119-136.

III- Ouvrages généraux

ABOUBACAR YENIKOYE Ismaël, *L'Afrique doit reprendre l'initiative de son destin*, Paris, L'Harmattan, 2007.

AGBENOKO Donyu Koffi, *Éthique entre mondialisation et solidarité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2023.

AMOUZOU Essé, *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, Paris, L'Harmattan, 2009.

ASANTE Molefi Kete, *L'Afrocentricité*, trad. française par A. MAZANA, Paris, Menaibuc, 2003.

AYISSI Lucien, *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, 2007.

- *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- *Crise et superstition*, Paris, L'Harmattan, 2022.

AZIALE Komlan, *Éducation et dynamiques sociales en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2024.

BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal et VERGES Françoise, *La République coloniale, Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003.

BAMKOUI Emile Joël, *La corruption en Afrique subsaharienne : enjeux géopolitiques et sécuritaires d'une économie transnationale, Crime organisé et menace globale*, Paris, L'Harmattan, 2020.

BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas et LEMAIRE Sandrine (dirs.), *La fracture coloniale, La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2006.

BOBONGAUD Steve Gaston, *Penser L'Afrique avec Marcus NDONGMO et Kǎ Mana*, perspectives et horizons, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2023.

BONARDI Christine et GALIBERT Charlie (dirs.), *Penser l'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2022.

BOWAO Zacharie Charles, *Critique (s). 1.*, Brazzaville, Éditions Hemar, 2007.

BRÜHL Levy, *Les fonctions mentales de la société dans les sociétés inférieures*, Paris, P.U.F, 1951.

BRUNSCHWIG Henri, *Noirs et blancs dans l'histoire noire française*, Paris, Flammarion, 1983.

BUREAU René, *Péril blanc, propos d'un ethnologue sur l'Occident*, Paris, L'Harmattan, 1978.

CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004.

COHEN William, *Français et Africains, Les noirs dans le regard des blancs 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981.

COSANDEY David, *Le secret de l'Occident, Vers une théorie générale du progrès scientifique*, Paris, Flammarion, 2008.

DAHMANI Mohamed, *L'occidentalisation des pays du tiers monde, Mythes et réalités*, Paris, Economica et l'Office des publications universitaires, 1983.

DE LA BOETIE Étienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF Flammarion, 1983.

DE GOBINEAU Le Compte, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Tome I, Paris, Librairie de Paris, 1933.

DIOP Amadou Sarr, *Pour une désaliénation des études africaines : Repenser l'africanisme postcolonial*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2020.

DIOP ANTA Cheikh, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine, 2000.

DOUMBOUYA Mohammed Lamine, *Le développement de l'Afrique, A quand le bout du tunnel ?* Paris, L'Harmattan, 2022.

DUMONT René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962, p. 65.

ELA Jean Marc, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 2008.

ERNY Pierre, *Essai sur l'éducation en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 2001.

FANON Frantz, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

- *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.

GASSAMA Makhily (dir.), *L'Afrique répond à Sarkozy, Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008.

GOODY Jack, *Le vol de l'histoire, Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2010.

HAGHIGHAT Chapour, *Racisme scientifique, Offensive contre l'égalité sociale*, Paris, L'Harmattan, 1988.

HEGEL Georg Wilhem Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2000.

HOUNSOUNOU-TOLIN Paulin, *Devoir de vérité de l'intellectuel universitaire, Réfutations philosophiques*, Yaoundé, CLE, 2015.

JOULIN Dam, LE BRETON LA VALLÉE Charles, GARNERAY, MÉRIMÉE (dirs.), *Le journal de la traite des noirs*, Paris, Éditions de Paris, 1957.

KABOU Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, L'Harmattan, 1991.

KÄ MANA, *L'Afrique, notre projet, Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, Terroirs, 2009.

KAVWAHIREHI Kasereka, *V. Y Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam — New York, 2006.

KEÏTA Mamy, *Vaincre la corruption*, Paris, L'Harmattan, 2020.

KODJO Edem, ... *Et Demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986.

LATOUCHE Serge, *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte/Poche, 2005.

LE BRUN KERIS Georges, *Mort des colonies ?* Paris, Centurion, 1953.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961.

MANGA BIHINA Antoine et MOUCHILI NJIMOM Issoufou Soulé (dirs.), *Philosophie et développement, De la philosophie de questionnement du développement aux perspectives de l'émergence*, Paris, L'Harmattan, 2015.

MAYOYO BITUMBA, *L'ajustement politique africain, Pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 1999.

MAZAMA Ama, *L'impératif Afrocentrique*, Paris, Menaibuc, 2003.

MAZENOT Georges, *Evaluer la colonisation*, Paris, L'Harmattan, 1999.

MBEM André Julien, *Mythes et réalités de l'identité culturelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2005.

- *Et si l'Afrique était malade de ces intellectuels ? Contre-vérités sur le discours de Dakar*, Paris, L'Harmattan, 2008.

MERLIN Pierre, *Espoir pour l'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1991.

MEYER Jean, TARRADE Jean, REY-GOLDZEIGUER Anne et THOBIE Jacques (dirs.), *Histoire de la France coloniale*, Paris, Armand Colin, 1991.

MBEMBE Achille, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris, Karthala, 1996.

- *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2013.
- *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015.
- *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.

MBONIMPA Melchior, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985.

MUDIMBE Valentin-Yves, *L'Odeur du père, Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982

- *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and Oder of knowledge*, Bloomington, Indiana Universty Press, 1988.

MUKAMA Alphonse, *Afrique et mondialisation, Rwanda d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2023.

NDZOMO-MOLE Joseph, *Jouissance et pensée, Essai sur la ploutomanie et la mentalité digesto-festive*, Yaoundé, Carrefour, 2007.

- *Autopsie de la « ploutomanie » et de l'esprit de jouissance, Critique de la mentalité « digesto-festive »*, Paris, L'Harmattan, 2013.

N'GUETTIA KOUASSI René, *L'Afrique : un géant qui refuse de naître, La solution, c'est de tout reprendre à zéro*, Paris, L'Harmattan, 2015.

NKOULOU Joseph, *Le carnet du jeune révolutionnaire, Sur l'impératif d'un développement endogène en Afrique Noire*, Yaoundé, Les éditions Franc jeu, 2007.

NJOH MOUELLE Ebenezer, *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1998.

NYAMSI Jean-Crépin Soter (dir.), *L'Afrique et son développement, Réalités complexes et nouveaux enjeux, dans un monde en transformation*, Paris, L'Harmattan, 2013.

OMOTUNDE Jean-Philippe, *La traite négrière européenne : vérité & mensonges*, Paris, Menaibuc, 2004.

- *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*, Paris, Menaibuc, 2005.

OWONO ZAMBO Nathanaël Noël, *Cameroun, le défi de l'unité nationale : Prolégomènes à une République exemplaire*, Paris, L'Harmattan, 2018.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 2012.

SALA-MOLINS Louis, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 2^e édition « Quadrige », 2003.

SARR Felwine, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016.

SCRIVE Stéphane, *La crise de la démocratie en Afrique, L'exemple du Togo*, Paris, L'Harmattan, 2009.

STAMM Anne, *L'Afrique de la décolonisation à l'indépendance*, Paris, PUF, 1998.

SURET-CANALE Jean, *Afrique noire, l'ère coloniale 1900-1945*, Paris, Editions Sociales, 1982.

SYLLA Khady, *L'éducation en Afrique, Le défi de l'excellence*, Paris, L'Harmattan, 2004.

TAGUIEFF Pierre-André, *Le Racisme*, Dominos/Flammarion, Paris, 1997.

TAKEZAMA Shoichiro et CISSE Mamadou (éd.), *Sur les traces des grands empires, Recherches archéologiques au Mali*, Paris, L'Harmattan, 2017.

TRAORE Aminata, *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Fayard, 2002.

TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

TOWA Marcien, *Léopold Sédar Senghor Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, Éditions CLE, 2011.

- *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions CLE, 2012.

UNESCO, *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO/Gallimard, 1960.

VERGE Françoise, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale, Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel, 2001.

- *De la violence coloniale dans l'espace public, Visite du triangle de la porte Dorée à Paris*, Paris, Shed Publishing, 2021.

WALKER Clarence Earl, *L'impossible retour, A propos de l'afrocentrisme*, Trad. de l'anglais américain par R. MEUNIER, Paris, Karthala, 2004.

WALLERSTEIN Immanuel, *L'universalisme européen, De la colonisation au droit d'ingérence*, Paris, Demopolis, 2006.

IV- Articles généraux

AHANDA TANA Martine, « développement et État de droit en Afrique », in J-E. PONDI, *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, 2021, pp. 213-238.

ATEMSING Olivier Jean Calvin, « Analytique trinômique de l'afrocentricité avec et contre Clarence Walker » in revues.acaref.net.

AZAB à BOTO Lydie Christiane, « Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un pacte d'avenir commun »

BIDIAS René, « Soixante ans de mise en œuvre du développement de l'Afrique subsaharienne : Théories, idéologies et stratégies », in NTUDA EBODE Joseph et ETOA OYONO Georges, J. V. NTUA EBODE et G. ETOA OYONO (dirs.), *Les initiatives de développement en Afrique subsaharienne, Entre construction et déconstruction des modèles existants depuis 1960, Réminiscences du professeur émérite Laurent ZANG*, Paris, L'Harmattan, 2023, pp. 21-41.

BERTOLT Boris, « Jeunesse africaine et développement, De l'africanisme eurocentriste à l'afrocentricité », in PONDI Jean-Emmanuel (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, 2021, pp. 435-454.

BOUCHENROUF-SIAGH Zohra, « *Duplicité et trafic de l'histoire* », in GASSAMA Makhily (dir.), *L'Afrique répond à Sarkozy, Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008, pp. 53-76.

CHENNTOUF Tayeb, « L'Afrique face à la mondialisation », in *Présence Africaine* 2006/1, N°173, pp. 213-224.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « *Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire* », online, in FERRO, Marc, (dir.), *Le livre noir du colonialisme, XVIe-XXIe : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2013, pp.

DOLLFUS Olivier, « Introduction. Le sens de la mondialisation », in *La mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, pp. 15-18.

EKASSI Amélie Aristelle, « De la liberté, de l'art et de la narration : Aperçu sur quelques aspects de la philosophie africaine récente », in OUMAROU MAZADOU, *La philosophie africaine aujourd'hui. État des lieux, enjeux et perspectives*, pp. 59-78.

ETOUNGA-MAGUELLE Danielle, « L'aventure du développement humain n'est pas unidimensionnelle », in PONDI Jean-Emmanuel (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, 2021, pp. 419-434.

FOUMANE FOUMANE Josué Delamour, « *Négation de soi dans la philosophie africaine : analyse de La Crise du Muntu de Fabien Eboussi Boulaga* », in OUMAROU MAZADOU (dir.), *Philosophie africaine et modernité politique : réflexions sur la crise et le développement*, Yaoundé, Monange, 2022, pp. 95-108.

HARZOUNE Mustapha, « Qu'est-ce que le "métissage" ? », online, in <https://search.app/vmYw2TUbmiNPsYvt7>.

KASSE Moustapha, « Le cinquantenaire des indépendances africaines : quelles leçons pour l'Afrique ? », in N'GALADJO BAMBA Lambert, IGUE John O et SYLLA Kalilou (dirs.), *Sortir du sous-développement quelles nouvelles pistes pour l'Afrique de l'Ouest ? Aspects historiques, institutions et intégration*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 21-26.

LAJRI Nadra, « Senghor et la critique de la négritude, "L'émotion est nègre" », online, in <https://rodin.uca.es>, pp. 143-153.

GASSAMA Makhily, « le piège infernal », in *L'Afrique répond à Sarkozy, Contre le discours de Dakar*, pp. 13-52.

MINKADA Martine, « Le développement de l'Afrique ou l'impératif de la reconstruction du sujet avec Emmanuel Levinas », in OUMAROU MAZADOU, *Philosophie africaine et modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement*, Yaoundé, Monange, 2022, pp. 161-178.

PATOU-MATHIS Marylène, « De la hiérarchisation des êtres humains au « paradigme racial », in *Hermès*, La revue 2012/2 (n° 66) pp. 30-37.

POURTIER Roland, « L'Afrique noire au crible de la mémoire coloniale », in *Hérodote* 2006/1 (n°120), pp. 215-230.

ROSE Arnold M., « L'origine des préjugés », in UNESCO, *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO/Gallimard, 1960, pp. 429-455.

SONGUE Guy Parfait, « L'imposture des politiques de développement en Afrique », in PONDJI Jean-Emmanuel (dir), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, 2021, pp. 171-211.

OBENGA Théophile, « africanismes eurocentristes », in GASSAMA Makhily, *L'Afrique répond à Sarkozy, Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008, pp. 339-362.

OUMAROU MAZADOU, « La philosophie africaine aujourd'hui. État des lieux, enjeux et perspectives », in *Philosophie africaine et modernité politique : réflexions sur la crise et le développement*, Yaoundé, Monange, 2022, pp. 31-58.

VALLEE Olivier, « La construction de l'objet corruption en Afrique », in *Afrique contemporaine*, 2006/4, n°220, pp 137-162.

V- Usuel

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1^{re} édition, 1926.

VI- Mémoires de master consultés

BISSOUA BISSOUE Jean, « *Frantz Fanon et la critique de l'Apparence* », mémoire soutenu et présenté sous la direction de Marcien Towa, Yaoundé, UY1, 1979.

MANGA NOMO Lucien Alain, « *Préjugés occidentaux sur l'Afrique : la perspective hégélienne* », Mémoire soutenu et présenté sous la direction de A. MANGA BIHINA, Yaoundé, UY1, 2010.

VII- Webographie

<https://www.geo.fr/histoire/l-afrique-au-temps-des-colonies-par-la-ruse-et-par-la-force/>

fr.m.wikipedia.org–Partage de l’Afrique

<https://twitter.com/france2tv/statuts/1483356485556051971?s=48&t=MNgSGMxS048pObcTwaxQBQ>

<https://www.mbokamosika.com/amp/2018/04/discours-de-leopold-ii-aux-missionnaires-se-tenant-en-afrique-commente-par-e.kandolo.html>.

www.institutjeanlecanuet.org

Herodote.net

OpenEdition.org

revues.acaref.net

transparency.org

<https://search.app/vmYw2TUbmiNPsYvt7>

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	<i>i</i>
DÉDICACE	<i>ii</i>
REMERCIEMENTS	<i>iii</i>
GLOSSAIRE	<i>iv</i>
RÉSUMÉ	<i>v</i>
ABSTRACT	<i>vi</i>
INTRODUCTION GÉNÉRALE	<i>1</i>
PREMIÈRE PARTIE : L'AFRIQUE FACE AU TRAUMATISME COLONIAL	<i>9</i>
CHAPITRE I : COLONISATION : PROCESSUS DE DÉTÉRIORATION DE L'IDENTITÉ AFRICAINE	<i>11</i>
1. Négation et infériorisation du nègre.....	<i>11</i>
2. L'héritage ambigu de la colonisation.....	<i>18</i>
2.1. L'ambiguïté sur l'héritage éducatif.....	<i>19</i>
2.2. L'ambiguïté inhérente à la religion.....	<i>23</i>
CHAPITRE II : L'OCCIDENT : LA RAISON ARROGANTE OU LA PRÉTENTION À DIRE LE VRAI	<i>27</i>
1. La géographie de l'intelligence : Hérité rationnelle.....	<i>27</i>
1.1. La revendication ethnophilosophique.....	<i>28</i>
1.2. Les penseurs africains face aux théories racistes.....	<i>32</i>
2. L'image exotique du nègre : entre sensibilité et émotivité.....	<i>35</i>
CHAPITRE III : L'OCCIDENT ET LA LÉGITIMATION DE LA COLONISATION	<i>43</i>
1. La pseudo-nécessité de coloniser les noirs.....	<i>43</i>
2. Le droit d'ingérence : l'ambiguïté d'une politique humanitaire.....	<i>51</i>
DEUXIÈME PARTIE : SE LIBÉRER DU JOUG COLONIAL : PENSER L'AFRIQUE À PARTIR DE L'AFRIQUE AVEC ERNEST-MARIE MBONDA	<i>58</i>
CHAPITRE IV : CRITIQUE DE LA RAISON COLONISÉE SELON ERNEST-MARIE MBONDA	<i>61</i>
1. Dialectique de l'appropriation et de l'aliénation : déconstruire la raison coloniale.....	<i>61</i>
1.1. Une élite décomplexée.....	<i>61</i>
1.2. La citoyenneté à la croisée des chemins : entre modèles européens et modèles endogènes ...	<i>65</i>

2. L'urgence d'une rupture épistémologique : sortir des ténèbres de l'ignorance.....	69
CHAPITRE V : DIALECTIQUE DE L'AFRO-PESSIMISME ET L'AFRO-OPTIMISME	77
1. Rompre avec l'Afrique négativiste : Repenser le développement.....	78
2. L'affirmation de soi, de l'identité culturelle du noir.....	84
CHAPITRE VI : PENSER L'AUTONOMIE AVEC ERNEST-MARIE MBONDA : LA RATIONALITÉ DIATOPIQUE	94
1. Paradigme de la libération de l'Afrique : entre décolonisation du savoir et reprise de soi...	94
2. Repenser les institutions africaines.....	102
2.1 L'herméneutique diatopique de la gouvernance démocratique.....	102
2.2 L'État de droit : entre relativisme et particularisme	107
TROISIÈME PARTIE : L'AFRIQUE FACE AUX DÉFIS DU MONDE CONTEMPORAIN : LA CRISE DU DÉVELOPPEMENT A L'ÈRE DE LA POSTCOLONIE	112
CHAPITRE VII : LE FANTASME AUTOUR DE L'ESSENCE AFRICAINE	114
1. La mythification de l'identité africaine : l'ontologie fixiste.....	114
2. L'obsession de la différence et de l'originalité : l'essentialisme culturel.....	122
CHAPITRE VIII : AFROCENTRISME : PARADOXES ET CONTRADICTIONS	132
1. L'alibi de la colonisation : Une mystification collective.....	132
2. Pensée de la rupture : le redressement de l'échelle des valeurs	139
CHAPITRE IX: L'IMPÉRATIF DE RÉINVENTER L'UNIVERSEL : TRANSCENDER L'OBSESSION CONSERVATRICE	148
1. Au-delà du radicalisme utopique : L'exigence du dialogue inter civilisationnel	149
2. Le secret de l'Occident.....	158
CONCLUSION GÉNÉRALE	166
BIBLIOGRAPHIE	172