

Décoloniser pour « co-naître » ?

Anne-Sophie Gijs

Pour ce dossier débat de la RBHC, il m'a été demandé, tout d'abord, d'examiner de manière critique le concept de « décolonisation » et ensuite, d'illustrer en quoi ses significations, mais aussi ses limites, influencent ma réflexion et mon action d'historienne travaillant sur les relations Europe-Afrique.

Entre les deux continents, aujourd'hui, plusieurs décennies après les décolonisations et la fin de la guerre froide, les affrontements binaires n'ont pas disparu : quelles que soient leurs déclinaisons locales, en Europe ou en Afrique, les tentations de « repli sur soi », assimilées aux idées de « contrôle », « protection », « sauvegarde », « identité » et « sécurité », voire même de « survie », s'opposent aux défis de construction d'un avenir commun, entreprise jugée risquée et complexe car exposant nécessairement à l'inconnu, à l'altérité et à la diversité.

Parmi les questions qui attisent ces positions antithétiques, la *décolonisation* est un concept qui, traditionnellement et épistémologiquement, induit lui-même, de prime abord, une logique assez binaire.

Si l'on tente de récapituler les acceptions de ce terme, historiquement, la décolonisation désigne le processus qui a conduit à l'indépendance politique des colonies dans les années et décennies consécutives à la Seconde guerre mondiale. Il y aurait donc eu « un monde avant » et « un monde après ».

Par contre, pour la *pensée décoloniale* apparue plus tard – née dans les années 1990 chez des intellectuels de diverses disciplines en Amérique latine¹ – la *colonialité* a survécu au *colonialisme* moderne (lequel a démarré avec l'expansion européenne en Amérique à la fin du 15^e siècle) et la *colonialité*

continuerait de constituer la matrice de la *modernité* actuelle. C'est-à-dire que les dominations actuelles, qu'elles soient juridiques, politiques, économiques ou épistémiques et culturelles résulteraient toujours de cette *colonialité* du « pouvoir », du « savoir » et de « l'être », découlant de l'imposition, par les empires européens, d'un modèle de civilisation sur les autres, au moyen d'une hiérarchisation essentiellement raciale. Profondément intériorisées au niveau collectif mais aussi individuel, ses structures constitueraient l'ossature des imaginaires, des identités et de la subjectivité modernes. Cette situation appellerait donc une « *seconde décolonisation* », qui viendrait compléter la première (juridico-politique), sous la forme d'un projet de « *décolonialité* » des pouvoirs, des savoirs et de l'être². Il consiste à s'inspirer d'épistémologies, discours et pratiques *obligatoirement externes* à ceux produits par la « modernité coloniale » pour cheminer vers un « *pluriversalisme* » résultant de la « *créolisation* », c.à.d. des rencontres et mélanges entre ces différentes rationalités/universalités. Pour se distinguer des divers fondamentalismes anti-occidentaux qui ne feraient en fait que reproduire les catégories binaires produites par l'Occident, uniquement en les inversant, mais en perpétuant les mêmes dialectiques d'impérialisme et d'exclusion, les décoloniaux veulent passer tout sujet de réflexion, toute thématique discursive, au crible de la diversité épistémique. Et ce afin de faire émerger des accords pluriversels rompant avec les pseudo-universalismes occidentaux. Pour les décoloniaux, la modernité actuelle est donc « *le problème* » et il faut nécessairement s'extraire de *tout* ce qu'elle a produit et généré comme pratiques, savoirs et pensées pour lui substituer une « transmodernité » non occidentalocentrée. Ainsi, même s'ils défendent la diversité des « points de rupture » par lesquels opérer la décolonisation épistémologique, les décoloniaux les pensent « en lutte contre », « en substitution » à la pensée européenne/occidentale (= moderne = coloniale) devenue donc, selon eux, trop englobante et asphyxiante que pour qu'on puisse trouver,

1. Parmi les auteurs emblématiques, citons Escobar, Quijano, Dussel, Mignolo, Lugones, Walsh et Grosfoguel.

2. B. PILLET, « Le décolonialisme et ses déclinaisons », dans *Possibles*, 2019, 43, 2, p. 14-28.

à l'intérieur d'elle-même, des voies alternatives pour la transformer. Les décoloniaux considèrent par ailleurs que la neutralité n'existe pas dans la production de connaissances : la neutralité signifie le statu quo et donc l'alliance avec l'opprimeur. La démarche intellectuelle doit se doubler d'un combat politique, d'une participation active à la lutte aux côtés des opprimés, puisque l'extériorité constitue la condition nécessaire d'une critique radicale du système³. L'engagement décolonial revendique une « contamination » entre la pensée du chercheur et du sujet étudié : aucune distance, aucun recul « critique » (à l'européenne), mais une symbiose, une osmose entre les deux sujets.

Ainsi, dans leur critique virulente de l'eurocentrisme, certains représentants de la pensée décoloniale vont jusqu'à exiger l'abolition de la pensée européenne dans le processus de décolonisation. Or, de leur propre aveu, « aucune culture au monde n'a été préservée d'un contact avec la modernité européenne »⁴. Ces décoloniaux-là semblent alors concevoir, comme seule issue, une énième lutte bipolaire « colonialité *versus* décolonialité(s)* »...

Une troisième acception du terme avait émergé, antérieurement, chez des chercheurs s'inscrivant dans le courant « *postcolonialiste* ». Ils travaillaient selon d'autres perspectives. Dans la plupart des cas, la *décolonisation* s'apparentait pour eux davantage à une « montée en humanité », un processus de transformation réciproque et de co-construction profondément critique, mais plus ouvert, y compris envers certaines ressources philosophiques européennes. Les études *postcoloniales* renvoient à cette autre constellation intellectuelle née au moment des luttes anticoloniales dans les années 1950-60, avec des pré-

curseurs comme Aimé Césaire, Frantz Fanon ou Albert Memmi. Elles étoffèrent leur corpus théorique dans les années 1970-80 avec, entre autres, Edward W. Saïd et Gayatri C. Spivak, et inspirèrent dans les années 2000 un auteur comme Achille Mbembe. Tous s'interrogent aussi sur les ruptures et bouleversements introduits par la période coloniale ainsi que sur les héritages structurels, discursifs, épistémiques et psychiques ayant survécu au colonialisme malgré sa fin officielle. Ils en appellent donc également à *décoloniser* les sociétés en profondeur, c'est-à-dire à s'affranchir des mécanismes techniques, scientifiques, ainsi que des schèmes discursifs et mentaux issus de la pensée coloniale, et qui ont continué à perpétuer des logiques de différenciation, d'assujettissement, ou d'exclusion « du Sud » par rapport au « Nord », de « subalternes » par rapport aux « dominants », de « périphéries » envers des « centres ». Autant de processus qui ont détourné les possibilités pour les ex-colonisés de peser sur leur propre sort et sur le sort du monde. Mais pour réfléchir à ces procédés multiples et complexes durant la période coloniale et postcoloniale, des penseurs comme A. Mbembe ou S. Bachir Diagne ne veulent pas pour autant s'abstraire des outils produits par la modernité et la pensée européenne⁵. Car l'Europe, le Nord, l'Occident ont aussi généré, au fil des siècles, des idées, des catégories et concepts nécessaires à leur auto-critique, « patrimoine commun » dans lequel chacun.e peut puiser, au même titre que dans les instruments non-européens, pour relever le défi de la « décolonisation épistémologique ». Car la modernité est bien sûr aussi traversée par des influences non européennes. Selon Mbembe, cette critique implique donc plutôt une « co-invention », mêlant legs et impulsions arabes, africaines, chinoises, japonaises, indiennes, etc. et européennes. Dans la foulée d'Édouard Glis-

3. L'extériorité n'est donc pas nécessairement géographique ; elle est plutôt épistémologique : il s'agit d'épouser la pensée critique produite par les sujets expulsés dans l'extériorité du système – les opprimés, dominés, exploités – pour pouvoir s'abstraire du système dominant et être vraiment capables de penser « du côté » des sujets « déshumanisés ». Entretien avec R. Grosfoguel, août 2015 : <http://reseau.decolonial.org/wp-content/uploads/2016/09/Entretien-Ramon-Grosfoguel-RED.pdf>

4. R. GROSFOGUEL, « Vers une décolonisation des universalismes occidentaux : le pluriversalisme décolonial », dans N. BANCEL, e.a. (dir.), *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société française*, La découverte, 2010, p. 119-138.

* Même au pluriel...

5. « Une politique de l'humanité. Conversation avec Souleymane Bachir Diagne par E. FONDACCI et E. DIGNAT », dans *Le Grand Continent*, 5 février 2020.

sant, « décoloniser » les savoirs, les arts ou la pensée, selon Mbembe :

« c'est s'efforcer d'écouter, de regarder et de voir le réel « à partir de plusieurs mondes et foyers à la fois »⁶, c'est lire et interpréter l'histoire sur la base d'une multiplicité d'archives, en s'appropriant de façon créative ce que l'humanité *dans son ensemble* nous a légués et qui appartient à tous. Décoloniser, c'est « naître ensemble » pour co-construire un « Tout Monde » tissé de l'enchevêtrement des relations entre une multitude de sources. Décoloniser, c'est « rendre à chaque partie du monde la possibilité de « faire monde ». Pour affronter les défis de demain, même si nous avons en nous « une part d'Occident » dont nous ne parviendrons jamais à nous départir complètement, nous pouvons travailler à une « décolonisation radicale » en orchestrant ces ressources du « Tout Monde »⁷. Dans la pensée postcoloniale, la critique de l'humanisme et de l'universalisme européen n'est donc pas une fin en soi : ce n'est qu'une étape pour préparer une nouvelle « politique du monde », une politique « du semblable », où l'autre est le « même ayant droits »⁸.

Depuis plusieurs années, ces propositions émanant des *postcolonial studies* influencent ma pratique scientifique et académique. Je tente de combiner certains outils délivrés par cette pensée avec ceux émanant d'autres courants tels que les *Subaltern Studies*⁹ et l'Histoire connectée¹⁰. Ainsi, l'objectif des lignes qui suivent sera d'expliquer comment ces perspectives théoriques se traduisent dans mes questionnements de recherche et mes activités professionnelles, le tout permettant d'illustrer concrètement les multiples démarches auxquelles peut inviter le concept de « décolonisation ».

D'abord, s'interroger sur la persistance des héritages coloniaux malgré les indépendances poli-

tiques formelles – c.à.d. sur l'insuffisante décolonisation des structures ou des schémas de pensée – me semble indispensable à quiconque veut comprendre les dynamiques européennes et africaines contemporaines.

À côté du facteur géographique - les deux continents n'étant séparés que par quelques kilomètres - le passé colonial a généré une proximité institutionnelle et politique, des attentes sociétales communes et des interdépendances économiques propices aux échanges et au partenariat. Mais les difficultés de s'abstraire de ce passé expliquent aussi certains blocages auxquels Africains et Européens sont confrontés en ce début de 21^e siècle. Par exemple, les structures d'exploitation économique et d'échanges mises en place à l'époque coloniale et insuffisamment réformées durant l'ère postcoloniale, pèsent toujours sur la configuration socioéconomique de l'Afrique et sur la capacité d'action (« l'empowerment ») de ses habitants ; les fractures sociales et ethniques créées ou amplifiées par la colonisation ont persisté, voire se sont exacerbées dans les nouveaux espaces nationaux africains, dont on a voulu préserver l'intégrité territoriale alors qu'il s'agissait de créations coloniales. C'est d'ailleurs au nom de « l'unité nationale » à créer – concept lui aussi occidentalocentré – que dès les années 1960, pour asseoir leur domination sur des communautés très diversifiées, la majorité des leaders africains ont paradoxalement justifié le retour à des méthodes autoritaires similaires à celles pratiquées par les empires européens. En contexte de guerre froide, cet autoritarisme a d'autant plus facilement perduré que ces leaders bénéficiaient d'aides financières (et militaires) soit de l'Ouest, soit de l'Est, apports qui favorisèrent le maintien d'étroits réseaux d'élites privilégiées plutôt que la diversification économique et l'ouverture politique. Par la suite, depuis la fin des années 1980, face à l'échec de ces stratégies et sur fond d'imposition des logiques néolibérales

6. A. MBEMBE, *Notes sur l'eurocentrisme tardif*, 17 mars 2021 : <https://aoc.media/analyse/2021/03/16/notes-sur-leurocentrisme-tardif/>

7. « Colonialité et rapports postcoloniaux. Entretien avec A. Mbembe par A. HAJI », dans *La Revue Nouvelle*, 2018, 1, p. 45-51.

8. A. MBEMBE e.a., « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », dans *Esprit*, 2006, 12, p. 117-133.

9. Parmi les auteurs incontournables : A. Gramsci, R. Guha, G. C. Spivak, D. Chakrabarty...

10. Conceptualisée par S. Subrahmanyam.

par les institutions de Bretton Woods, la sphère privée a opéré un impressionnant retour en force dans des États africains promettant désormais de renouer avec la « démocratie ». Les missionnaires chrétiens et les sociétés concessionnaires de jadis ont peu à peu cédé la place - ou ont été rejoints - par des experts, des prédicateurs, des multinationales et des ONG de tous horizons religieux, philosophiques et géographiques. Leurs réalisations aboutissent parfois à des projets innovants et salvateurs pour les communautés locales, néanmoins leur mainmise sur une pléiade de secteurs relevant en principe aussi de la responsabilité des États (infrastructures et emplois, sécurité, santé, éducation) implique également des dérives rappelant à nouveau l'époque coloniale. Hier comme aujourd'hui, le recours aux acteurs privés permet à certains États de se dédouaner de devoirs essentiels envers leurs citoyens, au risque, en l'absence d'autorité de droit public efficace et impartiale, de les exposer à des abus et des violences demeurant largement impunis, que quelques lanceurs d'alerte s'évertuent à dénoncer sur la scène internationale : les campagnes du Docteur Mukwege révélant les sévices dont les femmes sont victimes de la part des milices privées rebelles en conflit dans l'Est du Congo retentissent plus d'un siècle après celles fustigeant les méthodes d'exploitation du caoutchouc sous Léopold II, mais la communauté internationale fait-elle autre chose que s'en émouvoir ? La montée en puissance de la sphère privée s'observe également dans les stratégies de coopération au développement de l'UE en Afrique : d'une part, face aux défaillances des gouvernements, l'UE plébiscite davantage les canaux décentralisés et privés pour distiller son aide au développement ; d'autre part, elle prétend révolutionner la coopération en utilisant l'APD comme garantie financière pour rassurer les investisseurs privés et obtenir ainsi les appoints nécessaires aux transformations structurelles que les trésors publics ne peuvent assumer

seuls. En fait, le plan décennal lancé par la Belgique au Congo en 1949 tablait déjà sur une stratégie d'engrenage comparable... Ainsi, bien qu'ils prétendent régulièrement se réformer et innover, les leaders européens et africains réitèrent des stratégies ressassées et surtout, appréhendent les défis présents et à venir sur les deux continents en référence aux méthodes et trajectoires historiques propres à la modernité occidentale, en matière de « gouvernance », de « progrès », de « d'accumulation » et de « croissance ». Pour s'en convaincre, il suffit d'observer que malgré la percée significative de la Chine et d'autres puissances émergentes et nonobstant son ambition de trouver des « solutions africaines » aux « problèmes africains », l'Union africaine, en matière de libéralisation économique, de progrès démocratique et d'intégration continentale, prône des solutions s'inspirant toujours largement de celles plébiscitées par l'Union européenne¹¹. Inversement, le discours universaliste sur les « valeurs », propre à la politique étrangère de l'UE, sa rhétorique et ses conditionnalités autour de « l'aide au développement »¹² ne font-ils pas toujours écho à la « mission civilisatrice » de la période coloniale ? Les contradictions entre les nobles intentions proclamées par l'UE et certaines réalités et pratiques de terrain – divergences internes autour de la notion d'État de droit, stratégies sécuritaires ou migratoires menaçant les droits humains et aspirant les fonds disponibles, en partie au détriment de la lutte contre la pauvreté – reproduisent un comportement « deux poids, deux mesures » déjà reproché par les anticolonialistes aux Européens dans les années 1950, quand ils privaient de nombreux peuples de droits et libertés fondamentales pourtant scandés mondialement.

À ce sujet, l'une des originalités des *Postcolonial Studies* fut d'explorer les répercussions et résonances de la colonisation non seulement dans les ex-territoires colonisés, mais aussi dans les

11. A.-S. GUIS, « Égalité, intégration, multilatéralisme. La Stratégie Union européenne-Union africaine en question », in *Civitas Europa*, 2019, 43, p. 91-111.

12. Les conditionnalités introduites en matière de « bonne gestion des finances publiques », « de démocratie » et de « respect des droits humains » sont régulièrement critiquées comme réimposant un cadre normatif « extérieur » et permettant dès lors à nouveau l'ingérence des Européens dans les affaires politiques internes africaines. A contrario, mentionnons que l'aide publique étant alimentée par les impôts des contribuables européens, il est légitime (et même juridiquement nécessaire concernant la partie européenne, redevable devant ses instances de contrôle) d'en justifier l'utilisation.

métropoles elles-mêmes. Ainsi, les phénomènes de racisme ou de discriminations à l'emploi, au logement, frappant les Afro-Américains aux États-Unis ou les communautés immigrées provenant des ex-colonies en Europe sont aussi considérés comme symptomatiques de la persistance, aujourd'hui, des cadres culturels et mentaux coloniaux « au Nord » également.

Certes, ces quelques exemples pourraient donner du grain à moudre à ceux qui enchâssent de façon univoque « modernité » et « colonialité ».

Cependant, détecter des analogies ou opérer des comparaisons pour réfléchir de manière critique n'implique certainement pas d'assimiler l'Europe et l'Afrique d'aujourd'hui à celles de l'époque coloniale et encore moins de confondre ou d'essentialiser chacune de ces composantes, ainsi que leurs acteurs et les épisodes de leur histoire. Il suffit de rappeler qu'il y avait des Européens, des « blancs » parmi les anticolonialistes¹³ de jadis et qu'aujourd'hui, les actions de l'UE en Afrique suscitent des contestations dans les institutions, les États membres et les sociétés civiles en Europe ; que malgré leurs points communs systémiques, il y avait aussi des différences entre les méthodes de gouvernance et d'exploitation économique des divers empires coloniaux (français, britanniques, belges, portugais...), qu'ils ont connu des mutations au fil du temps (la situation socioéconomique des années 1920-30 contraste avec celle du début des années 1950 ; des changements s'observent aussi dans la rhétorique et les pratiques politiques avant et après la Seconde guerre mondiale, même si à tout moment, les réalités diffèrent selon les régions concernées (urbaines, rurales...) ; et en tout cas, l'État colonial et postcolonial, aussi autoritaire qu'il fût, n'a jamais été une puissance omnipotente sur l'ensemble du territoire pour autant, puisque sa présence et celle de ses agents

s'est prioritairement concentrée dans les grandes villes ou les zones stratégiques... Aujourd'hui, l'intégration des préoccupations écologiques dans nos politiques de développement démontre qu'elles sont capables de changements... En ce sens, exacerber l'empreinte de la colonisation ou de la colonialité risque d'occulter « l'agency » c'est-à-dire la « capacité d'action » proprement africaine - comme européenne d'ailleurs.

De nombreux auteurs issus des *subaltern* et des *postcolonial studies* nous invitent plutôt à renverser et modifier la focale pour tenir compte de « l'agency » des acteurs individuels, écrire une histoire « d'en bas » et étudier les processus « d'hybridations culturelles ».

Par histoire « d'en bas » et en matière « d'agency », il s'agit notamment de mettre à jour les expressions propres, les modes de représentations, les savoirs et connaissances ainsi que les actions d'individus trop souvent invisibilisés dans les discours dominants, en les étudiant « pour eux-mêmes », « en eux-mêmes », à « égale dignité », tout en tenant compte des rapports de force spécifiques pesant sur eux et qui ont évidemment affecté leur capacité à générer des changements. La démarche ne se limite pas à étudier les mouvements d'opposition, de résistance, qui ont ponctué l'histoire coloniale et postcoloniale, mais elle s'intéresse plus généralement à la créativité, la résilience, les initiatives et impulsions dont les « subalternes » - au sens large - font preuve. Sachant aussi que « la race » n'est pas le seul critère ayant conduit à invisibiliser certains groupes dans les discours, les connaissances et les pratiques : les classes sociales, l'ancrage idéologique (ou religieux) et le genre sont des concepts à prendre aussi en considération¹⁴. Prolongeant les travaux issus du « Black Feminism », l'approche « intersectionnelle » permet même de s'intéresser aux

13. La pensée postcoloniale s'est elle-même nourrie d'influences extra-européennes mais aussi européennes (songeons notamment aux apports de Sartre, Foucault et Derrida) et d'échanges et de dialogues entre penseurs de divers horizons géographiques et disciplinaires.

14. L'exercice du pouvoir colonial a valorisé la virilité, et la féminisation des inférieurs est un processus observable sur la longue durée, comme le montre le travail d'ELISA DORLIN qui, dans *La matrice de la race*, travaille notamment sur cette association entre colonisés et féminité : les stéréotypes les frappant - faiblesse, infériorité intellectuelle, instabilité psychique, infantilisme - sont proches et se sont complétés pour asseoir la position des « mâles dominants ».

expériences minoritaires se situant *au croisement* de plusieurs rapports sociaux de pouvoir : classe, genre, mais aussi orientation sexuelle, religion, handicap, âge, statut administratif. Par exemple, il faut tenir compte de plusieurs faisceaux relationnels de pouvoir (ex : genre, race, statut administratif) pour travailler sur les stratégies déployées par les femmes noires sans papier en Belgique... Ces rapports de pouvoir ne font pas que s'additionner : ils s'articulent pour donner lieu à des processus sociaux dynamiques spécifiques¹⁵.

D'autre part, en matière « d'hybridations culturelles », que l'on travaille sur des phénomènes sociaux à l'échelle micro, méso ou macro, il est aussi crucial de rester attentif aux nuances, aux mélanges, aux porosités et à l'enchevêtrement des processus dans le temps et l'espace. Car aucune communauté n'est « homogène » du point de vue de ses valeurs et traditions : les sociétés sont des corps mixtes et en mouvement, traversées « d'ancien » et de « nouveau », et influencées par des dynamiques endogènes et exogènes, pas seulement d'ordre colonial ou néocolonial, mais d'origines multiples...

Par exemple, quand on étudie le champ du spirituel et du religieux en Afrique subsaharienne, on comprend que là où l'Islam et les mouvements d'évangélisation chrétiens se sont répandus, en général, ils ne se sont pas entièrement substitués aux croyances et pratiques autochtones : ils ont donné lieu soit à des phénomènes de pluri-appartenance religieuse (comme au Bénin, où à côté des religions du livre pratiquées la journée, on peut s'adonner aux rites vaudou la nuit...), soit à des mouvements syncrétiques et à de nouvelles églises ou confessions proprement africaines, mêlant les influences et conservant des spécifi-

cités antérieures (kimbanguisme, mouridisme, déclinaisons pentecôtistes, etc.). Hier comme aujourd'hui, ces religions prétendent apporter des explications ou solutions additionnelles pour répondre aux besoins locaux, spirituels ou socioéconomiques (réseaux d'entraide et de travail, services sociaux, éducation...). Dans nos sociétés mondialisées, les mélanges s'opèrent désormais à une échelle décuplée, où des courants réformistes ou radicaux originaires d'Égypte, d'Arabie, de Palestine, d'Afghanistan ou du Pakistan, continuent d'interagir avec – ou d'instrumentaliser – des ancrages autochtones plus anciens (par ex : Boko Haram dont certains membres associent leur combat djihadiste au califat de Sokoto, grand empire musulman ouest-africain fondé au 19^e s. par Ousmane dan Fodio).

Les phénomènes de réappropriation/créolisation culturelle peuvent aussi s'étudier au niveau des habitudes alimentaires, des modes de consommation, du cinéma, des arts, du spectacle ou encore, du sport¹⁶. Et si l'on se déplace à nouveau plus spécifiquement sur le champ politique, on constate que les régimes adoptés par les États africains depuis 1960 ne se résument certainement pas non plus à de simples placardages d'influences extérieures : ce sont des systèmes profondément hybrides, qu'ils se soient inspirés d'idéologies libérales, communistes, arabo-musulmanes, etc. Même les leaders profondément imprégnés de la culture du colonisateur ont tenté de l'articuler avec des codes africains (pensons à la politique de « l'authenticité » de Mobutu). Si l'Union africaine reproduit, comme nous l'avons vu, certains schémas développementalistes de l'Union européenne, ses leaders affichent régulièrement suspicions et critiques vis-à-vis de celle-ci, et revendiquent

15. É. LÉPINARD et S. MAZOUZ, *Pour l'intersectionnalité*, Anamosa, 2021.

16. Le sociologue et anthropologue Arjun Appadurai s'est par exemple intéressé au cas du cricket, importé par les Britanniques en Inde et inculqué aux jeunes Indiens pour les valeurs qu'il portait (respect des règles, fair-play, goût de la performance et de la concurrence interindividuelle). Ce projet était donc aussi politique. Mais ce que les Britanniques n'avaient pas prévu, c'est que les nombreux clubs de sport fréquentés par les Indiens devinrent peu à peu des lieux de sociabilisation politique où se sont cristallisées leurs revendications anticoloniales et nationalistes. Youcef Fatès a montré que les clubs de football en Algérie ont rempli ce même rôle de sociabilisation politique, et en quoi, dès les années 1930, les matchs de foot étaient devenus de véritables vitrines du nationalisme, surtout quand les équipes indigènes étaient opposées aux équipes européennes...

travailler sur des outils alternatifs panafricains¹⁷ ; l'attitude de certains Chefs d'État africains vis-à-vis de la Cour pénale internationale témoigne de ce même embarras, entre attachement proclamé aux droits et valeurs qu'elle incarne et refus de la reconnaître compétente pour les juger en la matière, car, selon eux, trop influencée par les conceptions occidentales...

Au-delà du « sommet de l'État », dans la foulée des *Subaltern Studies*, pour comprendre comment ces régimes politiques sont perçus et vécus « depuis la base », « de l'intérieur », de nombreux chercheurs choisissent de s'affranchir des théories et standards occidentaux : ils ne vont pas « mesurer », ou « classer » les pays africains en fonction de leurs capacités à épouser les institutions, mécanismes et normes types du « développement » ou de la « démocratie libérale » (comme le font la plupart des organismes internationaux) mais plutôt réaliser des enquêtes orales auprès des communautés africaines pour comprendre ce qu'elles associent à l'idée « d'autorité politique légitime » ou « illégitime » ou de « bien-être », et repartir alors de leurs propres proverbes, mots, idiômes ou philosophies – comme la notion d'ubuntu par ex. – pour réfléchir aux dynamiques sociales et politiques du continent. Achille Mbembe nous rappelle par exemple que, contrairement à l'héritage judéo-grec européen, se centrant sur « l'Être » et ayant avant tout une dimension ontologique, dans les philosophies africaines pré-coloniales et contemporaines, qu'elles soient internes ou diasporiques, la question centrale a toujours été celle de « la relation » : comment « fait-on place à » l'autre ? au Vivant ? aux autres espèces humaines et non humaines, à l'environnement, aux ancêtres, au monde dans sa généralité ? Comment tisse-t-on ou répare-t-on une relation brisée ?

Sur le terrain, on constate d'ailleurs que face aux dysfonctionnements des États (post)coloniaux, les sociétés africaines ont activé d'autres types de liens communautaires (familiaux, religieux, ethniques, villageois, régionaux...) pour trouver des solutions afin de (sur)vivre et réinventer leur quotidien. La diversité et l'ampleur de l'économie informelle et des « réseaux » de solidarité et de débrouille aujourd'hui en Afrique nous en offrent sans doute l'exemple le plus explicite. Toutefois, à côté des versants positifs, des effets vertueux de cette dialectique, l'étude des réseaux d'enchevêtrement permet aussi de travailler sur les complicités, les collusions entre « dominés » et « dominants », sur les trafics et les compromissions constituant la face sombre de l'économie informelle, sur les alliances népotistes et clientélistes, sur les systèmes de rente et la corruption auxquels bon nombre de leaders ou de « fils du pays » ont choisi de recourir librement... Ce serait nier leur habileté propre que de ranger de facto les « subalternes » du côté des « victimes » ou de « la vertu », mais inversement, il s'agit aussi de comprendre pourquoi et comment la violence structurelle du système global a pu dans certains cas exploiter leurs peurs, besoins ou désirs, avoués ou inavoués, pour empêcher les résistances, les soulèvements, et ainsi perdurer si longtemps... De toute façon, cantonner les asymétries et les rapports de force/de pouvoir à des critères purement moraux, ou matériels/économiques révélerait encore une vision eurocentriste. Par exemple, à plusieurs reprises, dans les négociations commerciales ou politiques avec l'UE, les Africains des « PMA » - c'est-à-dire des pays qualifiés de « les moins avancés » - sont parvenus à freiner, geler, stopper ou réorienter le cours des pourparlers. Les *subaltern* et *postcolonial studies* s'avèrent donc également pertinentes pour enrichir le champ des théories des relations internationales aux focales plus « macro », y compris quand elles dissertent des notions de « puissance », d'hégémon, etc¹⁸.

17. La nouvelle Zone de libre-échange continentale promue par l'UA est fondée sur un « panafricanisme non-aligné », prétend vouloir rejeter la colonialité, et l'éliminer en misant sur l'intégration du continent, en rejetant toute théorie de gauche ou de droite en matière de commerce...T. HAASTRUP et al. « Navigating ontological insecurity in EU-Africa relations », in *Global Affairs*, 2021, p. 549.

18. R. W. SEBHATU, « Applying post-colonial approaches to studies of Africa-EU relations », in *The Routledge Handbook of EU-Africa relations*, New York, 2021, p. 38-50.

Ces constats rejoignent A. Mbembe quand il dit que « l'Afrique est une réalité historique faite de nœuds, de flux qui s'interpénètrent et circulent ». Y réfléchir en tant qu'entité *circulante, en mouvement*, capable d'*absorber* et de prendre *plusieurs formes* s'avère capital pour analyser son passé, son présent et son futur, car l'Afrique c'est également un *projet*, une entité en quête d'elle-même.

Et ceci appelle deux précisions complémentaires.

Cette dynamique d'enchevêtrement, d'imbrication, de circulation et d'échanges peut orienter l'analyse du chercheur aussi bien sur le plan *synchronique* – quand il travaille sur un ou plusieurs espaces à un même moment donné – que *diachronique* – quand il travaille sur une ou plusieurs société(s) au fil du temps.

Sur le plan diachronique, repartir des *fondements* des sociétés étudiées, les remettre en perspective historique sur le *long terme* peut nous aider à nous affranchir de nos visions eurocentrées. Dans mon cas par exemple, m'immerger dans la longue histoire africaine, au plus près des configurations sociales, économiques, politiques et spirituelles locales me permet de cerner plus précisément l'ampleur et la nature des ruptures introduites par la colonisation, et d'identifier par ailleurs les continuités, c'est-à-dire la persistance de dynamiques précoloniales ou leurs mutations au cours du temps. Cet effort d'ancrage dans les réalités de terrain tend à éviter les pièges des anachronismes ou des interprétations téléologiques.

Ancrer son analyse dans le local permet aussi d'observer *synchroniquement*, donc dans une même temporalité, les situations sont très diverses selon l'environnement géographique, les caractéristiques propres aux communautés étudiées et les contacts et influences extérieures qui les ont façonnées.

Sur ce dernier point, n'oublions pas que les contacts et échanges jouent toujours dans les deux sens. On a probablement plus l'habitude d'évoquer les influences européennes (via les traites esclavagistes et la colonisation) sur l'évolution

du continent africain que les influences africaines sur l'évolution du continent européen : or celui-ci s'est construit, transformé et a évolué également grâce à ses contacts et échanges avec l'Afrique ! Il y a aussi de « l'extra-européen » dans la modernité occidentale. On touche d'ailleurs là au cœur de la pensée postcoloniale : quand et comment nos histoires se sont-elles entremêlées et avec quelles conséquences, *de part et d'autre*, jusqu'à aujourd'hui ?

Ceci revient en fait à pratiquer une « histoire connectée », c'est-à-dire étudier une société donnée, à la fois pour elle-même et dans ses relations avec les autres, ce qui nécessite, sur le plan méthodologique, de confronter des sources et travaux d'horizons disciplinaires et géographiques différents, tout en recourant en particulier aux outils épistémiques produits par le groupe ou la société en question, ainsi qu'à leurs témoignages directs... en les récoltant si besoin soi-même, via des enquêtes orales de terrain obligeant à l'immersion et au décentrement.

Ces méthodologies issues e.a. des *postcolonial studies*, des *subaltern studies* et de l'histoire connectée sont donc particulièrement utiles pour éviter tout essentialisme ou culturalisme et ne pas tomber dans le piège des oppositions binaires auxquelles je faisais référence dans l'introduction.

En effet, les pratiquer nous immerge dans la diversité et la complexité des sociétés étudiées, sans qu'il soit question d'un « modèle » ou d'indicateurs « universels » en fonction desquels les jauger – l'enjeu étant de comprendre et d'expliquer mais pas de juger – mais sans sombrer non plus dans le relativisme, puisque ces théories inclinent à la connexion, la mise en relation avec l'autre, quel que soit cet autre, proche ou plus éloigné, culturellement ou géographiquement... Et ces mises en relations font naturellement apparaître soit des points communs soit des différences et des spécificités à chaque ensemble local, régional ou continental, ce qui n'empêche donc pas de réfléchir à l'Europe et à l'Afrique chacune en elle-même, pour elle-même, en tant qu'entité singulière.

Finalement, ne serait-ce donc pas là que se joue le « pluri-versalisme » ? Prendre conscience de sa propre « positionnalité » - c'est-à-dire des conditions géographiques, temporelles, sociales et intellectuelles influençant notre regard sur les choses - s'ouvrir aux différences, à l'altérité, comprendre la pluralité, tout en essayant de partager un chemin vers « l'en-commun » ?

Évidemment, affronter le passé colonial et assumer ses conséquences reste souvent tabou et difficile dans nos métropoles européennes, car cela nécessite d'oser questionner et déconstruire nos propres contradictions et limites : en ce compris la persistance d'ombres et de réalités (complexe de supériorité, exploitation, prédation, discrimination, racisme) contredisant les valeurs prétendument *essentiels* à notre propre « ontologie » symbolique (liberté, égalité, respect, solidarité...). Mais face aux réprobations croissantes dont « l'Occident » est la cible, y compris au cœur des sociétés civiles africaines, l'avenir de notre collaboration avec elles semble en grande partie suspendu à cet effort de transparence, d'humilité et d'écoute. D'autant qu'elles disposent désormais d'une multitude d'autres partenariats alternatifs (Chine, Arabie Saoudite, Turquie, Russie...) reconfigurant les dynamiques relationnelles actuelles bien au-delà du seul diptyque (néo)colonial ou Nord-Sud.

Grâce aux outils épistémologiques présentés plus haut, je crois que, dans nos enseignements et nos recherches, y compris en Occident, en Europe, en Belgique, nous pouvons contribuer à outiller les adultes d'aujourd'hui et de demain pour nous engager dans un processus qui au-delà des autres, nous en apprend aussi beaucoup sur nous-mêmes... La création d'une nouvelle mineure ouverte à tous les bacheliers et d'une option de master intitulées « Décentrer l'histoire. Subalternités et critiques postcoloniales » à l'UCLouvain s'inscrit en tout cas dans cette volonté¹⁹. Depuis plusieurs mois, la réflexion s'intensifie par ailleurs aussi bien à l'intérieur des universités belges qu'entre elles²⁰ et leurs partenaires en Afrique centrale pour réfléchir aux actions concrètes qu'implique une décolonisation lucide et critique, mais ouverte et inclusive. Dans la recherche ou la vie réelle, décoloniser impliquerait ainsi de reconnaître à *tou.te.s* le droit d'*hériter* du monde dans son ensemble et de le *réimaginer* à présent et pour le futur. Les enjeux sont multiples et complexes mais en tout cas, les outils sont bel et bien à portée de main pour « décoloniser » au sens où É. Glissant l'entendait, c'est-à-dire chercher à « connaître » ou plutôt « co-naître », naître-avec-d'autres, naître ensemble, pour tisser les fils de la co-naissance...

Docteure en Histoire, Anne-Sophie Gijss est Professeure à l'UCLouvain. Ses enseignements portent sur l'histoire de la construction européenne, l'action de l'Union européenne dans le monde, l'histoire et l'analyse sociopolitique de l'Afrique subsaharienne. Ses recherches actuelles se concentrent sur les relations entre l'Europe et l'Afrique depuis la fin de la guerre froide. Ses terrains d'analyse privilégiés couvrent le commerce et la coopération au développement, la politique étrangère, les enjeux en termes de gouvernance, de paix et de sécurité. Elle s'intéresse aussi aux dynamiques entre histoire et mémoire et aux problématiques d'identités. Plus d'infos sur : <https://uclouvain.be/fr/repertoires/anne-sophie.gijss>

19. Mineure « Décentrer l'histoire : Subalternités et critiques postcoloniales » - Programme détaillé par matière (uclouvain.be); Master [120] en histoire - Programme détaillé par matière (uclouvain.be). Pour la mineure : <https://uclouvain.be/prog-2022-mindhis> Pour l'option de master : <https://uclouvain.be/prog-2022-hist2m.pdf>

20. Nous renvoyons à ce sujet à l'autre article publié dans ce même numéro : « Belgian universities at the core of decolonization ».