

Entre Négritude et Postcolonie : la satire de Dakar ou la revanche idéologique de l'Occident

Introduction

Si la meilleure crème de son intelligentsia n'avait continué la résistance aux sirènes hurlantes de la « déconstruction » postmoderniste, postcolonialiste du *Tiers-monde*, du *développement inégal* et de la *théorie de la dépendance*, la tentation aurait été grande de dire, un tantinet masochiste : « L'Afrique n'a que ce qu'elle mérite ! ». Or, pour brouiller les cartes et s'exonérer de toute responsabilité morale dans ce qui arrive, le principal protagoniste de M. Sarkozy dans cette affaire, Achille Mbembe, a suggéré la fausse piste de l'ethnologie coloniale et de Hegel, en dépit de son engagement constant, comme le Président français lui-même, dans la délégitimation du « récit nationaliste » et du Tiers-monde. De ce fait, Mbembe a tenté d'occulter : 1. Ce qui fait la grande actualité du discours de Dakar, à savoir, la revanche idéologique de l'Occident sur la question du nouvel ordre international, 2. La convergence de ce propos avec les vues les plus radicales du senghorisme, mais également de certaines tendances de l'idéologie postcoloniale, le lien étant l'approbation de l'Empire (Eurafrique, Mondialisation) et la détestation de l'engagement anti-colonialiste et anti-impérialiste.

L'actualité d'un discours

Malgré les apparences, le propos de M. Sarkozy ne renvoie ni au passé ni aux préjugés racistes sur l'Afrique. Bien ancré dans l'actualité de notre monde, mais tourné vers l'avenir, ce discours accompagne certains phénomènes inquiétants de notre époque : le regain de vigueur des menées agressives de l'« impérialisme libéral » dans le monde ; les tentatives de recolonisation de certains grands États du Tiers-monde (Irak, Iran, Syrie, etc.), le diktat des accords de partenariat économique, dans l'esprit de l'Eurafrique, etc. Conjugés, ces phéno-

Nkolo Foé

École normale supérieure,
Université de Yaoundé I
Cameroun

mènes révèlent le blocage du difficile dialogue sur la question essentielle du *nouvel ordre international* revendiqué par le Tiers-monde. Sur le plan idéologique, l'Occident répond périodiquement à cette question cruciale en désavouant l'idée de Tiers-monde et en discréditant la théorie du développement inégal et de la dépendance, états de cette revendication. Sans ce contexte, les thèmes développés à Dakar resteraient inintelligibles. Rappelons-les : *refus de la repentance*, rappel obsessionnel des *responsabilités du Tiers-monde dans ses propres malheurs* – fait unique dans l'histoire universelle –, affirmation des *bienfaits de la colonisation*, *sortie du ghetto*, *métissage*, *internationalisme*, *Eurafrique*, etc. La cohérence de ces thèmes avec la délégitimation du Tiers-monde, du nationalisme et du développement inégal apparaît nettement dans *le Sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi* de P. Bruckner (1983), reprise d'un projet plus ample, dont la formulation radicale se trouve chez Aron (1977 : 267-268).

Exorciser la décadence de l'Occident

Comment en finir avec le sentiment de culpabilité, la haine de soi, tordre le cou à l'idée de décadence qui en découle et inviter l'Europe à prendre enfin conscience de sa supériorité ? Tel est l'objectif d'Aron. Pour lui, le danger menaçant l'Europe vient de ce qui fait à la fois sa force et sa fragilité : 1. La faiblesse de ses pouvoirs, 2. L'inclination à l'autocritique, à la culpabilité de soi et à la repentance. L'Occident ne surmontera la crise morale qui le frappe qu'en prenant sa revanche idéo-

logique sur ses rivaux : le communisme et son rejeton, le Tiers-monde.

Césaire (1955/2004) avait su argumenter la culpabilité d'une Europe « moralement et spirituellement indéfendable », l'acte d'accusation étant « proféré sur le plan mondial par des dizaines et des dizaines de millions d'hommes qui, au fond de l'esclavage, s'érigent en juges » (p. 8). Pour la première fois, les esclaves avaient un avantage décisif sur leurs maîtres : ils savaient désormais que ces derniers mentaient ; que de la colonisation à la civilisation, la distance était infinie (p. 10). Terrible, le châtement du coupable fut la perte de l'Empire, défaite morale aussi lourde que la chute du fascisme, pur rejeton du capitalisme des monopoles.¹

La dénazification du nietzschéisme, la barbarie des guerres d'Indochine, d'Algérie et du Vietnam, l'installation dans les esprits du mythe fascinant d'un État fort (gaulliste), le désarmement nucléaire du Sud et la destruction de son potentiel économique et industriel à travers les programmes d'ajustement structurel, l'occupation militaire et la re-colonisation des grands États hostiles du Tiers-monde, etc., ces faits et bien d'autres confirment que la revanche idéologique, politique et militaire de l'Occident est irréversible. Il est désormais clair que la bourgeoisie n'est plus disposée à faire des concessions aux pauvres, ces dernières équivalant à une perte de puissance de la part des bénéficiaires de l'ordre du monde actuel (Tucker 1980 : Chap. V).

Ainsi, parce que les concepts opératoires de Tiers-monde et de développement inégal avaient permis de nommer les structures de domination et d'oppression de notre temps et qu'ils offraient une alternative théorique et politique au colonialisme et à l'impérialisme, il fallait les discréditer. La bourgeoisie était en effet convaincue qu'une victoire décisive sur le

communisme et partant, sur le Tiers-mondisme, ouvrirait la voie vers une ère de stabilité, pronostiquée par le (post)structuralisme et la *fin de l'histoire*. Ces doctrines signifiaient le règne absolu de l'État universel et homogène, chrétien et capitaliste, libéral et démocratique. La pensée française des dernières décennies du XXe siècle reflète parfaitement cette évolution, en la personne d'Aron et Foucault, ses deux plus grands représentants de cette ère.

Le discrédit du Tiers-monde

Il découle directement de la contestation théorique du communisme. Aron accuse en effet le léninisme d'avoir créé le Tiers-monde comme problème, en imposant la thèse du *développement inégal*, dans la foulée de la critique du capitalisme monopoliste et de l'impérialisme, vu par Lénine comme un régime parasitaire. Toute la tâche d'Aron consiste à ruiner cette thèse qui justifie toutes les autres. L'impérialisme supposait que l'Occident vivait de l'exploitation éhontée des autres peuples, ce qui revenait à affirmer l'origine illégitime de son opulence. Rappelons que Lénine voyait dans le marché colonial le seul lieu en régime capitaliste où il fût possible « d'éliminer un concurrent par les moyens du monopole, de s'assurer une commande, d'affermir les 'relations nécessaires' », etc. (Lénine 1967 : 108). Selon Aron, le capitalisme ne vit pas des « surplus extorqués aux populations dépendantes ». Il fournit comme preuve « l'élévation du niveau de vie dans les métropoles 'victimes' de la décolonisation » (Aron 1977 : 267-268). Aron relativise l'importance des « richesses coloniales » en soulignant que « les premiers conquérants, hispaniques et lusitaniens, ont tiré de leurs possessions lointaines des métaux précieux, une période de gloire et de puissance, mais non une richesse durable ou la capacité de produire des richesses » (Aron 1977 : 273). Il s'appuie sur deux exemples intéressants : celui de l'Allemagne qui aurait écrit sa page industrielle avant celle des colonies et l'exemple de la France, propriétaire d'un « empire colonial dispersé et peu rentable », qui ne « contribua pas substantiellement à l'industrialisation ou à la richesse de la métropole » (Aron 1977 : 274).

On peut légitimement s'interroger sur la probité intellectuelle de l'auteur de ces lignes. Comment occulter le fait historique massif que sans le commerce colonial, les grandes mutations économiques

de l'époque mercantiliste en particulier, auraient été sinon impossibles, du moins difficiles ? Seul ce commerce permit de renouveler la gamme des matières premières, alimentaires, minérales, textiles, etc., si nécessaires à l'expansion de l'industrie européenne. En effet, le coton, le bois de teinture et d'ébénisterie, la soie, les épices, l'indigo, le café, le tabac, les métaux précieux, etc., se révélèrent décisifs pour une révolution industrielle dont la portée historique dépassait immédiatement les simples limites des nations pionnières en la matière. De même, il est difficile d'occulter le fait que le trafic des Noirs contribua substantiellement à augmenter la concentration des capitaux disponibles entre les mains des riches marchands qui allaient devenir les premiers vrais banquiers d'Occident. L'importance économique et financière de ce commerce est sensible au niveau des principaux centres commerciaux d'Europe : Lisbonne, Séville, Anvers, Bruges, Nantes, etc. Or, à partir de ces villes, par voies terrestres et maritimes, les effets du commerce triangulaire allaient profiter, même aux économies et à l'industrie d'Allemagne, de Scandinavie, de Pologne, des pays baltes, de Russie, etc.

Pour établir qu'il n'existe aucune causalité directe entre la domination coloniale et la prospérité de l'Occident, Aron s'appuie sur le cas des États européens prospères, dépourvus de colonies. L'argument ci-dessus avancé, s'agissant des pays aux confins de l'Europe, aurait pu suffire. Mais, Ziégler, lui, trouve raisonnable de parler de l'« impérialisme helvétique » ; il accuse la Suisse de jouer « le rôle indispensable de receleur pour le système impérialisme mondial » (Ziégler, J. 1976 : 82).

Aucun de ces arguments n'est parvenu à faire bouger la ligne de défense d'un coupable heureux d'ergoter sur la médiocrité des profits coloniaux, comme pour mieux exalter l'infinie supériorité du génie industriel de l'Occident. Aron est convaincu qu'avec ou sans exploitation coloniale, l'Occident se serait de toute façon développé. À l'inverse, il se demande si, sans colonisation, le Maroc par exemple se serait développé plus vite.

Aron admet volontiers l'existence des crimes pour le contrôle des matières premières à bas prix. Qu'importe ! Il reste qu'en dépit de ces « crimes », les Occidentaux ne doivent pas leur niveau de vie actuel au bas prix des matières premières (Aron 1977 : 255). Car, pour lui, « la productivité

du travail, qui s'exprime dans le P.N.B. par tête, ne ressemble pas à l'or ou au diamant que les envahisseurs exportaient en signe et en profit de la victoire » (Aron 1977 : 255-256). Comme pour mieux invalider la théorie du développement inégal, il précise : « Violences et rapines [sont] indiscutables », cependant, elles « ne constituent pas la cause unique ou majeure de la pauvreté de l'Afrique ou de l'Asie du sud-est » (Aron 1977 : 275). On trouve clairement formulée chez Aron une idée plus tard reprise par Bruckner, à savoir que la violence contre les autres peuples dont on accuse l'Occident coïncide simplement avec la rupture par ce dernier du pacte de pauvreté qui liait celui-ci au reste de l'humanité. Cela signifie que l'Occident « agresse » seulement dans la mesure où son opulence révèle subitement aux peuples « le contraste entre les secteurs dits modernes et les autres, les villes cancéreuses, les bidonvilles et les favellas, en marge des quartiers de luxe, la comparaison offerte par la télévision, entre la misère des uns et la consommation ostentatoire des autres » (Aron 1977 : 276). Ainsi donc, le développement révèle le sous-développement exactement comme la santé révèle la maladie ou comme le jour révèle la nuit. Selon Aron, « le sous-développement accompagnait nécessairement le développement parce que certains États s'étaient engagés les premiers dans la voie de l'économie et de l'industrie et que d'autres États ou peuples avaient pris du retard » (Aron 1977 : 277). Aron invite même le Tiers-monde à témoigner sa reconnaissance à la colonisation, présentée comme un excellent véhicule de diffusion culturelle. Car, chaque fois qu'ils ont gouverné « directement les peuples étrangers, [les Occidentaux] ont apporté certains éléments de leur propre civilisation, les chemins de fer, les machines, l'administration » (Aron 1977 : 278). M. Sarkozy allonge la liste en citant les ponts, les routes, les hôpitaux, les dispensaires, les écoles, le savoir. L'un et l'autre ignorent ou méprisent les arguments de Césaire :

« On me parle de progrès, de 'réalisations', de maladies guéries, de niveau de vie élevé au-dessus d'eux-mêmes... On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer. Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan... » (Césaire 1955/2004 : 24-25).

De même, ne veulent-ils pas savoir que le financement des réalisations brandies était assuré par l'argent des colonies. Les anciens colonisateurs obligèrent même certains États indépendants à leur payer les dettes contractées pour le compte des colonies, sans oublier le loyer des terrains pris ou des bâtiments coloniaux construits.

Revenons à Aron, qui invite à revoir l'ensemble des principes de l'économie du développement. On accuse par exemple les cartels d'appliquer des « prix injustes », mais personne ne dit en quoi consiste le « prix juste », le « prix sans exploitation » dans une relation d'échange. Dès lors, tous les appels en faveur d'un nouvel ordre économique mondial sont invalidés. D'ailleurs, pour lui, un tel ordre « ne signifie rien » (Aron 1977 : 296). Le Sud s'accommodera, pour longtemps encore, d'une dépendance qui, nécessairement, « comporte une asymétrie en faveur des forts et des riches » (Aron 1977 : 296). Car, pour Aron, rien n'est négociable, s'agissant de l'ordre mondial actuel, « ni les règles du jeu monétaire ni celles du jeu commercial » (Aron 1977 : 296).

Substantiellement, Aron ne comprend pas l'absurdité de la démarche qui consiste à croire que les revendications du Sud se justifient d'elles-mêmes. En fait, estime-t-il, le Tiers-monde profite seulement de la tolérance de l'Occident, lequel « se réclame de l'égalité des individus et des nations – en même temps que de l'unité de l'espèce humaine » (Aron 1977 : 279). Il accuse les pauvres de chantage, puisque ceux-ci prétendent tirer la légitimité de leur revendication « des crimes commis par les Occidentaux dans le passé » (Aron 1977 : 280). Or, tranche-t-il, « *les peuples d'Occident n'accéderont pas par mauvaise conscience, à seule fin d'expiation les crimes de leurs pères ou de leur grands-pères, aux demandes des Algériens, des Indiens, des Angolais ou des Péruviens* » (*Ibid.* Italiques, N. F.).

M. Sarkozy peut être fier de posséder un si vénérable ancêtre ! Pour Aron, seul le pragmatisme et non un quelconque idéal de justice inspirera la bienveillance du Nord, car, l'unique « argument susceptible d'impressionner les responsables des États riches s'inspire de la philosophie qui, progressivement, convainquit les privilégiés des démocraties capitalistes : il est conforme et non contraire à l'intérêt des riches d'élever le niveau de vie de tous, à la fois pour favoriser la croissance économique et pour prévenir les explo-

sions sociales » (Aron 1977 : 280). Cette bienveillance pourra notamment se manifester par : « la réduction des dettes de certains pays pauvres », l'augmentation du volume de l'aide, « l'ouverture des frontières aux produits manufacturés du Tiers-monde » (Aron 1977 : 295-296). Rappelons que c'est dans cet esprit qu'ont été signés les accords ACP de Lomé.

La satire de M. Sarkozy s'inscrit donc délibérément dans un *projet radical bourgeois*, le message à l'Afrique étant que *l'Occident s'est définitivement décomplexé ; qu'il est prêt à durcir ses rapports avec les pauvres ; qu'il n'est plus disposé à faire des concessions aux Tiers-monde ; qu'il est décidé à rejeter tout projet visant à renégocier ou à remettre en cause l'ordre du monde existant*, etc. Ce message rend finalement intelligible toutes les manœuvres consistant à culpabiliser les pauvres, à leur faire accepter par le chantage et l'intimidation, qu'ils sont responsables de leurs propres malheurs, etc. En somme, il s'agit d'étouffer en eux toute idée de révolte contre l'ordre mondial.

Inutile de cacher que le discours de Dakar séduit une large fraction de l'élite africaine postcoloniale, étant intervenu dans un contexte idéologique et culturel profondément travaillé par la déconstruction (post)structurale. Seule, cette dernière donne de la cohérence à un concept qui, chez Aron, manquait encore de clarté. De quoi s'agit ?

Temporalité globale interne et historicité propre des sociétés

Il y a latent, chez Aron, une thèse qui, dans le (post)structuralisme, découle de la fragmentation de l'histoire universelle en segments séparés et autonomes. Aron prétend que jusqu'au 19^e siècle, « chaque pays, au moins pour une part, demeurait maître de son sort » ; que pour cette raison, « il répondait ou résistait à l'agression occidentale en son *propre style* » (Aron 1977 : 272). Ceci implique que l'impérialisme et le développement inégal ne suffisent pas à expliquer les difficultés du Tiers-monde, c'est à l'*historicité propre des sociétés* qu'il faut s'adresser ; elle seule explique les avancées ou les retards dans l'histoire.

Nous comprenons mieux maintenant les propositions de M. Sarkozy sur : la « tradition », le drame des sociétés qui ne sont pas assez entrées dans l'histoire. Hegel ne suffit pas à expliquer ces vues qui in-

diquent au contraire, l'avènement d'une ère nouvelle, (post)structurale.

Seule cette époque fournit l'argument philosophique décisif qui associe chaque production historique ou sociale à une *temporalité globale interne spécifique*. Cet argument permet de relativiser l'impact de la domination impérialiste dans l'histoire du Tiers-monde. L'on accuse le colonialisme de figer l'Afrique dans la dépendance et le sous-développement ; l'Occident rétorque que depuis l'histoire primitive de l'humanité, la trajectoire de chaque nation obéit à des lois de développement et à une historicité *spécifiques*. Il n'est pas nécessaire qu'elles impliquent le relativisme radical que suppose l'existence des « essences culturelles » spécifiques (Malinowski 1970 : 40-41),² l'essentiel est que ces vues masquent la polarisation du monde et occultent le fait que les phénomènes liés à la *temporalité globale interne spécifique* renvoient à un *système mondial unique, mais polarisé*.

Contestant l'existence de critères universels de rationalité, et dans la foulée des « ethnoscience », les postcolonialistes eux-mêmes nous familiarisent progressivement avec l'idée que chaque « ethnoscience » n'est intelligible que référée aux normes et aux critères internes à chaque culture. Rapportons ces vues au discours de Dakar.

Celui-ci recèle une contradiction qui n'est qu'apparente : la flétrissure de la « pureté » identitaire qu'accompagne un appel solennel à la « raison » et à la « conscience universelles », d'une part, l'hommage à l'identité africaine fondée sur la « mystique, la religiosité, la sensibilité, la mentalité africaine », d'autre part.

Ce dernier point éclaire le premier. La référence au dionysiaque par lequel Senghor (cité dans le discours) définissait l'ethnotype fluctuant, constitue une preuve formelle que la caractérogénie ethnique ne contredit pas fondamentalement les desseins secrets de la mondialisation technicienne (ni même ceux de la (post)modernité/colonialité, comme le montre l'Hindutva en Inde). Rappelons que l'ethnotype fluctuant regroupe essentiellement les peuples « traditionnels », agraires et évoluant à la périphérie capitaliste : Africains, latino-américains, méditerranéens, slaves, etc. Leur caractéristique commune est d'être des peuples de couleur, soumis par l'Occident.

Un monde administré : Empire et paradigme ethnologique

Le paradigme ethnologique, au cœur du dispositif idéologique de l'« Empire » lié à la Gouvernamentalité (Foucault 1964, 2001), a tonifié ces questions cruciales. Héritage de l'ère (post)structurale, il permet de régler définitivement deux questions gênantes : la question du *temps*, du *progrès* et de l'*histoire*, d'une part, celle de l'*intelligibilité du réel* d'autre part. La *norme*, la *règle* et le *système* (Foucault 1967), (qui signifient que chaque ensemble, société ou culture, reçoit de lui-même sa cohérence et sa validité propres), permettent à l'ethnologie de délégitimer la pensée historique, d'invalider la théorie de la dépendance et de l'unité négative du monde et, comme théorie du décentrement du monde et de l'acentrique, de légitimer l'« Empire » en tant qu'« appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion » (Hardt et Negri 2000 : 17).

D'un point de vue (post)structural, le paradigme ethnologique implique donc *a priori* le pluralisme et l'égalité des cultures. Ceci n'empêche pas l'ethnologie d'être une *science des contraintes*, en tant que théorie « de l'équilibre entre les différentes forces agissantes dans le monde : système économique et politique, classes, pays industrialisés et pays peu industrialisés » (Lefebvre 1971/1975 : 69). L'ethnologie ratifie le *statu quo*. D'où son refus de la *fonction*, du *conflit* et de la *signification*.

Dans les *philosophies de la liberté*, la *fonction* suppose l'existence d'un sujet actif de l'histoire. Prenant appui sur la raison et la volonté, ce sujet supporte le *conflit* et les *contradictions* qui travaillent le monde. En les affrontant, il donne la pleine mesure de son talent et de sa puissance. Il ne peut le faire efficacement que parce que le monde qui l'entoure est intelligible, doué de *signification*, contrairement à l'univers opaque de la structure et de l'ethnologie qui renvoie à l'*inconscient* et à l'*impensé*. La pensée de la liberté s'appuie sur la connaissance objective des lois de l'histoire, de l'économie et de la société ; son ambition est de libérer les opprimés du Système (Eurafrique, Mondialisation, Empire, etc.) afin de les insérer dans la communauté des nations en peuples majeurs ; théories des

contraintes, l'ethnologie (post)structurale cherche à les maintenir dans le Système, en leur conférant une place similaire à celle que Senghor réservait au Noir, dans le grand orchestre de la « convergence panhumaine », où l'Europe occupait le fauteuil de Chef, l'Afrique étant reléguée à la section rythmique. C'est le prototype même du monde *polarisé* et *administré*.

Le maître et le supplétif

La déconstruction postcoloniale a contribué à délégitimer le Tiers-monde, en présentant les « études culturelles », les « études postcoloniales » et l'interculturel (version postmoderne de la « Civilisation de l'Universel »), comme alternatives à l'analyse économique et sociale. Elle a ainsi permis à l'impérialisme de se décomplexer définitivement et de renverser la tendance en créant chez les victimes un sentiment de culpabilité et en les acculant à la haine de soi et à la culpabilité.

Une approche postcoloniale cohérente substitue aux *formations économiques et sociales* les concepts de *formations culturelles* et d'*expressions humaines significatives*. Ici, les réalités humaines et sociales les plus éclairantes sont noyées dans un magma indistinct où le « faire », le « voir », l'« ouïr », le « sentir », le « désir », le « toucher », jouent un grand rôle (Mbembe 2000 : 16). Détournant les classes moyennes de la lutte contre l'oppression de classe, l'impérialisme, la violence du marché, etc., la postcolonialité propose à cette classe hédoniste une forme de *pensée light* et des ersatz de luttes « politiques » et « sociales » inoffensives pour le libéralisme : luttes pour le *souci de soi*, la *reconnaissance de la différence dans l'orientation sexuelle* (homosexualité), le *genre*, le *métissage*, l'*interculturel*, la *tolérance*, le *pluralisme*, etc.

Ni la *pensée light* ni ces formes d'« engagement » postmodernes ne permettent de répondre aux défis de la pauvreté, des inégalités économiques et sociales, de l'oppression politique, de la domination impérialiste. Leur but explicite est même de faire oublier que « l'impérialisme continue à constituer le seul vrai problème » de notre époque (Amin 1970 : 435).

La postcolonie répudie la théorie de la dépendance sous le faux prétexte que la contrainte externe du colonialisme a disparu ; elle prétend aussi que, si puissant soit-il, l'impérialisme n'est pas une machine englobante capable d'aplatir l'en-

semble de la socialité coloniale, l'hégémonie culturelle occidentale n'étant ni absolue ni globale et les nations captives n'étant pas faites de sujets passifs (Robins 2004 : 24). L'*inventivité culturelle* des dominés face aux formations du capitalisme justifierait une approche fondée sur l'*historicité propre des sociétés autochtones*, leur « légalité propre », leurs « raisons d'être propre » et leur « rapport à rien d'autre qu'à elles-mêmes » (Mbembe 2000 : 14).

Masqué dans les faits, l'élément de la domination occidentale ne s'intègre dans cette approche que comme ornement, ou encore, sous une forme stérile qui empêche toute intelligibilité des rapports réels entre le Centre et la Périphérie. Cette approche invite surtout à admettre qu'un cancer ronge l'Afrique de l'intérieur :

« On ne peut pas éternellement accuser le colonialisme, l'impérialisme et la dépendance. Le monde prendra les Nègres au sérieux à partir du moment où les Nègres eux-mêmes se prendront au sérieux. Pour le moment, ils sont plongés dans le désordre. Fait paradoxal, la vénalité les rend hilares, tandis que l'ivresse les pousse à la bagarre, voire au massacre. Face à des telles formes d'auto-intoxication, que voulez-vous que le monde y fasse ? » (Mbembe 2001 : 13).

Qui parle, M. Sarkozy ? Non ! Mais celui qui, avec le plus de virulence, a contesté sa satire.

Servilement, le supplétif se gargarise d'une phraséologie héritée des maîtres coloniaux et où le Nègre apparaît dans sa frivolité et sa vénalité, en plus d'être anarchique et immoral, éthylique et hilare, bagarreur et massacreur. À ces traits, un autre supplétif ajoute la paresse, la passivité, le manque d'ardeur (Etounga Manguela 1993 : 20). Achevant de discréditer le nationalisme africain, Mbembe prétend que la quête africaine d'autodétermination s'est terminée dans la tragédie, en un immense « procès d'ensauvagement » et d'enténébrement, synonyme de « temps du malheur », « un temps au cours duquel le pouvoir et l'existence se conçoivent et s'exercent dans la texture de l'animalité » (Mbembe 2000 : 269). Une telle trajectoire historique ne suggère-t-elle pas que l'Afrique « vécut autrefois dans la barbarie » (ténèbres (pré-coloniales), que « peu à peu elle sortit de sa sauvagerie »,³ car, éclairée par les « lumières coloniales » et que

maintenant, elle replonge dans les ténèbres (des indépendances) ?⁴.

L'image que la postcolonie veut imposer de l'Afrique, ce n'est ni celle d'un peuple fier, libéré des chaînes de l'esclavage, ni celle d'un continent héroïque se battant, dans des conditions défavorables, pour sa liberté et son indépendance, mais celle d'un « moche merdier, d'un « grand marché de merde ». D'une Afrique souillée d'excréments, « il ne faudrait [donc] en parler qu'en tant que cauchemar » qui « nous répugne profondément au point où nous sommes capables de manifester à son encontre le dégoût d'un cadavre » (Mbembe 2000 : 274).

Les élites postcoloniales cultivent au fond d'eux-mêmes, un complexe proche de l'oblativité et du masochisme. Fanon avait déjà noté un tel complexe chez le Noir des Antilles. Il écrit :

« Quand, à l'école, il lui arrive de lire des histoires de sauvages, dans des ouvrages blancs, il pense toujours aux Sénégalais ».

Pourquoi continuer la lutte contre la domination impérialiste, lorsqu'on est convaincu que « si l'Afrique est quantité négligeable », « c'est uniquement par la faute de ses enfants » (Etounga Manguelle 1993 : 20), ou lorsqu'on pense que « la cause globale, la cause unique, celle qui est à l'origine de toutes les déviations, c'est la culture africaine » elle-même ? (Etounga Manguelle 1993 : 20).

Les exemples ci-dessus le montrent : M. Sarkozy s'est produit dans un contexte idéologique favorable : de la condition de *victime*, l'Afrique, par la voix de ses élites postmodernes – qui ne cessent de se maudire d'être nés d'une telle marâtre ! – a décidé de faire son *mea culpa*. Des décennies d'ajustement structurel sévères ont favorisé la diffusion d'une vision pénitentielle du monde. Véhiculée par les églises néo-évangéliques, cette dernière n'a pas épargné les couches populaires.

Voltaire écrit :

« Nous n'achetons des esclaves domestiques que chez les Nègres. On nous reproche ce commerce : un peuple qui trafique ses propres enfants est encore plus condamnable que l'acheteur. Ce commerce démontre notre supériorité ; celui qui se donne un maître est né pour en avoir un » (Voltaire 1963, t. 2 : 807).

Sauf dans les cosmogonies, le phénomène consistant à faire accepter à un peu-

ple vaincu qu'il est responsable de ses problèmes malheurs, est, semble-t-il, unique dans l'histoire moderne, puisque personne jusqu'ici n'a eu le culot d'appliquer le principe à la France couchée et humiliée : une France indigne, invitant l'occupant nazi à établir une *leadership* européen et mondial ; une France livrant ses propres enfants aux fours crématoires du bourreau et à ses usines de guerre,⁵ etc. Faisons donc abstraction de la Résistance héroïque et osons appliquer à cette France à genoux, la maxime de Voltaire : « Celui qui se donne un maître est né pour en avoir un » !

« Tradition » ou « métissage » ?

Revenons à la question essentielle de l'alternative entre la « tradition » et le « métissage ». Dans un contexte de domination coloniale, la tradition peut jouer soit un rôle réactionnaire – c'est le cas lorsque les tyrans locaux traditionalistes, établissent « un circuit de bons services et de complicité » avec les tyrans étrangers (Césaire 1955/2004 : 24) –, soit un rôle progressiste, révolutionnaire. Ce caractère apparaît chaque fois que la culture précapitaliste oppose une résistance à la pénétration marchande. C'est alors qu'elle pose une véritable énigme au capitalisme. L'éthique solidariste est accusée de favoriser le « parasitisme familial » et d'inhiber l'esprit d'entreprise. En fait, ces institutions précapitalistes constituent un lieu d'asile sûr pour tous ceux qui cherchent à échapper aux contraintes du capitalisme : chômage, bas salaires, corvées, etc.

C'est donc ce cadre protecteur que visent les institutions du libéralisme lorsqu'elles accusent l'homme précapitaliste d'être « autosuffisant », de « manquer d'ardeur à aller à la rencontre des autres cultures » (Etounga Manguelle 1993 : 21), de se « désengager du monde », de « céder à la tentation de la pureté », de « rester immobile », de refuser l'« aventure humaine », de n'être pas « assez entré dans l'histoire » (Sarkozy), de préférer le ghetto au grand large, de s'accrocher à une conception paresseuse de la mondialisation (Mbembe). Quel est le fond du problème ?

L'obsession du capitalisme est que personne ne doit échapper au Système. Il s'agit donc pour lui de « libérer » l'individu du cadre protecteur offert par les institutions collectives, et ainsi, le livrer sans défenses aux forces du marché. Par

ailleurs, cette « libération » implique, chez l'individu, l'abandon des valeurs collectives cardinales – solidarité, nationalisme, patriotisme, militantisme révolutionnaire, etc. –, et l'adoption des valeurs libérales : individualisme, hédonisme, culture « entrepreneuriale », initiative personnelle, accomplissement de soi, interculturel, tolérance. Seul ce contexte explique :

- la répudiation de la « tradition » (Sarkozy), du « nativisme », du « nationalisme » et de l'« afro-radicalisme » (Mbembe) ;
- l'invocation des valeurs propres à la société (néo)libérale : « l'appel à la raison et à la conscience universelles » (C'est ici que Sarkozy rejoint Hegel), la « sortie du ghetto » (Mbembe) ;
- l'invitation à « entrer dans l'histoire », c'est-à-dire, à rejoindre l'Eurafrrique (Senghor/Sarkozy) et la mondialisation (Mbembe) ;
- l'appel au métissage (Senghor/Sarkozy/Mbembe).

Inutile de nous attarder sur tous ces thèmes. Contentons-nous de quelques considérations sur le métissage. Ce legs du senghorisme à la postmodernité résume tous les autres thèmes.

Senghor rêvait d'une Civilisation métisse, appelée à consacrer l'assimilation-association à la France et à l'Europe. Il précisait :

« Il est surtout question pour la Colonie, de s'assimiler l'esprit de la civilisation française. Il s'agit d'une assimilation active, qui féconde les civilisations autochtones et les fasse sortir de leur stagnation ou reconnaître leur décadence » (Senghor 1964 : 45).

Le métissage se construit ainsi dans la parfaite inégalité, Senghor reconnaissant explicitement le caractère subalterne d'un continent qui n'a le choix qu'entre l'Empire et la stagnation, pire, la décadence.

Cette position humiliante a bien servi les desseins de la bourgeoisie. Et l'on peut deviner que c'est avec délectation que M. Sarkozy s'est mis dans la bouche ce pitoyable propos de Senghor :

« Le français nous a fait don de ses mots abstraits – si rares dans nos langues maternelles. Chez nous, les mots sont naturellement nimbés d'un halo de sève et de sang : les mots du français eux rayonnent

de mille feux, comme des diamants. Des fusées qui éclairent notre nuit ».

Notons la cohérence de ce propos avec les divagations postcoloniales sur l'enténébrement du continent noir.

Dans le contexte particulier de la colonisation, le fantasme du métissage camouflait en réalité le rêve d'un vaste Empire français tout en soutenant un idéal : l'Eurafrrique. Au nom du métissage, de la « raison commune de vivre » au sein de « l'Empire français » (Senghor 1964 : 45). Bref, au nom de l'Eurafrrique, Senghor répudia énergiquement le principe des nationalités et le nationalisme, considérés comme une « arme périmée », « un vieux fusil de chasse » (Senghor 1964 : 45). De la même manière, l'indépendance lui apparut comme « un mythe propre à nourrir un nationalisme anarchique ». Aussi conclut-il : « Parler d'indépendance, c'est raisonner la tête en bas et les pieds en l'air, ce n'est pas raisonner. C'est poser un faux problème » (Towa (1971 : 80)).

L'initiative historique

Césaire nous apprend que dans une situation coloniale, le problème, s'agissant du dominé, se pose moins en termes de métissage des cultures que de reprise de l'*initiative historique*. Théoriquement, le métissage des cultures est une absurdité ; historiquement, il est une impossibilité. Une culture qui emprunte n'hybride pas, elle digère, s'approprie. Rappelons que la domination coloniale n'a pas pour objectif de donner de la cohérence à la société colonisée : elle démantèle ses structures fondamentales, disperse ses éléments pour rendre toute synthèse vivante impossible. Le but de la décolonisation et de l'indépendance est donc de favoriser l'initiative historique, la finalité ultime étant de donner de la cohérence à la culture indigène, ensuite de permettre à cette dernière d'emprunter aux autres cultures des éléments adaptés à ses propres besoins. Selon Marcien Towa, « l'effort par lequel le peuple colonial reprend au colonisateur la responsabilité de son destin, restructure son univers culturel, emprunte à l'ancien colonisateur lui-même les éléments culturels qui s'avèrent nécessai-

res et que le régime colonial lui refusait, un tel effort ne présente aucune analogie avec le métissage, mais serait mieux désigné par le mot *lutte* » (Towa (1971 : 112-113).

La *lutte* pour l'établissement d'un nouvel ordre mondial plus juste, plus équitable doit continuer, sans se laisser divertir par le leurre du métissage, dont les desseins sont connus depuis Senghor, puisqu'il s'agit de ratifier le *statu quo*, en consacrant la « biologie » l'inégalité des conditions entre le maître et l'esclave, au sein d'un monde de type (post)structural (Empire, Mondialisation), polarisé, administré et hostile à toute initiative historique.

Notes

1. Au service exclusif de la bourgeoisie impérialiste, l'État fasciste réactionnaire et agressif était censé fournir « une défense suffisante contre le socialisme » (Cf. G. Lukacs, 1958 : 297).
2. Chez Malinowski, les « essences culturelles » voulaient dire que le « contact culturel » induit l'existence d'un système lourd, permanent et dichotomique « d'arrière-pays » auquel chaque partenaire de ce « contact » se réfère en permanence (Malinowski 1970 : 40-41).
3. Passages de l'ancienne version de l'hymne national du Cameroun, créé dans les années 1930.
4. Nous empruntons l'idée à Godwin R. Murunga (2004 : 32).
5. Cf. le « Service du travail obligatoire ».

Références

- Amin, S., 1970, *Accumulation à l'échelle mondiale*, Paris : Anthropos.
- Aron, R., 1977, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris : R. Laffont.
- Bruckner, P., 1983, *Le Sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Paris : Seuil.
- Césaire, A., 1955/2004, *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence africaine.
- Etounga Manguele, D., 1993, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Ivry : Éditions du Sud.

- F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 120.
- Foucault, M., 1964 *Histoire de la sexualité, III, Le souci de soi*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M., 1967, *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M., 2001, *L'Herméneutique du sujet*, Paris : Seuil/Gallimard.
- Hardt, M. et Negri, A., 2000, *Empire*, Paris : Exils Éditions.
- Lefebvre, H., 1971/1975, *L'idéologie structuraliste*, Paris : Anthropos.
- Lénine, 1967, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris, Moscou : Éditions du Progrès.
- Lukacs, G., 1958, *La destruction de la raison. Les débuts de l'irrationalisme moderne, de De Schelling à Nietzsche*, Paris : L'Arche Éditeur.
- Malinowski, B., 1970, *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique*. Traduction française, Paris : Payot.
- Mbembe, A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala.
- Murunga G. R., 2004, « Les écritures africaines de soi » de Mbembe et la critique dans *Public Culture* », *CODESRIA Bulletin*, Nos 1&2.
- Robins, Steven, 2004, « Le (Tiers) est un ghetto ? A la recherche d'une 'troisième voie' entre le cosmopolitisme post-moderne et le nationalisme culturel », *CODESRIA Bulletin*, No 1&2.
- Senghor, L. S., 1964, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris : Seuil.
- Sony Labou Tansi, *L'Anté-peuple*, Paris, Seuil, 1983, p. 65.
- Towa, Marcien, 1971, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, CLE.
- Tucker, R 1980, *De l'inégalité des nations*, Paris : Economica.
- Voltaire, 1963, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris : Garnier, T. 2.
- Ziégler, J., 1976, *Une Suisse au-dessus de tout soupçon*, Paris : Seuil.