

## Dérive épistémologique et écriture de l'histoire de l'Afrique contemporaine

**L'**ARTICLE d'A. Mbembe frappe par l'élégance de la construction théorique et par la pertinence du concept de la postcolonie. Plusieurs notions y accrochent l'attention telles « la banalité », « la convivialité », « la disciplination », « la gouvernementalité », « le mythe de Sisyphe », « la prégnance »... Cette architecture dresse une voie pour l'écriture de l'histoire de l'Afrique contemporaine, bien que l'auteur ait limité son étude au seul Cameroun. Cette limitation géographique, pourtant expression de la précaution scientifique, soulève quelques questions : la postcolonie en Afrique serait-elle différente d'un État à l'autre ? émerge-t-elle à partir des mécanismes différents ou identiques de ceux que l'auteur appelle « le commandement » ? Ce mot peut-il devenir un concept historique et politique prenant en compte les notions mises en évidence ci-haut, dans un champ conceptuel réaménagé et ouvrir la voie à la production d'autres concepts ? Notre contribution vise la construction que la remise en cause du concept de la postcolonie.

### **Quand le nihilisme philosophique fige la réalité et révèle l'archéologie de l'intellectualisme à la française**

---

Une nouvelle tradition de l'« africaniste comme intellectuel » (1) est en marche en France, de P. Alexandre, G. Balandier, etc. à M. Augé, J.-F. Bayart, J. Copans et les autres (2). Ces africanistes, avec le concours des générations de chercheurs, ont enrichi et élargi les perspectives des « pères » de l'« Afrique ambiguë », réinterprétant et construisant l'« africanistique » dans la pure tradition de la pensée contemporaine en France. Althusser, Barthes, Baudrillard, de Certeau, Foucault, Lacan, etc. ont pris solidement place dans la pensée africaniste. Leur influence sur les émules, souvent des disciples indépendants, est apparente dans la quête de modèle d'interprétation des réalités et dans le rendu de la pensée comme modèle d'écriture érudite (3).

Par ce biais, A. Mbembe relit l'histoire du Cameroun contemporain à partir essentiellement des réflecteurs de M. Foucault et traduit la réa-

lité en concepts de M. Bakhtine et de A. Camus (4). En s'installant dans cette « nouvelle tradition française », il fait aussi sienne son archéologie, dont le piège n'est pas moindre : le nihilisme nietzschéen dans son cas. Foucault a tracé la voie la plus hostile à l'histoire du présent alors que Lyotard en recourant à Kant tente de réconcilier le nihilisme avec la philosophie historique en termes du « différend » et de « l'événement ». Foucault pratique une historiographie régressive même lorsqu'il analyse le pouvoir actuel en France. Or Mbembe prend l'approche de *Surveiller et punir* pour modèle principal d'analyse et d'interprétation de la société africaine postcoloniale puisque cette société est violence totale. Toutefois son analyse permet de voir d'« en dedans » comment des mécanismes de pouvoir constituent par leur combinaison une structure politique originale : la postcolonie.

D'entrée en jeu, l'auteur nous annonce que cette construction va au-delà des divisions et oppositions sociales et politiques antagonistes, binaires et classiques. En effet, la réalité africaine tend à occulter ces divisions du fait de la prégnance des pratiques de l'ethnicité et de l'écart du projet politique national africain par rapport au modèle de l'État démocratique occidental. Ici s'ouvre tout le procès de l'analyse du « pouvoir ethnique » très vivace dans la modernité africaine. Cet aspect est malheureusement inexploité dans l'étude. Le « nihilisme foucauldien » (5), guidant son analyse, ne le conduit pas vers la recherche des concepts opérationnels qui ouvriraient des nouvelles voies de recherche. Au contraire, il culmine vers la construction de l'absurdité et la construction d'un sujet africain divisé et enfermé dans l'état d'objet : la postcolonie, une absurdité, est indestructible puisqu'elle est une fin en soi ; elle est une sorte de machine infernale — au sens de Cocteau — car elle rejette toute possibilité de changement ; elle se caractérise par un *épistémê* qui a échappé à ses propres créateurs et qui régit les acteurs eux-mêmes devenus des sujets-objets. Le mythe de Sisyphe reprend corps.

Voici l'Afrique et les Africains renvoyés à l'aube des récits cosmogoniques de l'Occident et dans l'attente d'un demiurge qui arrachera pour eux la modernité aux dieux. Cette « vérité » — si elle en est une — nous

(1) R. Lemarchand, « Review Essay : the Africanist as Intellectuel. A Note on Jean-François Bayart. *L'État en Afrique noire*. Paris, Fayard, 1989 », *African Studies Review*, 35 (1), 1992, pp. 129-133.

(2) Cf. H. Memel-Fote, « Des ancêtres fondateurs aux pères de la nation. Introduction à une anthropologie de la démocratie », *Cahiers d'études africaines*, 21 (3), 1992, pp. 263-283.

(3) Cette tradition débute avec G. Balandier. *L'Afrique ambiguë* sans être *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss n'en porte pas moins les premières traces de la tradition en marche, dont *Présence africaine* servira de salon et *Cahiers d'études africaines* de tribune.

(4) La littérature livre une grande scène sur laquelle l'histoire africaine est construite. Les notions de banalité de Bakhtine et de

l'absurde, à travers le mythe de Sisyphe, de Camus dînent à la même enseigne. L'auteur semble ne pas craindre les surprises désagréables dont Camus lui-même a été la victime en passant du mythe à la philosophie.

(5) A. Mbembe en limitant son analyse de la société à l'aspect « folklorique » et « carnivalesque », d'une part, et, d'autre part, en reposant sur *Surveiller et punir*, présente le sujet africain comme un sujet divisé. Alors que Foucault lui-même considère cette étape du sujet-divisé comme la première phase de son analyse qui devrait aboutir à la compréhension et à l'explication du sujet « unifié ». Cf. M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, 1984, pp. 297-321.

rejette dans l'aporie de l'« agonisme » — un autre concept de Foucault — qui est paradoxalement étayé par le recours aux « manières » ou aux « arts de faire » dans le quotidien de M. de Certeau. La boucle est bouclée. Les conduites des « petites gens » — y compris la classe dirigeante — échouant de se recréer des sujets sont des tactiques qui ne remettent pas en question la « discipline », stratégie sourde ayant cours dans l'État ; ces conduites absurdes ne la rendent que plus évidente : les acteurs rusent et échappent pour quelques instants au « commandement » mais ils ne le défont pas. Au contraire, ils le renforcent. Le mariage conceptuel de Foucault avec de Certeau est parfait alors que, de leur vivant, leur accord ne fut point total (6) ! Cet accord est obtenu par le recours implicite aux MPAP (Modes populaires d'action politique) comme modèle d'interprétation des conduites, des actions et du fonctionnement des sujets dans la postcolonie. Signalons que ce concept peu défriché demeure encore brumeux. Il falsifie la réalité lorsqu'il la réinterprète selon un modèle scientifique peu élaboré (7). L'identité entre l'asile psychiatrique et la prison à l'époque classique en Occident et la postcolonie est consommée. La Bastille ne sera pas prise puisqu'elle renferme et le peuple et ses dirigeants, et les victimes et leurs bourreaux. L'histoire du présent, ou l'histoire immédiate au sens où B. Verhaegen l'initia n'a pas de place. Au contraire, le savoir produit au sein de la postcolonie concourt à son propre renforcement et à sa propre reproduction.

### Recherche africaniste, idéologies et pièges de l'éclectisme méthodologique

Dès lors, l'écart entre Mbembe et Axel Kabou devient de l'ordre du discours et de son écriture. Mbembe reproduit en « intellectuel savant » les thèses de *Si l'Afrique refusait le développement*. Là où Kabou place les sujets, les politiques de développement et leur culture inadaptées au XX<sup>e</sup> siècle s'achevant, Mbembe, dans la formulation foucauldienne, lui substitue la question du sujet à travers l'étude du pouvoir (et ses différentes formes ?) et « comment il s'exerce ». Il dresse la particularité de l'Afrique noire indépendante : la postcolonie est une absurdité vouée à la perpétuation, retournant subrepticement les combats de Um Nyobe, de P. Lumumba, de G.A. Nasser et ceux des masses populaires postcoloniaux pour la « seconde indépendance » en des actions vaines. Signalons que le nationalisme africain est peu étudié dans ses aspects idéologiques par les africanistes francophones, échaudés par les mésaventures de la pensée marxiste en France (8).

(6) Cf. M. Foucault, en l'occurrence « Deux essais... », *art. cit.*, « La gouvernabilité », *Magazine littéraire*, 269, 1989. Pour les textes critiques de M. de Certeau sur les œuvres de Foucault notamment sur l'analyse du pouvoir et l'écriture de l'histoire, lire : *L'invention du quotidien*. Tome I : *L'art de faire*, Paris, 1980.

(7) Nous renvoyons ici aux deux publications contenant une sorte de bilan de la recherche sur les MPAP. J.-F. Fayart (dir.), « Passage au politique », *Revue française de science politique*, vol. 35, 3, 1985, pp. 339-487

et (*id.*) « Invention du politique en Afrique et en Amérique », *Revue française de science politique*, vol. 39, 6, 1989, pp. 789-902. Voir particulièrement l'article de B. Ngoragba « L'impossible prison », pp. 867-886.

(8) D'essence rurale et populaire, la théorie de la « seconde indépendance » a été initiée par P. Mulélé dans les maquis du Kwilu (1963-1968), elle a été théorisée par A. Neto. Hélas, puisqu'elle est reliée au courant marxiste aujourd'hui décrié, elle est rejetée du discours africaniste. Cf. B. Davidson, *L'Afrique au XX<sup>e</sup> siècle. L'éveil des nationalismes*, Paris, Jeune Afrique, 1980, 445 p.

Mbembe communique doublement à cette idéologie par son usage nihiliste du pouvoir ayant divisé le sujet. Il surestime et privilégie le pouvoir et son exercice rejetant l'idée de l'existence d'un nationalisme militant en Afrique. Subséquemment, cette démarche nihiliste ne lui laisse que la possibilité d'un usage unilatéral de la théorie des stratégies et tactiques de Certeau. Ensuite son approche éclectique du sujet-objet, c'est-à-dire du sujet africain postcolonial divisé qui ne redevient jamais sujet à part entière, l'éloigne des formulations de Foucault et ne lui permet pas de reprendre à son propre compte les critiques de Certeau contre les thèses du pouvoir capillaire du même Foucault en termes de « stratégie » et de « tactique », deux concepts pourtant fort utiles pour l'étude de la postcolonie.

Le piège de l'éclectisme méthodologique aurait contraint Mbembe à réduire son champ d'application au Cameroun alors que les mécanismes objectifs et subjectifs (y compris ceux symboliques) de la construction du pouvoir, de son exercice et de stabilisation en postcolonie demeurent les mêmes, à quelques variantes près, du Zaïre au Maroc et au Togo en passant par le Cameroun. R. Lemarchand, en présentant *L'État en Afrique noire* de J.-F. Fayart comme un « pro-jet » d'africaniste français, et R. Buijtenhuis (9) en se désolant de l'abandon du projet de recherche promoteur des MPAP du réseau de recherche animé par le même Bayart avec la participation active de Mbembe, montrent clairement le choix des auteurs : la production de l'africaniste comme intellectuel à la française (10). Mbembe sacrifie à cette nouvelle tradition lorsqu'il réinterprète la réalité africaine dans la quadrature foucauldienne : rejet de la révolution ou du changement politique, construction d'un système stable des relations de pouvoir avec un *épistémè* où l'équilibre est atteint dans une provocation réciproque et incessante. La postcolonie devient le modèle idéal de la situation « agonique ». Mbembe illustre par là, mais sans l'indiquer, que les MPAP constituent autant d'échafourées et d'incartades qui, à l'instar du piment agrémentant le plat de *mbongo tchobi* (11), restituent sa vitalité à la postcolonie.

En refusant d'aller au-delà de Foucault ou d'approfondir le concept de MPAP en leur donnant une base historico-politique ou anthropologico-historique par le recours à « la formalisation des pratiques » — concept de B. Jewsiewicki (12) — qui intègre les pratiques africaines et leur analyse dans la production gnoséologique. A. Mbembe recourt à une explication idéologique (tirée de la littérature africaine et française) et réduit ces pratiques aux simples manières de faire, aux ruses du quotidien. Il les déracine de la réalité africaine et les sevre de leur dynamique. Or c'est cette

(9) Cf. R. Buijtenhuis, « Les hauts et les bas du politique par bas », *Politique africaine*, 46, juin 1982, pp. 150-153.

(10) Le parcours méthodologique et épistémologique de A. Mbembe est inséparable de celui de J.-F. Bayart, du moins dans l'étude de la postcolonie. Cf. J.-F. Bayart, A. Mbembe et C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire : contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, 268 p.

(11) Ce plat de poisson est fort recherché. Il est cuit à base d'une dizaine d'ingrédients spéciaux, donc les ménagères modernes, incapables de reconstituer la recette, se contentent de l'acheter au marché.

(12) Ce chercheur, dont les nombreux travaux relèvent de cette perspective, n'en a pas encore donné une « question de méthode ».

dynamique qui leur aurait servi de soubassement pour une meilleure conceptualisation, par exemple, en termes d'un propre, d'un lieu d'où se crée et d'où émerge la *stratégie* de la société civile contre le pouvoir du « commandement ».

Pour l'Afrique, ce lieu me semble être le pouvoir ethnique. Ces pratiques en construction recourant à l'ethnicité, aux solidarités de rupture et aux pratiques politiques « atypiques » plutôt qu'à la simple convivialité apparente reposent sur le pouvoir ethnique. Le pouvoir ethnique serait une forme complexe de pouvoir s'exerçant à travers un ensemble d'institutions africaines désarticulées et de relations de pouvoir basées sur des rationalisations objectives et subjectives. Il est le lieu d'où émergent ces « pratiques » comme des stratégies et des manières de faire dans le quotidien. Cette formalité complexe de rapports de pouvoir constitue la base du pouvoir africain moderne en formation, redynamisé à l'épreuve de la discipline postcoloniale. Elle s'inscrit, par sa production, comme le propre à partir duquel la société civile africaine, zaïroise, togolaise, algérienne ou camerounaise, se prend en main, s'oppose à la postcolonie et cherche à en venir à bout.

Ce lieu de pouvoir n'est pas nouveau, il est le propre de la société civile que nie A. Mbembe autant que la classe dirigeante coloniale et postcoloniale qui a tenté de le réifier ; il est le lieu d'où les Africains, à travers les milliers de morts tombés et autres combattants encore en lutte depuis la colonisation, s'opposent au pouvoir étatique moderne — le « commandement » — tout en le réinterprétant à leur manière. Depuis les années 90, il est de plus en plus perceptible à travers les actions de la lutte pour la transition démocratique et ses revendications. Il traduit plus d'un siècle après la Conférence de Berlin, la formation de l'identité nouvelle des Africains et de leur nationalisme. La révolution des jeunes à Bamako en 1991 n'a-t-elle pas jeté bas Moussa Traoré et inauguré une ère nouvelle ? La postcolonie, vue comme une étape historique, dans l'histoire de l'Afrique contemporaine est une nécessité ; son analyse régressive est pertinente à condition qu'elle n'ignore pas les autres lieux de pouvoir ni ne considère la postcolonie comme la forme achevée du nationalisme africain contemporain, c'est-à-dire son absence.

### **Idéologie africaniste et écriture de l'histoire**

C'est ici où il devient urgent de faire un arrêt dans les études africaines et de dénoncer l'intellectualisme méthodologique qui débouche sur la dérive épistémologique. R. Lemarchand (13) et Verhaegen (14) nous mettent en garde contre cette dérive à propos de la finalité des sciences politiques américaines et de la pratique historienne sur l'Afrique. Cette dérive épistémologique est de deux ordres en histoire d'Afrique. D'abord la réalité africaine qui est coulée dans le modèle théorique tend plus à valider

(13) R. Lemarchand, « Réflexions sur la finalité de la science politique américaine à propos du Zaïre », in B. Jewsiewicki (éd.), *L'État indépendant, Congo belge, République démocratique du Congo, Zaïre, Sainte-Foy*, Québec, pp. 55-58.

(14) B. Verhaegen, « Commentaire », in Coquery-Vidrovitch, C. Fortes et H. Weiss, *Rébellions — Révolution au Zaïre 1963-1965*, t. 2, Paris, pp. 177-178.

et à faire accréditer le modèle construit du savant au point qu'elle en perd sa propre vitalité et ses dynamiques propres. Dans la démarche historiographique régressive visant à comprendre le présent et son ordre, les risques de distorsions sont-ils minimes puisque là où les documents manquent, la littérature historique et philosophique comble le vide. L'histoire s'écrit à partir de l'oubli et des traces fragiles laissées sur le sable.

Mais dans une approche de l'histoire du présent privilégiant l'éclectisme méthodologique, cette démarche attribue un sens nouveau aux faits, nie leur dynamisme en les sevrant des « pièces » qui contredisent le modèle d'interprétation comme dans le cas de la convivialité. Celle-ci existe certes, mais elle n'est nullement un obstacle à la transformation des rapports de pouvoir. Car, une fois placée au sein des « pratiques » d'un propre, d'un autre lieu de pouvoir, elle illustre combien l'opposition de la société civile réussit à invalider les actions naguère éclatantes du commandement ; par la convivialité, l'ethnicité alternative et le projet de citoyenneté nouvelle apparaissent dans l'Afrique en crise, reprenant en main les luttes pour la seconde indépendance et stimulant simultanément un nationalisme nouveau et anti-postcolonie. Ce nationalisme traduit aussi l'acceptation des frontières coloniales hier arbitraires.

La seconde conséquence est l'assimilation incidieuse de l'idéologie du « responsabilisme africain » disculpant l'Occident de sa part de responsabilité dans la création de la postcolonie. L'idéologie dominante des études africaines tend à rendre les Africains responsables de « leurs malheurs » plus que leur propre destinée en minimisant l'impact du triomphe du « genre économique » dont les multiples percées constituent autant de formes et de rapports de l'exercice du pouvoir dans le monde contemporain en Occident et hors de l'Occident. Peu d'africanistes ignorent que l'armée française dispose des bases en Afrique noire pour des « raisons stratégiques » indépendantes de celles des Africains, qu'elle comble le déficit budgétaire chronique du Tchad, qu'hier elle a défendu L.S. Senghor contre M. Dia, qu'elle porta au pouvoir Bokassa et qu'elle le défit, 10 ans plus tard, en ramenant D. Dacko le renversé d'hier dans les mêmes avions que ses paras ; que la même France a soutenu la postcolonie chancelante au Zaïre en 1977 et 1978 lui donnant un second souffle ; et aujourd'hui, l'opposition africaine parlant au nom de la société civile tape du pied aux portes de l'Occident pour que « ses » dictateurs — qu'il a imposés et soutenus — s'en aillent, etc. Ce silence de l'africaniste, à part quelques exceptions, est éloquent (15).

Restreindre la postcolonie et son étude à l'unique analyse des mécanismes du pouvoir d'« en dedans » de ce continent sans étudier ses liens et ses rapports avec l'Occident est pratiquer la politique d'autruche. Laisser sous silence un autre pan du pouvoir ordonnant la société africaine, c'est aussi exclure tout l'apport de la pensée africaine moderne dans la production de l'Afrique : la lutte de Um Nyobe, la pensée de Nkrumah

(15) En mai-juin 1990, les Éditions L'Harmattan et *La lettre du Continent* ont sollicité les africanistes français à soutenir l'action internationale contre Mobutu qui venait de massacrer les étudiants de l'Université de Lubumbashi. La réaction fut timide, à part celle des africanistes du

Canada. L'association des professeurs des universités fit des pressions sur le gouvernement canadien qui imposa une enquête internationale et, plus tard, un embargo sur l'organisation du sommet de la Francophonie au Zaïre, puisque l'enquête n'a pas eu lieu.

sur l'impérialisme, Sembène et la question de la culture africaine moderne, la lutte des femmes contre l'intégrisme musulman et le christianisme colonial et leurs prolongements dans la postcolonie, etc. Toutefois le poids de l'Occident ne doit pas être surestimé comme le laisse voir une certaine pensée marxiste africaine. Il demeure plutôt l'expression de la modernisation de l'Afrique et de nouveaux rapports de pouvoir qui se nouent au sein de la civilisation planétaire.

Enfin, la postcolonie est un concept riche, car il dresse le cadre général de l'État africain contemporain, son évolution, ses structures, son fonctionnement et ses idéologies. Elle n'est pas nécessairement l'érection de l'absurdité en mode de gestion et de direction d'une nation même si certaines actions semblent l'être. C'est ici où l'archéologie de l'intellectualisme à la française joue le tour au chercheur à travers l'éclectisme méthodologique. Nous n'en voulons pour preuve que son interprétation de la spiritualité afro-chrétienne postcoloniale comme un cas relevant des pratiques de la « théophagie » alors qu'elle constitue un autre lieu de pouvoir et d'émergence du changement et d'une parole alternative. Les Africaines, dont les camerounaises Molla et Marie Lumière, s'innovent prophétesses et, en proclamant la construction de la « cité nouvelle » dans leur propre pays et ailleurs, combattent la postcolonie. Cette spiritualité est ouvertement dirigée contre l'*épistémè* de la postcolonie qui est d'origine coloniale et son christianisme ouvertement anti-féminin. Par un double processus de sécularisation du christianisme et de la culture africaine en crise, elles s'inventent africaines et chrétiennes modernes par la parole postscripturale contenue dans leurs témoignages. La spiritualité afro-chrétienne se constitue en un propre, qui stimule, en plus, la production de la femme africaine libérée des *effets du pouvoir surmasculinisé* de sa société que Mbembe appelle par la trilogie « bouche, ventre et phallus ».

Le concept de postcolonie demeure un acquis important pour les études africaines. Il mérite un approfondissement théorique et un élagage de l'enfermement foucauldien. Celui-ci est le lit de procuste sur lequel il est couché alors que cette même manière d'écrire l'histoire de l'Afrique contemporaine en termes de pouvoir, de ses lieux d'émergence et de son exercice nous ouvre des voies fécondes pour l'explication, l'interprétation et la compréhension de la complexité des structures et des pratiques en œuvre ; elle mènera certainement à la production de concepts plus appropriés à la réalité africaine. Enfin, cette hypothèque nihiliste trouverait-elle la solution dans l'« événement » conceptualisé par Lyotard (16), après Kant. Dans ce cas, nous ne penserions l'Afrique que dans l'archéologie de la pensée française en courant le risque de créer une seconde négritude. Faisons nôtre cet avertissement de B. Mouralis (17) à la suite de F. Fanon : la colonisation est avant tout une violence intellectuelle et l'imposition de la pensée occidentale dans les colonies.

**Tshikala K. Biaya**  
*Africana Studies Program (New York)*

(16) J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris.

(17) B. Mouralis, « Images du Noir dans

la littérature occidentale », *Notre Librairie*, 1987, pp. 90-91.