
L’Afrique subsaharienne entre décolonisation et néocolonialisme. Débat sur l’ingérence politique, économique et culturelle de l’Ouest à la fin du XX^e siècle

Domenico Lepre

Abstract

The quest for a distinctly African knowledge has generated a lively debate among African intellectuals since the 1980s, becoming the focus of a discussion about the possibility of a real cultural decolonization. The importance of these studies does not lay in the historical reconstruction and analysis of the different forms of colonial and post-colonial rule, but in their pursuit of a true epistemological rupture. During the last two decades of the 20th century, these issues became prevalent due to the institutionalization of political and economic interference by the West. This interference laid out new processes of subjectivation/objectification of the “blackness” in a world of values, norms and symbols established by the “whiteness”.

Keywords

Africa – Post-colonialism – Mundialization – Anthropology – Decolonization

À partir de la critique du discours colonial portée par Edward Saïd (Saïd 1978), une nouvelle façon de comprendre la modernité s’est développée. La conception postcoloniale de l’histoire et de l’historiographie se donne pour objectif principal de rendre la narration de la modernité plus complexe, en déconstruisant la linéarité progressive du récit imposé par les voix dominantes. Le noyau intellectuel de ce courant d’études est le *Subaltern Studies Group*, un collectif de chercheurs né dans les années 80 qui exportera les études postcoloniales à l’échelle mondiale. Malgré la fortune que la pensée postcoloniale a connu au cours des années, les intellectuels indiens ont continué à exercer un rôle central dans ses développements théoriques au niveau international (Bhabha 1994; Spivak 1999; Chakrabarty 2000; Chatterjee 2004). On peut mentionner comme premiers ouvrages représentatifs de la pensée postcoloniale l’essai de Guha de 1982 *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India* et sa monographie *Elementary aspects of peasant insurgency in*

colonial India. Dans ces ouvrages, Guha s'intéresse aux révoltes des paysans dans l'Inde coloniale, qui représentent à ses yeux un phénomène de rupture de l'hégémonie culturelle occidentale, en particulier du lien entre modernité, développement et Occident. Ces événements dévoilent une dimension masquée jusqu'alors par le discours colonial, celle de la négociation des identités et de la biunivocité de l'agir social et politique. Les membres du *Subaltern Studies Group* placent donc au cœur de leurs recherches ce que le métarécit de l'histoire séculière cachait, c'est-à-dire l'*agency* (qui peut être traduit par *agentivité* ou *puissance d'agir*) du subalterne. La figure du subalterne, empruntée à la pensée de Gramsci (Gramsci 1975), souvent enrichie et problématisée par l'application des outils de la déconstruction et adaptée à la condition postcoloniale, devient ainsi le pivot de la théorie de la représentation de l'Autre développée par ces chercheurs, et la base expérimentale d'une nouvelle façon de comprendre l'historiographie. Depuis les années 80 jusqu'à aujourd'hui, le discours sur les études postcoloniales s'est considérablement approfondi. La rencontre de ces théories avec l'univers culturel européen d'un côté, et les conditions des autres régions postcoloniales de l'autre, a produit une masse de travaux capables de donner une efficace lecture de la modernité et de la complexité du présent.

Les difficultés d'une décolonisation culturelle

Le postcolonialisme remet en question les paradigmes de la pensée occidentale et de son hégémonie à travers l'analyse de l'héritage colonial.

Associées aux études postcoloniales indiennes, les analyses africaines sont moins connues mais sont une matière de recherche tout aussi riche. L'Afrique paraît une terre étrangère même pour les autres chercheurs du Sud du monde, et les œuvres scientifiques qui proviennent de l'Asie font rarement référence aux études africaines. Par contre le débat qui s'est développé dans le continent dans les vingt dernières années du XX^e siècle, et en particulier autour du CODESRIA, a permis la promotion de la recherche autonome en sciences sociales en Afrique avec des issues intéressantes.

Le premier objectif de cette organisation est la formation et la protection d'une pensée indépendante capable d'exprimer les spécificités et les problèmes de l'Afrique, en particulier en s'opposant à la suprématie du discours occidental sur le continent. L'indépendance de l'Occident devient alors le nœud gordien des chercheurs qui essayent un paradigme africain autonome capable d'esquisser les conditions d'une propre identité culturelle. Le fil rouge qui parcourt le débat africain est certainement la recherche de l'autonomie, tant d'un point de vue culturel que politique et économique. Ces domaines, qui peuvent sembler très éloignés, s'entrelacent inexorablement dans le dense réseau de chemins vers une

décolonisation qui ne soit pas seulement institutionnelle et formelle. Après les indépendances, il est possible d'identifier trois générations de chercheurs africains dans le domaine des sciences sociales (Mkandawire 1997, 25-26).

La première génération (années 60 et 70) est constituée des personnalités parties étudier à l'étranger et revenues en Afrique pour occuper des postes à responsabilité au sein des universités et des gouvernements. D'après Thandika Mkandawire, cette première génération a eu une attitude surtout de "réaction" par rapports aux collègues du Nord. Pour des auteurs comme Senghor, Rodney, Nkrumah, Chinua Achebe, Soyinka, Nyerere, la décolonisation n'exigeait pas seulement un changement politique, mais surtout un changement de perspective. Les ouvrages de ces intellectuels exaltaient le particularisme des cultures et accusaient l'universalisme eurocentriste de supprimer les caractéristiques distinctives de chaque peuple. Beaucoup de textes de ces auteurs visaient à augmenter un sentiment de conscience nationale capable de transcender les logiques du *divide et impera* qui avaient rendu possible l'impérialisme. Les écrits de la première génération des auteurs postcoloniaux étaient imprégnés d'un fort réalisme social (Achebe 1969) et d'un rejet de la modernité occidentale, en particulier de la division entre centre et périphérie du monde (Rodney 1972). L'anti-impérialisme soutenu par ces intellectuels avait comme fondement idéologique le marxisme. La base historique de ce lien se trouve dans les années 30, avec l'augmentation de l'influence du marxisme dans la critique de la perspective coloniale et le soutien de plusieurs intellectuels marxistes à la cause de la *négritude* (Sartre 1948). Les intellectuels africains, par contre, surent donner une dimension africaine au marxisme, comme dans le cas du "socialisme africain" de Nyerere (Nyerere 1968, 27).

La deuxième génération de chercheurs est composée par des intellectuels qui s'établirent définitivement à l'étranger après leurs études, en provoquant la première fuite des cerveaux du continent africain (Mkandawire 1997, 25-26). Leurs recherches sont très liées à l'analyse des conditions de possibilité des savoirs autonomes. Un des premiers exemples de cette attitude critique est le débat sur les conditions d'existence d'une philosophie africaine née à la fin des années 70 (Hountondji 1977; Tshiamalenga 1977; Elungu 1978; Koffi e Abdou 1980). Le danger de l'aliénation coloniale, qui a accompagné les débats jusqu'à la fin du XX^e siècle, a toujours été une des raisons principales des différends et des tensions liés aux comparaisons avec les catégories européennes du savoir (Nkosi 1981; Thiongo 1986).

Dans les années 80 et 90, le débat sur l'Afrique s'est focalisé en particulier sur la valeur des savoirs des cultures à transmission orale et écrite et sur la deconstruction de la raison coloniale et ethnographique, qui ont fondées des dispositifs de capture des subjectivités africaines.

Sur le premier thème, le débat a surtout suivi deux lignes directrices : l'une soutient que la possibilité d'existence de la pensée, de l'histoire et de la philosophie africaine, est strictement liée aux processus d'écriture; l'autre revendique son autonomie de la tradition écrite pour remarquer le lien traditionnel des peuples africains avec une transmission orale du savoir (Amselle 2008, cap.4). On peut considérer ce débat comme un signe de la difficulté de la décolonisation culturelle. L'écriture avec sa force et son autorité a souvent été la cause de la mise en crise de l'identité des colonisés (Amselle 1990; Mudimbe 1988).

D'une part, il faut souligner la façon dont les indigènes se sont perçus par rapport aux effets de feedback générés par les textes coloniaux. Donc se valorise la capacité de l'écrit à authentifier les relations sociales mais aussi à inventer l'Autre à travers la manipulation des signes culturels. Ce type de lecture est très proche de la notion de "bibliothèque coloniale" de Valentin-Yves Mudimbe, selon laquelle les anthropologues et les missionnaires ont constitué un corps de savoirs pour classifier et rendre transparentes et traduisibles les ethnies des populations africaines. Ce modèle d'interprétation pourrait avoir des conséquences assez graves. En premier lieu, il sacrifie au nom de l'autorité de l'écrit tout ce qui concerne l'oralité – savoirs, mémoires, rapports sociaux – dans la reconstruction des sociétés africaines qui, en revanche, se révèle être une construction; de plus, la parole écrite devient véhicule de l'affirmation hégémonique de l'historiographie occidentale qui cache la voix des subalternes avec la linéarité temporelle de son métarécit. Le panorama conceptuel d'auteurs comme V. Y. Mudimbe, O. Kane et S.B. Diagne dénonce la violence du Même Blanc dans la création de l'Autre Noir et remarque l'indissolubilité du lien que ce savoir a aujourd'hui avec la caractérisation des ethnies: les archives coloniales ont été les instruments avec lesquelles le colon a écrit l'indigène. Malgré l'instrumentalisation de l'écriture dans le contexte coloniale, ces intellectuels lient l'existence d'une pensée, d'une philosophie ou d'une histoire à l'écriture, peu importe son origine. En particulier O. Kane et S.B. Diagne qui ont souligné l'importance de l'influence arabe-musulmane pour résoudre le problème de l'existence d'une tradition de pensée africaine indépendante de celle de l'Occident (Kane 2003; Diagne 1998).

D'autre part, certains défendent la pensée africaine en revendiquant son autonomie de la tradition écrite: des intellectuels comme Paulin Hountondji et Mamadou Diouf ont donné une importance particulière à la formation d'un savoir philosophique et historique capable de soustraire les traditions culturelles du continent à la suprématie de la science écrite des étrangers : ils se battent pour l'affirmation des

«savoirs endogènes»¹. En utilisant cette notion comme une clef de recherche, Hountondji trace un itinéraire spécifique composé de connaissances immanentes à la tradition africaine et finalisé à la formation d'une alternative épistémologique à la science occidentale (Hountondji 1997b). Dans le domaine historique, Mamadou Diouf a réhabilité les connaissances orales afin de produire un récit de l'Afrique précédant la domination de la forme-État et des processus d'écriture qu'elle amorce. L'histoire racontée par l'intellectuel sénégalais est une histoire du peuple pour le peuple, elle abonde d'informations récupérées de la tradition orale et à travers lesquelles se fondent les témoignages des communautés africaines libres des instrumentalisation culturelles (Diouf 1990; Diouf *et al.* 2002). Cette manière de faire l'histoire s'oppose à l'historiographie des États occidentaux, qui reste toujours liée à une structure temporelle synchronique et monocausale. Ce modèle d'enquête ne considère pas les sociétés africaines dans leur contexte comme seulement passives, mais permet de récupérer plusieurs histoires, avec leur bagage de savoirs, qui seraient restées cachées dans l'univocité de la parole écrite. Récupérer la parole orale permet de saisir l'*agency* des subalternes africains par rapport aux phénomènes hégémoniques. En revanche, les problèmes à affronter concernent à la difficulté d'authentifier le résultat de la récolte et du filtrage des informations orales et, comme souligné par S.B. Diagne, l'isolement du noyau « rationnel » de ces savoirs de la partie liée aux paradigmes mythiques et religieux (Diagne 1994, 10-11, Hountondji 1994, 9-10). Les problèmes d'authentification des données produites ne sont pas présentées dans les recherches basées sur les documents écrits. D'après Hountondji, la scientificité des *savoirs endogènes* peut en revanche être obtenue par l'exploitation de l'héritage scientifique et technique international. Cela permettrait à ces savoirs d'obtenir un statut scientifique, tout en restant authentiquement africains. (Hountondji 1997a).

Les difficultés rencontrées par les intellectuels africains pour libérer la pensée de leur continent démontrent la force des schémas culturels qui ont capturé le Noir dans un savoir fondé sur les stéréotypes. La deconstruction du discours occidental qui a créé sa Même représentation hégémonique sur la discrimination de l'Autre est le point de départ pour retrouver les traditions subalternes du continent africain. Les images itérées de la littérature coloniale (Fry 1940; Kingsley 1987), des expositions d'art (Betts 1998, 147), de la classification des histoires quotidiennes (Mudimbe 1988, cap.3) généraient des stéréotypes qui justifiaient l'orthodoxie de l'agir de la raison occidentale à travers le jugement des Autres. Dans le discours colonial, le Noir

¹ Les références de ces intellectuels africains aux études postcoloniales indiennes sont nombreuses, comme le démontre l'utilisation de la notion de savoirs endogènes ainsi comme l'œuvre éditée sous la direction de Diouf, Mamadou. 1999. *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme et sociétés postcoloniales*, Paris: Karthala/SEPHIS.

apparaît dépaycé et l'art qu'il produisait était classé comme "touristique" par le monde occidental. La création des stéréotypes afin de soutenir le discours colonial fondait une dichotomie entre l'Autre-Noir, irrationnel et qui vivait dans la contingence de la condition naturelle et sauvage, et la plénitude d'un univers Blanc, étroitement causal et civilisé. Il faut alors faire trois considérations : en premier lieu, la pensée occidentale a généré une esthétisation des objets africains. Leurs fonctions et significations originaires étaient différentes de celles attribuées par la signification européenne tendant à la commercialisation, à la classification et à l'exposition nue, c'est-à-dire sans médiation, de l'indigène. En deuxième lieu, l'éradication du propre contexte des objets des autres cultures était utilisée pour la constitution d'une culture "Haute" finalisée à renforcer les identités nationales des états territoriaux avec un rôle pédagogique bien précis, qui a été analysé méticuleusement par la pensée postcoloniale indienne (Bhabha 1994). En troisième lieu, ces connaissances devenaient une discipline scientifique étudiant les moyens d'exploitation des possessions coloniales². Ce système a régné en appliquant une coercition physique et spirituelle aux corps plongés dans l'historiographie du Même. L'infériorité des africains dans l'échelle évolutive qui avait au sommet l'homme européen et en dessous les autres était démontrée par l'utilisation de la violence physique, mais aussi verbale et morale. Les colons pratiquaient une rupture épistémologique en imposant un nouveau système de valeurs et de symboles. À travers la dérision et la réfutation de croyances d'autrui, les colons imposaient la Vérité des universaux caractérisant la pensée occidentale – d'où s'expliquait aussi la force de la mère patrie – à laquelle il fallait se conformer. De cette façon s'affirmait la normativité de la raison et de l'histoire occidentale³. La transfiguration de l'indigène africain dans un univers prélogique (Lévy-Bruhl 1927) opposé à la rationalité occidentale a été le fondement du discours colonial. Le dépaycement du Noir par rapport au monde civil a été la justification pour lancer les politiques de domination de l'appareil colonial: procédures d'acquisition, distribution et exploitation des terres, politiques de

² Pendant l'expédition militaire de 1892 dans l'Indochine française, Joseph Gallieni recommandait aux Français d'utiliser des matériaux résistants pour les constructions, à fin de faire comprendre à la population locale qu'ils étaient là pour rester. Dans la même perspective, mais à la lumière des connaissances actuelles, s'inscrit la réflexion de Nielson et Mezzadra dans leur récent ouvrage *Confini e frontiere* (Il Mulino, Bologna 2014), où les auteurs montrent comment la logistique est une discipline fondamentale pour l'articulation du capitalisme et de la nouvelle division internationale du travail.

³ La normativité de la pensée occidentale se compose de plusieurs facettes : la pensée nationaliste telle qu'analysée par Chatejee P. dans *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, (University of Minnesota Press, Minneapolis 1993), les recettes du FMI comme démontré par Traoré A. dans *Le viol de l'imaginaire* (Fayard, Paris 2002; trad. it. *L'immaginario violato*, Ponte alle Grazie, Milano 2002), les documentations produites par les gouverneurs des colonies et les différences culturelles basées sur la valeur cognitive des stéréotypes, comme Bhabha H. K. l'a brillamment démontré dans *The Location of Culture* (1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001). Ces textes mettent en évidence non seulement la normativité de la pensée occidentale, mais aussi ses contradictions internes.

civilisation des indigènes, transformation du système économique pour privilégier une production finalisée en vue de l'exportation et de la pénalisation du commerce local (Mbembe 2000).

Le christianisme a été l'unique domaine dans lequel le discours occidental a été rapidement remis en cause et transformé et où s'est affirmé un patrimoine spirituel authentiquement africain (Kagame 1956; Mulago 1965). Le grand intérêt pour la possibilité de convertir un nombre énorme d'africains au christianisme leur a donné un pouvoir contractuel dans ce rapport de force; les institutions se sont occupées des besoins spirituels des indigènes avec leurs valeurs et ont favorisé la naissance de nouvelles formes d'évangélisation, moins agressives qu'auparavant. Elles ont également encouragé les études et la formation d'une théologie qui unissait la tradition chrétienne aux expériences religieuses du continent (Mudimbe 1988)⁴. L'africanisation du christianisme et la christianisation de l'Afrique ont des mo(uve)ments clairs de négociation culturelle différents de la plupart des événements historiques coloniaux, où la voix des natives était cachée dans le récit des archives coloniales.

La raison coloniale a fondé sa domination sur l'Autre à travers une coercition physique et spirituelle des corps plongés dans l'histoire du Même, et par lui racontés et positionnés dans l'échelle évolutive qui a au sommet l'homme blanc civilisé. La raison ethnologique a ajouté d'autres difficultés au parcours de deconstruction des dispositifs de subjectivation coloniale parce que s'affirmait une notion de la différence imposant un essentialisme intérieur à chaque ethnie et une incommensurable opacité culturelle. L'esprit classificatoire de la raison ethnologique créait les catégories dans lesquelles articuler les identités fixes à attribuer à chaque population. L'ethnologie présupposait, avant de l'étude empirique, l'existence de sociétés fermées et circonscrites dans leurs éléments culturels. C'était le comparativisme à fonder la notion de société et non le contraire. L'esprit de classification des ethnologues et des administrateurs coloniaux a créé des catégories ethniques qui ne correspondaient pas à la réalité. Cela est le résultat du besoin de produire des classifications et des types raciaux constituants des unités politiques en mesure de faciliter la gestion coloniale. La violence des processus de *monoidentification* a produit un scénario multiculturel d'*ethnicités indiscretes* qui se laissent scruter et restent égales dans un temps t comme dans un temps t1 ou tn. Le comparativisme constitue donc les différentes cultures en fonction du regard privilégié de l'observateur et des buts qu'il veut obtenir. L'identification de chaque société et de ses caractéristiques culturelles se dévoile donc au niveau dynamique

⁴ L'impact des intellectuels africains sur le christianisme est témoigné par la vaste littérature sur ce sujet. (Agossou 1977, 221-228; Bujo 1975; Eboussi-Boulaga 1981; Ela 1985; Ngidu 1985; Tchidimbo 1963; Tshimbangu 1977, 25-38).

des rapports de force intérieurs et extérieurs aux sociétés. L'identité doit être conçue comme un *mou(ve)ment*, comme le produit de plusieurs négociations qu'investissent les domaines politique, économique, religieux et culturel dans leur enchevêtrement. Le contexte africain dévoile très clairement l'articulation du discours ethnologique, parce que, si d'un côté l'influence de l'observateur partial est plus forte sur des communautés moins statiques, de l'autre côté le devenir historique extrêmement changeant des populations africaines montre la culture comme un processus de renvoi et transformation ininterrompu (Amselle 1990).

Donc la réévaluation des passés et des savoirs traditionnels du continent chez les nouvelles générations d'intellectuels africains, remettait en cause les connaissances du discours colonial. La recherche des paradigmes authentiquement africains a ouvert des débats à propos des conditions de possibilité d'une philosophie et d'une histoire du continent, des possibilités d'utilisation des notions provenant de la tradition occidentale, en somme des conditions pour tracer un vrai itinéraire culturel africain. Les discussions sur la condition postcoloniale africaine ont esquissé de nouveaux parcours d'autonomie afin de fendre le monolithe de l'historiographie occidentale, en montrant les fêlures des passés subalternes du continent. En revanche, le discours essentialiste de l'ethnologie a extrait, filtré et valorisé des données pour *construire* les fondations sur lesquelles produire les identités fixes de chaque descendance. On ne veut pas nier que chaque société produit un discours ethnologique spontané, mais il faut souligner que les connaissances et les pratiques particulières ont été articulées, traduites et enfermées dans l'ensemble "ethnique" par la parole écrite. L'écriture des identités garantit la concentration de fondements culturels, bien définis par la raison ethnologique et appropriés pour maintenir la stricte hiérarchie déterminée par le groupe "ethnique" dominant, nécessaire aux mécanismes de l'État bureaucratique centralisé. Les enquêtes généalogiques de Amselle sur les groupes ethniques du Mali démontrent comment les statuts attribués aux populations cachent un système de transformations capables de façonner un groupe ethniquement défini en partant d'une communauté institutionnellement segmentaire. Cela parce que les acteurs sociaux s'approprient ou abandonnent leurs statuts d'après les risques politiques dictés par les rapports de force existants (Amselle 1990). Les avantages politiques soutiennent des conversions identitaires, par lesquelles les groupes dominants assimilent une population avec d'autres statuts, en favorisant les projets d'inclusion/exclusion de l'état territorial. À la lumière des fonctions de la parole écrite on peut comprendre pourquoi la recherche d'autonomie par rapport aux *connais-sciences* écrites se marie à la volonté de s'affranchir de l'Occident.

La troisième génération est composée de chercheurs, qui ont reçu leur formation principalement en Afrique, plus enclins à trouver des parcours d'autonomie à

l'intérieur des dynamiques sociales africaines. Dans les dernières années, le CODESRIA, en synergie avec le SEPHIS (*South-South Exchange Programme for Research on the History of Development*), a soutenu cette ligne d'études. À partir de la conférence de Gorée de 2002, ces deux organisations ont encouragé un programme de laboratoires interdisciplinaires dont le thème principal était «Mémoires et histoires: le rôle des sources visuelles, orales et matérielles dans l'élaboration d'une histoire alternative». Les recherches élaborées dans ces laboratoires interdisciplinaires ont mis en discussion d'autres paradigmes de la culture occidentale comme la *new archeology*, qui trouve ses racines aux États Unis, et ont découvert de nouveaux parcours d'autonomie et agentivité des indigènes africains (Guèye 2002; Thiaw 2003; 2010). Ce projet a réduit l'importance des sources écrites et statistiques pour privilégier les sources orales, les découvertes archéologiques et les objets de la culture matérielle, dans le but de protéger les traces historiques et traditionnelles des indigènes.

Les œuvres de ces trois générations d'auteurs ont eu le mérite de reconnaître les lignes de continuité et de rupture présentes dans les micro-éléments socio-historiques du continent. En réalité, nous pouvons noter que les analyses philosophiques, historiques et les enquêtes archéologiques ont de plus en plus épuisé la présence universelle du fantôme de l'Occident dans les recherches africaines en sciences sociales.

L'Afrique aux africains... ou pas?

Les événements économiques et politiques des années 80 et 90 trouvent leurs prémisses dans les deux décennies précédentes.

Les assemblées consultatives françaises et les conseils législatifs anglais, strictement contrôlés par les puissances coloniales, avaient donné naissance à une nouvelle classe politique et administrative indigène (Droz 2006). Les nouveaux nationalismes poursuivaient leurs intérêts autant que le vieux régime colonial (Betts, 1998). En fait les nouveaux états indépendants issus des luttes pour la décolonisation s'approprient de la rationalité coloniale et rétablissent la structure administrative du vieux régime colonial. Toutefois, l'appropriation des techniques de gouvernement européennes a démontré dès le début la fragilité des nouveaux états nationaux par rapport aux problèmes politiques soit intérieurs soit liés à la situation internationale. Les élites africaines, toujours en lutte entre elles pour l'hégémonie politique, devaient faire face à une condition postcoloniale caractérisée par un taux élevé de chômage, des villes surpeuplées, une bureaucratie inefficace et des systèmes scolaires inadéquats, souvent sans avoir ni l'éducation formelle ni l'expérience des technocrates ou des managers de l'Ouest. Au-delà des fragiles équilibres intérieurs,

les nouvelles nations devaient également faire face à une situation internationale complexe. Du point de vue économique, les économies de plus en plus globalisées rendaient la compétition plus dure pour les marchés africains. Les économies africaines étaient vulnérables surtout car elles étaient fondées sur les biens primaires et subissaient donc les fluctuations du marché international. Du point de vue de la politique internationale, la plupart des pays africains étaient subordonnés à la lutte pour la suprématie mondiale entre USA et URSS, qui a souvent renversé le destin politique des pays décolonisés. Le conflit qui a porté au pouvoir Mobutu Sese Seko en République démocratique du Congo en 1960, et celui qui a opposé l'Éthiopie (sous influence soviétique) et la Somalie (sous l'influence américaine) dans les années 70, ne sont que deux exemples de l'inconsistance politique des nouveaux états et de l'ingérence politique des deux superpuissances (Betts 1998)⁵. L'instabilité politique a rendu l'intervention des militaires en politique de plus en plus courante. Faute de systèmes politiques adaptés à une action de gouvernement efficace et de toute légitimation traditionnelle/séculière, les états indépendants introduisaient de nouveaux rapports de soumission: soit par coercition physique, soit, quand cela ne suffisait pas, par la distribution des richesses générées par l'appropriation des institutions publiques. Le but de cette opération n'était pas seulement la répartition de la richesse et la transformation de l'état en une structure productive mais aussi la légitimation de l'agir politique. Le secteur public absorbait une partie importante de l'occupation salariée qui n'opérait pas dans le secteur agricole, en produisant une classe de travailleurs qui à travers une éducation de niveau secondaire pouvait accéder à des postes dans l'administration de l'état ou dans de grandes entreprises étrangères (Arrighi 1974; Médard 1992). Tout cela intensifiait les divisions de classe entre bourgeoisie administrative et paysans, et en même temps entre ville et campagne (Betts 1998). La "salarisation" généralisée de la société servait à maintenir l'ordre public (Mbembe 2001, 98) et renforçait dans l'imaginaire collectif africain le consensus vers l'État.

Ce modèle de légitimation de l'agir politique en Afrique est strictement lié à la gestion néo-patrimoniale de l'état, qui révèle dans l'accumulation des ressources économiques, politiques et sociales par les Big Man⁶ ses objectifs fondamentaux, mais aussi sa raison d'être (Médard 1992). Les contradictions qui en découlent: entre

⁵ Les états membres du mouvement des pays "non alignés" ne réussirent pas à protéger leurs territoires du conflit entre les deux superpuissances. La majorité des conflits/combats eurent lieu en effet en Afrique et en Asie.

⁶ «Ce "big man" de l'Afrique contemporaine, selon Médard, se distingue sans ambiguïté du "big man" anthropologique popularisé par Sahlins, ce qui n'interdit pas de faire quelques rapprochements. La logique du "big man" entrepreneur repose largement sur le "straddling" ou chevauchement de positions, c'est-à-dire à la fois cumul et cursus d'une position à l'autre. On observe d'ailleurs diverses trajectoires du "big man". Ce mode d'accumulation du "big man" se caractérise par un certain nombre de contradictions qui sont pertinentes du point de vue du développement.» (Médard, 1992)

accumulation personnelle et accumulation d'état, parmi les logiques d'accumulation politique et économique, parmi les relations d'accumulation de prestige social et celles politiques-économiques développent un considérable niveau de complexité dans la gestion de cette forme de gouvernement. La défaite ou la réussite de la gestion néo-patrimoniale de l'état alors dépendent d'un côté des capacités des Big Man de reproduire sans arrêt des contraintes de pouvoir, de l'autre côté de la relation entre la redistribution des ressources et la faim de son propre "ventre" (Bayart 1989). Ce modèle a donc favorisé la formation d'une aristocratie administrative prête à accumuler des richesses où la division entre publique et privé tendait à disparaître et les peuples identifiaient les leaders avec le pouvoir, souvent en attendant par eux les signaux du pouvoir même.

À la lumière de ces considérations, nous pouvons mieux comprendre comment l'exploitation intensive des ressources agricoles et minières fomentait les inégalités et les luttes parmi les classes dominantes pour en tirer profit. Afin d'attirer des devises étrangères, les états encourageaient une politique économique d'exportation typiquement coloniale. Toutefois, le marché étant contrôlé par les forces économiques occidentales, l'augmentation de la production ne correspondait pas à celle des gains. Cet échec a sans doute inhibé le développement d'un secteur industriel et d'un marché intérieur forts et indépendants (Betts 1998, 95).

Cette situation a permis aux multinationales occidentales de pénétrer facilement dans le système politique-économique des états africains, grâce aussi à la médiation de la bourgeoisie d'État, qui a établi avec la bourgeoisie privée et étrangère une relation plus complémentaire que compétitive. Ce genre de relation est l'une des causes qui ont favorisé la prolifération des oligopoles. La bourgeoisie et l'aristocratie du travail africaines, plus soucieuses d'établir leur domination que de libérer leur pays des contraintes occidentales, ont choisi des stratégies conservatrices, en annulant ainsi l'effort accompli pendant les luttes anticoloniales pour l'articulation des stratégies de libération (Arrighi 1974).

Le contrôle économique extérieur, dû à l'impossibilité de l'accumulation primitive dans des marchés clés qui étaient désormais occupés par des centres oligopolistiques, bloquait l'expansion des secteurs qui réalisaient les moyens de production et qui auraient pu permettre la croissance du marché intérieur. Le déclin financier des pays du continent a attiré beaucoup d'activités spéculatives qui ont conduit à la prolifération d'une économie de proie. Le clivage entre le premier monde et le tiers-monde augmenta de manière drastique. Les vingt dernières années du XX^e siècle ont signifié pour l'Afrique l'institutionnalisation de l'ingérence politique et économique, avec l'avènement d'un libéralisme absolu et l'affirmation de l'économie de la dette dans tout le continent.

Ce phénomène a connu une accélération depuis le début des années 80. Les programmes d'ajustement structurel (PAS) conçus par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international ont ouvert la voie à l'ingérence économique occidentale par l'imposition de politiques d'austérité, la dévaluation de la monnaie, l'encouragement d'une économie basée sur l'exportation, la libéralisation du commerce et la pression en faveur de la privatisation des biens et des services publics.

Le lien établi entre "donneurs" et "récepteurs" par l'économie de la dette a paralysé les possibilités de manœuvre des pays africains, obligés de suivre les remèdes imposés par les IFI – BIRD et OMC. Ces institutions ont soutenu un discours néocolonial basé sur les stéréotypes selon lesquels les états africains insolubles seraient aidés par les occidentaux, qui leur enseignent la manière juste d'affronter le monde de l'économie, c'est-à-dire à travers les remèdes des ERP (*Economic Recovery Programmes*). Ces politiques ont fait entrer les pays africains dans un cercle vicieux où la dette reste inchangée, tandis que les frais publics et l'aide aux investissements privés intérieurs est réduite, en provoquant un effet dépressionnaire sur le pouvoir d'achat et sur l'économie en général. La dette reste, les pays s'appauvrissent et doivent donc accepter le chantage du bon donneur afin d'obtenir d'autres fonds. Suivre les ERP devient ainsi une obligation (Traoré 2002). Avec la chute du mur de Berlin en 1989 et l'avènement d'un modèle de libéralisme économique de plus en plus agressif, la vulnérabilité des marchés africains est clairement apparue.

La démocratisation que Mitterrand invoquait à La Baule en 1990 s'est partiellement réalisée avec l'avènement du multipartisme, qui est toutefois resté soumis aux lois du néolibéralisme; le lien idéologique entre démocratisation et croissance économique déguisait en fait la syntonie entre démocratie et néolibéralisme. Les programmes d'ajustement structurel, qui imposent aux pays récepteurs des politiques de libéralisme absolu pour obtenir des financements, ont rendu l'Afrique très accueillante pour les IDE (investissements directs étrangers). L'énorme marché africain, ainsi préparé pour être dépouillé de ses richesses, a attiré de nombreux concurrents, y inclus la Chine et le Japon (Krungelund 2009). Les principaux "investisseurs" restent néanmoins les États-Unis et les pays de l'UE – une primauté obtenue par le biais de pactes de plus en plus contraignants, comme le PPTTE de 1996, l'AGOA du mai 2000 et l'accord de Cotonou du juin 2000 (Traoré 2000).

Les fonds "offerts" par les institutions internationales, par contre, ne répondent qu'aux exigences d'une économie du besoin et ne soutiennent pas la création d'une réelle alternative. De plus, les IDE créés en Afrique subsaharienne, fondés surtout sur une technique à haute intensité de capitale, n'entraînent pas la création d'emplois qualifiés. Si à court terme ce processus de développement et d'occupation

apparaît efficace, en dernière analyse il ne fait que subordonner le continent au capitalisme international (Kragelund 2009, 479-497).

Le sous-développement du secteur industriel a causé une régression des conditions de vie de la population, des paysans comme des entrepreneurs. Tout projet entamés en faveur de la croissance des marchés intérieurs et de l'introduction de politiques protectionnistes échouait, face à la force financière des investisseurs étrangers et à la tendance mondiale à une déréglementation des marchés. La stratégie de développement économique n'avait donc pas changé depuis le colonialisme, elle se basait sur l'exportation des matières premières exécutée par les sociétés étrangères et sur le débouché des excès de production occidentaux (Droz 2006, chap. 1.2).

Pendant longtemps après la décolonisation, les états nationaux avaient représenté dans l'Imaginaire postcolonial africain le fondement de l'organisation d'une société heureuse. Entre les années 70 et les années 80, ce modèle centralisé de gouvernement commence à décliner. Les états cèdent une partie de leurs droits de souveraineté. L'échec de la forme-État, résultat des luttes d'indépendance anticoloniales, a marqué l'introduction d'une forme de gouvernement privé indirect dans une multitude de pays de l'Afrique subsaharienne (Mbembe 2001, cap 2).

L'échec de la forme-État a plusieurs explications. La perte d'autonomie économique a lentement érodé les systèmes de sécurité sociale proposés par les leaders socialistes de la décolonisation⁷. De plus, la forme-État n'a pas pu prendre racine dans les sociétés africaines, qui étaient traditionnellement liées à des modèles tribaux, à des régimes monarchiques ou à des grands empires. Il en découle que les systèmes rigides de reconfiguration des espaces et la séparation des ethnies fonctionnels au *commandement* colonial n'étaient pas adaptés à la gestion du territoire africain et à la souplesse hétérogène avec laquelle les groupes tribaux avaient vécu jusqu'à l'époque précoloniale. Malgré cela, en 1964, l'OUA affirmait le principe intangibilité des frontières selon le critère de l'*uti possidetis*⁸. Les difficultés de la cohabitation des différents groupes tribaux dans un espace redéfini comme homogène par la présence de la forme-État ont abouti à des conflits (par ex. la guerre civile rwandaise) ou à des formes de gouvernement militarisées ayant comme forme géographique de référence l'enclave. Dans de nombreux pays de l'Afrique subsaharienne, le gouvernement devient donc une «organisation hétéronyme de droits territoriaux et de revendications» (Mbembe 2003) fondé sur des systèmes de suzerainetés asymétriques et sur des enclaves. Dans ce "système", la coercition

⁷ À ce propos on peut mentionner l'expérience de Thomas Sankara en Burkina Faso.

⁸ La naissance de l'OAU en 1963 était, selon Wallerstein, une grande victoire pour les forces conservatrices car cette nouvelle structure établissait la rationalité et l'assistance économique occidentale sans la menace d'une structure politique assez forte de pouvoir transformer les rapports économiques mondiaux (Wallerstein 1967).

devient une véritable marchandise, achetée et vendue par les armées privées, les firmes de sécurité privée et même par les armées d'État. L'achat de main d'œuvre militaire est en soi la justification du droit à exercer la violence, à tuer sans aucune norme ou limitation. Posséder un pouvoir destructeur devient en soi une raison suffisante pour l'utiliser. On assiste donc à un emploi arbitraire de la violence et de la faculté de tuer.

Comme cela a été dit plus haut, cette pluralité d'organisations militaires s'affirme en Afrique pendant le dernier quart du XX^e siècle, comme conséquence directe de l'incapacité croissante de l'État africain à se proposer en tant que référence économique, politique et sociale pour les populations. Les formations militaires que Mbembe appelle *machines de guerre*, en référence aux théories de Deleuze et Guattari, sont des organisations polymorphes capables d'établir des contacts directs avec les réseaux économiques transnationaux, afin de gérer les opérations d'extraction et d'exportation des ressources présentes dans les territoires sous leur contrôle. L'effondrement des institutions politiques officielles a rendu ces lieux des espaces privilégiés de guerre et a ouvert la voie à la formation d'économies militaires. Les organisations qui s'y installent suivent des logiques de prédation, taxent le territoire, et dans certains cas frappent leur propre monnaie. La prédominance de l'économie de proie avec son bagage de privilèges et d'impunités a conduit les pays de l'Afrique subsaharienne à une situation de violence généralisée. Du reste, ce type d'économie informelle qui est liée à des affaires secrètes et à la déstabilisation des territoires a besoin d'organisations militaires privées; donc le dernier pas pour l'institutionnalisation d'un gouvernement privé indirect prend forme avec la privatisation des moyens de coercition, ce qui a entraîné la naissance de nombreuses organisations militaires et juridictionnelles privées (Mbembe 2001; 2003).

Conclusion

Aujourd'hui la condition postcoloniale africaine présente donc une situation de pénurie matérielle et d'augmentation des inégalités, entre riches et pauvres, blancs et noirs, villes et campagnes. La santé reçoit des fonds plus pour les luttes contre les grandes maladies que pour le soutien d'un système général d'accès aux soins médicaux (Traoré 2002, 171). Les grands centres hospitaliers sont seulement dans les villes et il y a un manque d'infrastructures pour y accéder depuis la campagne⁹. L'instruction a des nombres au-dessous de la moyenne mondiale avec d'importantes limitations pour l'accès aux instrumentations technologiques et scientifiques (Cobalti 2008, donnés EFA 2008). La construction des infrastructures suit des procédures qui

⁹ Rapport de la Commission Développement de l'UE 2010.

tendent à marginaliser les raisons du peuple pour renflouer les caisses des dirigeants et financer leurs campagnes politiques (Traoré 2002). Les politiques d'austérité imposées par les institutions internationales ont suspendu l'équilibre entre droits et devoirs des citoyens à cause de l'affaiblissement du rôle des états dans l'accomplissement des fonctions publiques. Le manque grave de services fondamentaux, comme l'accès aux systèmes d'éducation, formation professionnelle, santé et infrastructures efficaces, a provoqué la formation de micro-pouvoirs autonomes qui agissent quotidiennement en une intrigue, favorisant un phénomène de stagnation politique et économique dont le capitalisme international a tiré profits.

Il est certain que le débat africain sur la condition postcoloniale n'est pas limité aux sujets que nous venons de traiter. La littérature à ce sujet est très vaste¹⁰. L'analyse de la décolonisation africaine met en évidence les difficultés des agents sociaux africains à se débarrasser de la rationalité coloniale d'un point de vue économique, culturel et politique. Après la décolonisation, la classe dirigeante a rétabli une façon coloniale de gouverner fondée sur un état d'exception et de souveraineté qui doit être considérée comme une instrumentalisation générale de l'existence humaine et de la destruction matérielle des corps et des populations humaines (Mbembe 2003) plutôt que sur la participation active des natives au développement du territoire. La structure et les limites de la période coloniale sont les mêmes, cela vaut aussi pour les politiques économiques qui sont toujours liées aux marchés étrangers à travers le fil rouge de l'exportation des biens africains. Sur l'échelle mondiale, les pays africains restent esclaves d'un discours discriminatoire où les valeurs principales de connaissance sont des stéréotypes, qu'il s'agisse d'une critique à propos de l'insolvabilité des états ou d'un récit de la victimisation des africains. Le regard colonial continue, mais avec d'autres thèmes de subjectivation du "Noir" dans la rationalité occidentale du "Blanc". En revanche, l'expérience postcoloniale africaine se révèle extrêmement anti-pédagogique dans le cadre du récit occidental et dominant. En premier lieu, elle nous permet de casser la normativité de l'équation entre nation et état car l'espace géopolitique ne se présente pas culturellement et

¹⁰ À ce propos il est nécessaire de mentionner d'autres auteurs qui ont apporté une contribution importante à la scène intellectuelle africaine dans les deux décennies autour de la chute du mur de Berlin. Les œuvres de Ngugi wa Thiongo, en particulier *Decolonizing mind* de 1989, dénoncent l'aliénation coloniale et le détachement de son milieu et de sa culture provoqués par le pouvoir formatif du langage. Dans *The Theory and Ethnography of African Social Formations* (1991), Archie Marfeje essaie de déconstruire la notion de "tribu" en tant que catégorie de l'anthropologie fonctionnaliste britannique; sa critique s'adresse surtout aux critères de la cartographie ethnique de l'anthropologie occidentale. Dans les années 90, Thanidika Mkandawire apporte des réflexions significatives à l'analyse des conditions d'existence d'un savoir africain. Selon cet auteur, la critique de l'africanisme occidental et du comportement "paternaliste" des africanistes en Afrique serait une phase nécessaire mais transitoire pour atteindre des voix authentiquement africaines. Ousmane Kane et Souleymane Bachir Diagne concentrent leurs recherches sur l'histoire et la philosophie afro-musulmanes, dont il faut absolument tenir compte pour ce qui concerne les conditions de possibilité de savoirs africains.

politiquement homogène. En deuxième lieu, l'économie africaine pendant les années 80 et 90 avait déjà mis en évidence le système de la dette comme technologie de gouvernement et de contrôle des subjectivités, tandis que la narration dominante était focalisée sur la célébration de l'ascension du capitalisme à l'échelle mondiale et sur la rhétorique des entrepreneurs de soi mêmes. Les gouvernements africains insolubles, liés par la relation créancier/débiteur, étaient de plus en plus « assistés » par plusieurs agents sociaux externes aux institutions qui rationalisaient le territoire et imposaient des nouveaux rapports sociaux de classe. La crise de la dette africaine a révélé un modèle chronique de production ayant le prolétariat comme sujet vulnérable (Federici 1990). À partir des années 80, tandis que l'Afrique faisait face à la crise de la dette, les états occidentaux ont augmenté leur dette de façon exponentielle. Aujourd'hui, que le système de l'économie de la dette est un sujet très actuel aussi en Europe apparaît net le rôle anti-pédagogique de la crise de la dette africaine, en faisant les adéquates différences, envers les institutions qui continuent à reproposer des politiques d'austérité.

Le postcolonialisme africain entrouvre alors une condition capable de récupérer les temps disjonctifs de la négociation et de souligner les limites immanentes à la rationalité et à l'historiographie occidentale. En particulier les cultures africaines originellement plus fluides dénoncent la stagnation des processus sociaux et culturels occidentaux et de conséquence leur fonctionnalité pour les appareils de pouvoir et pour l'exploitation économique. L'action de déconstruction du discours dominant montre l'articulation des ambivalences et dans le cas de l'Afrique, elle redécouvre la fluidité des identités culturelles à côté des rigides pratiques d'identification occidentales. La Culture montre des murs poreux sur lesquels l'agir de la pensée catégorique a fait sentir toute sa capacité d'isolement. Alors la pensée africaine a été traduite en philosophie ou réduite en schèmes, les formules de gouvernement ont été traduites dans les institutions de l'anthropologie politique occidentale, la tradition orale a été capturée dans les contraintes de la parole écrite, et le système de la dette alimenté par les pays occidentaux a été transformé dans un outil de contrôle et spéculation dans le contexte africain. Les années 80 et 90 ont donc bien exprimé l'articulation de vérités, en même temps contraires et concordantes, qui déroulent l'histoire hégémonique. Dans les interstices qui subsistent entre économie militaire et économie de la dette, dans les processus d'inclusion différentielle (Mezzadra 2008), parmi les pouvoirs des institutions officielles et ceux des "machines de guerre", dans la contagion entre les savoirs colonial, précolonial et postcolonial, on peut entrevoir les faibles traces des subalternes africains.

Bibliografia

- Achebe, Chinua. 1969. *No longer at ease*. London: Heinemann.
- Agossou, Jacob M. 1977. "Pour un christianisme africain." *Cahiers des religions africains* n°21 22: 221-228.
- Amselle, Jean-Loup. 1990. *Logiques Métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Amselle, Jean-Loup. 2008. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock Éditions.
- Arrighi, Giovanni. 1974. *Sviluppo economico e sovrastrutture in Africa*. Torino: Einaudi 1974.
- Bayart, Jean-François. 1989. *L'État en Afrique: La Politique du Ventre*. Paris: Fayard.
- Betts, Raymond F. 1998. *Decolonization*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London-New York: Routledge.
- Bujo, Bénézet. 1975. *Morale africaine et foi chrétienne*. Kinsasha: Faculté de Théologie Catholique.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha. 2004. *The Politics of the Governed*. New York: Columbia University Press.
- Cobalti, Antonio. 2008. *L'istruzione in Africa*. Trento: Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale.
- Diagne, Souleymane B. 1994. "Lecture de la 'science sauvage': mode d'emploi." *Bullettin du CODSRIA* 1: 10-11.
- Diagne, Souleymane B. 1998. *La question culturelle en Afrique: contextes, enjeux et perspectives de recherche*. Dakar: CODESRIA.
- Diouf, Mamadou. 1990. *Le kajor au XIX siècle*. Paris: Karthala.
- Diouf, Mamadou. 1999. *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme et sociétés postcoloniales*. Paris: Karthala/SEPHIS.
- Diouf, Mamadou. 2002. "The senegales murid trade diaspora and making of a vernacular cosmopolitanism." In *Cosmopolitanisme*, edited by S. Pollock et al. Durham-London: Duke University Press.
- Droz, Bernard. 2006. *Histoire de la décolonisation au XX siècle*. Paris: Éditions du Seuil
- Eboussi-Boulaga, Fabien. 1981. *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris: Présence Africaine.

- Ela, Jean-Marc. 1985. *Ma foi d'africain*. Paris: Karthala.
- Elungu, Pene E. 1977. "La Philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui." *Présence Africaine* 103: 3-18.
- Federici, Silvia. 1990. "The Debt Crisis. Africa and the New Enclosures." *Midnight notes* 10: 10-17.
- Fry, Roger. 1940. *Vision and design*. New York: Penguin.
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del carcere. Storia dei gruppi sociali subalterni*. Torino: Einaudi.
- Guèye, Ndèye S. 2002. "Ethnoarchéologie, ethnohistoire e interpretation de la distribution des poteries de la moyenne vallée du fleuve Sénégal du XV au XX siècle." *Nyame Akuma Bulletin* 57: 21-32.
- Guha, Ranajit. 1982. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India." *Subaltern Studies I*. Delhi: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit. 1983. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, New Delhi: Oxford University Press.
- Hountondji, Paulin. 1977. *Sur la philosophie africaine*. Paris: Maspero.
- Hountondji, Paulin. 1994. "La science sauvage: mode d'emploi." *Bulletin du CODESRIA* 1: 9-10.
- Hountondji, Paulin. 1997a. *Combat pour le sens, un itinéraire africain*. Cotonou: Éditions du Flamboyant.
- Hountondji, Paulin. 1997b. *Endogenous knowledge: research trails*. Dakar: Éditions du CODESRIA.
- Kagame, Alexis. 1965. *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Brussels: Académie Royale des Sciences Coloniales.
- Kane, Ousemane. 2003. *Muslim Modernity in Post-colonial Nigeria*. Leiden: Brill.
- Kingsley, Mary. 1987. *Travels in west Africa*. London: MacNail.
- Koffi, Niamkey et Abdou Touré. "Controverses sur l'existence matérielle de la philosophie et la question de la philosophie africaine." *Koré, Revue ivoirienne de philosophie et de Culture* 5, 6, 7, 8.
- Kragelund, Peter. 2009. "Knocking on a wide open door: Chinese investments in Africa". *Review of african political economy*, Danish Institut for International Studies vol. 36 n°122: 479-497.
- Levy-Bruhl, Lucien. 1927. *L'Âme primitive*. Paris: Alcan.
- Mbembe Achille. 2000. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics". *Public culture*. Durham-N.C.: Duke University Press, vol 15 n°1: 11-40.

- Mkandawire, Thandika. 1997. "The Social Sciences in Africa: Breaking Local Barriers and Negotiating International Presence." *African Studies Association* vol. 40, n°2: 15-36.
- Mudimbe, Valentin Y. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mulago, Vincent. 1965. *Un visage africain du christianisme*. Paris: Présence Africaine.
- Ngindu, Alphonse. 1985. *The Mission of the Church Today*. Kinsasha: Saint Paul.
- Nkosi, Lewis. 1981. *Taks and Masks: Themes and Styles of African Literature*. New York: Longman.
- Nkrumah, Kwame. 1963. *Africa must Unite*. London: Heineman.
- Nkrumah, Kwame. 1965. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Heineman.
- Nyerere, Julius. 1968a. *Ujamaa. Essai on Socialism*. London: Oxford University Press.
- Nyerere, Julius. 1968b. *Freedom and socialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rapport de la Commission Développement de l'UE 2010.
- Rodney, Walter. 1972. *How Europe underdeveloped Africa*. Dar-El-Salaam-London: Bogle-l'Ouverture Publications.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. "Orphée noir." In *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, a cura di L.S. Senghor. Paris: Presses universitaires de France.
- Senghor, Léopold S, a cura di. 1948. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses universitaires de France.
- Senghor, Léopold S. 1971. *Liberté II: Nation e voie africaine du socialisme*. Paris: Seuil.
- Spivak, Chackravorty G. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Tchidimbo, Raymond M. 1963. *L'Homme noir dans l'église*. Paris: Présence Africaine.
- Thiaw, Ibrahima. 2003. "Archaeology and the public in Senegal: Reflections on doing field-work at home." *Journal of African Archaeology* vol. 1, n°2: 215-225.
- Thiaw, Ibrahima. 2010. "Every house has a story: the archaeology of Gorée island, Sénégal." In *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*, a cura di L. Sansone e al., 45-62. Trenton: Africa World Press.
- Thiongo, Ngugi Wa. 1986. *Decolonizing the Mind: The politics of language in African literature*. London: Heinemann.
- Traoré, Aminata. 2002. *L'immaginario violato*. Milano: Ponte alle Grazie.

Tshiamalenga, Ntumba. "Qu'est-ce que la philosophie africaine." *La philosophie africaine* 1: 33-46.

Tshimbangu, Tharcisse. 1977. "L'Afrique noir et le christianisme." *Cahiers des religions africains* 21-22: 25-38.

Wallerstein, Immanuel. *Afrique: The Politics of Unity*. New York: Random House.