

**IDENTITÉS POSTCOLONIALES ET RACISME DÉRIVATIF  
SELON FRANTZ FANON**

Hobido Désiré ANY \*

INTRODUCTION

Pourquoi s'intéresser à Fanon, ce philosophe considéré à tort ou à raison comme un apôtre de la violence ? Ses écrits sont-ils pertinents dans une Afrique qui se trouve à la croisée des chemins ? Quel éclairage peuvent-ils apporter aux Africains en quête de vrais repères ? En effet, Fanon est encore d'actualité pour ceux qui se préoccupent des questions identitaires, des dérives nationalistes et leur impact sur les politiques d'intégration et de développement. Pour Fanon, la colonisation européenne a sans doute pris fin mais ses séquelles racistes et impérialistes persistent toujours. Au racisme colonial succède un racisme dérivatif qui compromet l'unité nationale et le panafricanisme. Cette nouvelle problématique identitaire pathologiste nous interpelle et justifie l'intitulé du présent article : Identité postcoloniale et racisme dérivatif selon Fanon.

La construction des identités postcoloniales nous préoccupe. Il s'agit de comprendre comment les agrégats ethniques créés par la colonisation peuvent construire de nouvelles identités en transcendant leurs antagonismes. Comment parvenir à une dialectique positive en réconciliant les contraires ? Comment construire une nouvelle altérité moins pathogène ? En fait, la question identitaire influe sur les politiques

---

\* Université Alassane Ouattara Bouaké, Côte d'Ivoire

d'intégration et de développement. N'est-ce pas avec désespoir que Mohamed Dahmani constate que « les nationalismes sous-jacents, inspirés eux-mêmes des nationalismes européens des siècles derniers, attaquent les séquelles du colonialisme et de l'impérialisme tout en consolidant et reproduisant ces mêmes séquelles. »<sup>1</sup> Fanon part de l'hypothèse que l'aliénation de l'Africain n'est qu'une auto-aliénation ; l'Afrique ne peut être reconnue comme conscience de soi que si elle adopte une idéologie libératrice.

La question est de savoir si l'Afrique peut résister au monde capitaliste régi par les rapports de force et la loi du plus fort. Que peut cette Afrique qui régresse « du nationalisme à l'ultranationalisme, au chauvinisme et finalement au racisme »<sup>2</sup> face au monde capitaliste monolithique ? Fanon invite les opprimés à renoncer au modèle capitaliste pour le socialisme africain afin de sortir de l'impasse. D'où son appel au panafricanisme et à l'engagement des Africains à la culture de résistance et de la lutte des classes. Ce projet est-il encore réalisable ? Le présent article se propose d'analyser ses obstacles et tracer avec Fanon des pistes d'action et de réflexion pour une dialectique libératrice.

## 1. LE CONTEXTE DES LUTTES DÉ-COLONIALES

### 1.1. Le racisme comme refus de l'autre

Après trois siècles de la traite négrière, l'Afrique fait face à la colonisation qui ébranle son dynamisme. Sa culture et son économie, base de sa civilisation, sont détruites au nom d'un certain humanisme. Le Blanc veut humaniser le Noir en lui apportant la meilleure civilisation. On assiste à la destruction des valeurs culturelles et des modalités d'être et de vivre du Noir pour l'assimiler. Par-delà cet humanisme aberrant, on trouve une philosophie raciste et capitaliste, qui ne reconnaît la plénitude de l'être humain que par la race blanche. En

---

<sup>1</sup> Dahmani Mohamed, *L'occidentalisation des pays du Tiers Monde, Mythes et réalités*, Paris, Office des publications universitaires, 1983, p.33.

<sup>2</sup> Fanon Frantz, *Œuvres*, Paris, Éditions La Découverte, 2011, p. 541.

fait, la colonisation est une machine répressive de l'identité et des droits des Africains. Le Blanc projette sur le Noir le négatif qui sommeille en lui pour le transformer en bouc émissaire, porteur de tous les péchés de l'humanité. Malgré la révolution de 1848 qui consacrait l'égalité des droits de l'homme et du citoyen, l'Afrique est encore à la lisière de l'humanité. Le Noir est noir parce qu'il est impur : « Sale Nègre ! ou simplement : « Tiens, un nègre ! »<sup>3</sup>. Samba Diakité a raison de dire que « l'Occident seul s'érige le droit d'attribuer les Lettres d'entrée dans l'Histoire, à qui il veut. Au nom de la Liberté et de Raison, on refuse la raison à des peuples et à leur continent. »<sup>4</sup>

Que faire pour conjurer ce malaise qui tient les Noirs à la lisière de l'humanité ? Albert Memmi propose la voie à suivre : « Pour que le racisme disparaisse, il faudrait que l'Opprimé cesse d'être un opprimé, c'est-à-dire, cette trop facile victime, et cette image incarnée de la culpabilité de l'opresseur ; il faudrait aussi que l'opresseur cesse d'être un opresseur, d'avoir une victime sous la main d'en avoir besoin et d'avoir besoin de s'en justifier. »<sup>5</sup> Cette voie sera suivie par les intellectuels noirs vivant en Occident ; ils prirent conscience de l'identité noire. La France, fragilisée par la deuxième guerre mondiale, ouvre le dialogue avec toutes ses colonies. Ainsi, « le Noir n'a plus à être noir, mais à être en face du Blanc ». L'Africain s'affirme pour reconstruire une identité africaine à partir de sa culture dite barbare et de ses religions appelées superstitions.

## 2. DE L’AFFIRMATION DE SOI À LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE

La négritude offre aux Africains les premières armes théoriques pour tenir tête au Blanc, lui opposer une résistance pour ne point périr. À ce propos, Senghor écrit : « C'est d'abord une négation. C'est le moment nécessaire d'un mouvement historique : le refus de s'assimiler, de se

---

<sup>3</sup> Fanon (Frantz), *Peau noire, masques blancs* p.153.

<sup>4</sup> Diakité (Samba), *Philosophie et contestation en Afrique - Quand la différence devient un différend*, Bouaké, Éditions IRDA, p. 99.

<sup>5</sup> Memmi (Albert), *L'homme déterminé*, Paris, Payot, 1973, p.183.

perdre dans l'autre. Mais parce que ce mouvement est historique, il est du même coup dialectique. »<sup>6</sup>. Le Noir éprouve son désir d'être reconnu comme conscience de soi par la lutte dialectique. À la thèse s'oppose une antithèse : le Nègre s'oppose au Blanc en tant qu'homme, il s'affirme en tant que civilisé, d'où le désir de son indépendance politique et économique. Pour Senghor, c'est par la culture que l'homme marque son humanité : « Il est temps que nous, Africains, vivions cette vérité, en l'appliquant. Il est temps que, situés sur notre continent, enraciné dans notre ethnie, dans notre patrie, mais surtout dans ses valeurs, nous nous créions nous-mêmes. Comment ? En renaissant à nos cultures ancestrales et en nous développant selon nos lignes de forces, nos valeurs de civilisation »<sup>7</sup>.

Si la négritude est le passé d'un savoir commun, elle est aussi la volonté des Nègres de construire leur avenir dans la liberté. Samba Diakité l'inscrit au registre des idéologies de contestation et de revendication des indépendances. Il nous fait part de l'optimisme de Christophe Dailly qui prend la négritude pour « un véritable réquisitoire aboutissant à un sursaut de conscience. Le Noir et ses valeurs entrent dans la littérature. Le voile du mépris se déchire. La bataille pour la promotion de la culture négro-africaine se livre sur le terrain même de son agresseur et de son fossoyeur. Quelle témérité ! »<sup>8</sup> Sans partager entièrement cet optimisme, nous reconnaissons néanmoins que la négritude eut le mérite de dénoncer le racisme. Mouvement intellectuel et littéraire, la négritude se trouve renforcée par un mouvement politique : le panafricanisme. Pour les panafricanistes, si tous les Africains ont une identité commune, ils doivent lutter en commun pour défendre leur africanité.

---

<sup>6</sup> Senghor cité par Jacques Maquet in *Africanité traditionnelle et moderne*, Présence africaine, 1967.

<sup>7</sup> Senghor (Léopold), *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*. Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1976, p.33.

<sup>8</sup> Diakité (S.), *Philosophie et contestation en Afrique- Quand la différence devient un différend*, op.cit. p.245.

Pour Jacques Maquet, l'africanité, « c'est la configuration propre à l'Afrique de divers traits qui peuvent se trouver séparément ailleurs. Tous les visages humains sont constitués des mêmes composants : nez, yeux, bouche, etc. : tel ou tel de ces composants peut se trouver unique. L'Africanité est ce visage culturel unique que l'Afrique offre au monde. »<sup>9</sup> Négritude, panafricanisme et africanité servent d'arguments aux tenants de l'authenticité africaine. Joseph Désiré Mobutu se rebaptise Mobutu Sese Seko Ngbemba Wa Za Banga. Proclamé père de la nation congolaise, Mobutu change le nom des villes pour, dit-il, les débarrasser des oripeaux coloniaux. Le Congo devient Zaïre, Léopoldville devient Kinshasa et Stanleyville, Kisangani. Gnassingbé Eyadema Etienne, père de la nation togolaise, renie son prénom chrétien Etienne. Tous rejettent les valeurs coloniales au profit de l'authenticité. Diakité Samba précise que l'idéologie de l'authenticité « se veut avant tout une philosophie politique. Rejetant l'assimilation et le mimétisme culturel, des théoriciens africains et non-africains ont proposé des solutions visant à restaurer l'équilibre interne de la civilisation africaine »<sup>10</sup>. Nous conviendrons avec Diakité que l'authenticité peut conduire à une dérive identitaire. Telle est la thèse sous-jacente du sous-titre de son ouvrage : « Quand la différence devient un différend ».<sup>11</sup> La quête absolue de la différence ne conduit elle pas à une pathologisation de l'altérité ? En fait, toute revendication identitaire conduit au rejet de l'autre, au racisme différentialiste qui substitue aux critères biologiques des critères culturels. Chaque culture s'enferme dans un particularisme clos en célébrant ses traditions séculaires. Fanon dénonce la teinture raciste de la négritude. Il y a racisme quand chaque individu ou groupe stigmatise l'autre pour défendre ou surestimer son identité. Le Noir qui exalte ses valeurs est tout aussi raciste que le Blanc. Cette critique marque les faiblesses des identités postcoloniales.

---

<sup>9</sup> Maquet (Jacques), *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence Africaine, 1967, p.14.

<sup>10</sup> Diakité, (S.) *Philosophie et contestation en Afrique- Quand la différence devient un différend op.cit.* p. 289.

<sup>11</sup> *Idem.*

## 2. LE RACISME DÉRIVATIF COMME MODE DE RECOLONISATION DE L'AFRIQUE

### 2.1. Phénoménologie du racisme dérivatif

Fanon critique les tenants de la négritude qui, au lieu de construire une idéologie politique libératrice, se complaisent dans les identités substantialiste, essentialiste et raciste. Revendication raciste, la négritude fut une lutte « antidialectique » et antihistorique<sup>12</sup>, en ce sens qu'elle prône un retour aux sources, au passé ancestral. Fanon oppose la dialectique hégélienne à la lutte dé-coloniale que prône la négritude : « Chez Hegel, l'esclave se détourne du Maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet. »<sup>13</sup> En fait, en chantant en permanence l'africanité traditionnelle dans une civilisation portée vers le progrès, l'Afrique débouchera sur l'impasse. Le culte de la beauté naturelle africaine, le respect de la nature ne sont point des arguments pour faire front à la machine coloniale. Nous convenons avec Renault Matthieu que, contrairement au Blanc qui assimile la Nature, le Nègre s'assimile à la Nature<sup>14</sup>. Dans ces conditions, le Nègre ne peut pas être reconnu comme une conscience de soi ; car, il est encore au stade de la conscience sensitive. On le voit, la négritude est le temps faible d'une progression dialectique, le moment de la négation (antithèse) contre l'affirmation de la suprématie du Blanc »<sup>15</sup>.

La conscience sensitive est au stade romantique ; elle contemple la nature au lieu de la transformer. La négritude est un mouvement négrophile où « la conscience noire se donne comme densité absolue, comme conscience pleine d'elle-même, étape préexistante à toute faute,

---

<sup>12</sup> Wole Soyinka reproche à la négritude de s'enliser dans une théorie sans action. Il résume sa critique en ces termes : « Le tigre gronde un beau matin, le tigre ne parle jamais de sa tigritude. »

<sup>13</sup> Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit. p.179.

<sup>14</sup> Renault, Matthieu, *De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011,

<sup>15</sup> Sartre, J P., *Orphée Noir*, cité par RENAULT Matthieu, op.cit.

à toute abolition de soi par le désir »<sup>16</sup>. L'abolition de soi du désir conduit à l'inertie et au refus de l'historicité. En fait, le désir exprime l'inquiétude existentielle d'une conscience qui veut être reconnue par l'autre. La reconnaissance de soi se fait par la lutte à mort. Lutter, c'est risquer sa vie ; celui qui ne veut risquer sa vie demeure dans la servitude. Au sens hégélien, la liberté s'acquiert par la lutte à mort. En somme, le Noir ne peut s'affirmer que dans la lutte dialectique ; c'est par elle que sa singularité se reconnaîtra pleinement dans la manifestation de l'universel sans s'y dissoudre. Or, le constat est clair : le Noir ne veut pas mettre sa vie en jeu ; au contraire, il rêve de prendre la place du Blanc. Il veut vivre comme le Blanc en reproduisant ses schémas raciste et manichéiste.

Fanon procède à la phénoménologie du racisme dérivatif qui se construit après l'euphorie des indépendances. Les panafricanistes et les nationalistes qui prônaient l'unité et la solidarité africaines régressent selon Fanon du nationalisme, à l'ultranationalisme, au chauvinisme et finalement au racisme. Au Sénégal, le fédéralisme qui avait été accueilli avec soulagement par les populations dans les luttes dé-coloniales vole en éclats. Les élites sénégalaises, adeptes du fédéralisme et du socialisme ne résistent plus contre les vents ultranationaliste et raciste. Fanon dénonce l'hypocrisie de ces élites africaines qui dressent le peuple contre les étrangers: « tandis que certaines couches du peuple sénégalais sautent sur l'occasion qui leur est offerte par leurs propres dirigeants de se débarrasser des Soudanais qui les gênent soit dans le secteur commercial, soit dans celui de l'administration, les Congolais qui assistaient sans y croire au départ massif des Belges, décident de faire pression sur les Sénégalais installés à Léopoldville et à Élisabethville et d'obtenir leur départ. »<sup>17</sup>

Rien d'étonnant si la Côte d'Ivoire, adepte du libéralisme politique et économique, entre en compétition avec le petit négoce tenu par des étrangers : « En Côte d'Ivoire, ce sont les émeutes proprement racistes

---

<sup>16</sup> Fanon, F., *Œuvres, op.cit.*

<sup>17</sup> *Idem*, p. 549.

anti-dahoméennes et anti-voltaïques. Les Dahoméens et les Voltaïques, qui occupaient dans le petit négoce des secteurs importants, sont l'objet, au lendemain des indépendances, de l'hostilité des Ivoiriens... On exige le départ de ces étrangers, on brûle leurs magasins, on démolit leurs échoppes, on les lynche, et effectivement le gouvernement les somme de partir, donnant ainsi satisfaction aux nationaux ». <sup>18</sup> Et pourtant ! les nationaux se regardent en chiens de faïence suspectant les hommes d'État de favoriser leur ethnie au détriment des autres.

Le bilan postcolonial n'est pas reluisant. Le séparatisme et les revendications des minorités ethniques sont les nouveaux défis qui compromettent aussi bien l'unité nationale que l'unité africaine. Les ultranationalistes s'affrontent pour occuper la place des étrangers ou les hauts postes administratifs de l'État. Pour Fanon, l'unité africaine qui est une « formule vague mais à laquelle les hommes et les femmes étaient passionnellement attachés et dont la valeur opératoire était de faire terriblement pression sur le colonialisme, dévoile son vrai visage et s'émiette en régionalismes à l'intérieur d'une même réalité nationale » <sup>19</sup>. Parler de l'Afrique est un abus de langage, en raison des qualificatifs et des stéréotypes utilisés pour désigner ce continent. Fanon écrit ceci ; « On divise l'Afrique en une partie blanche et une partie noire. Les appellations de substitution, Afrique au sud ou au nord du Sahara, n'arrivent pas à cacher ce racisme latent. Ici, on affirme que l'Afrique blanche a une tradition de culture millénaire, qu'elle est méditerranéenne, qu'elle prolonge l'Europe, qu'elle participe de la culture gréco-latine. On regarde l'Afrique noire comme une région inerte, brutale, non civilisée... » <sup>20</sup>.

## 2. LA BOURGEOISIE NATIONALE DANS LE SILLAGE DE LA RECOLONISATION

---

<sup>18</sup> Fanon, *Œuvres*, p. 549.

<sup>19</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 551.

<sup>20</sup> *Id.*, *ibid.*, p.553.

Le racisme a un enjeu essentiellement économique. Les élites politiques ne cherchaient qu'à créer une bourgeoisie nationale pour concilier pouvoir politique et pouvoir économique. Les nationalistes d'hier sont devenus des cadres affairistes au service des partis politiques érigés en Parti-État. L'argument de fond utilisé par les élites politiques est la nationalisation des cadres. Fanon réagit : « Lorsque l'exigence de négrofication ou d'arabisation des cadres présentée par la bourgeoisie ne procède pas d'une entreprise authentique de nationalisation mais correspond seulement au souci de confier à la bourgeoisie le pouvoir détenu jusque là par l'étranger, les masses à leur niveau présentent la même revendication mais en restreignant aux limites territoriales la notion de nègre ou d'arabe.<sup>21</sup> Le paradoxe est que cette bourgeoisie nationale est sans assise réelle. Sans industrie lourde, cette bourgeoisie repose sur les cultures coloniales et la fiscalité. Fanon constate que « l'économie de la période d'indépendance n'est pas réorientée. Il s'agit toujours de récolte d'arachide, de récolte de cacao, de récolte d'olives. De même, aucune modification n'est apportée dans la traite des produits de base. Aucune industrie n'est installée dans le pays »<sup>22</sup>.

Par manque d'initiative et de stratégie efficiente, les Africains n'ont pu développer un vrai modèle capitaliste pour la transformation des matières premières. Presque tout s'importe au lieu de développer la production et la consommation locale. Pis, la bourgeoisie agricole refuse de prendre le moindre risque. Elle est rebelle au risque, à l'aventure. Elle n'entend pas travailler sur du sable. Elle exige du solide, du rapide. Paradoxalement, « les bénéfices qu'elle empoche, énormes, compte tenu du revenu national, ne sont pas réinvestis. »<sup>23</sup> On ne peut concevoir une économie forte sans un réinvestissement efficient. L'Afrique produit ce qu'elle ne consomme pas et elle consomme ce qu'elle ne produit pas. L'inversion de la politique économique ne favorise ni la croissance économique ni la constitution d'un capital

---

<sup>21</sup> *Id., ibid.*, p. 550.

<sup>22</sup> *Id., ibid.*, p.545

<sup>23</sup> *Id., ibid.*, p.548.

national autonome. Sans une réelle politique de développement et de réformes économiques, la bourgeoisie nationale ouvre la voie de la recolonisation de l'Afrique.

Les schémas de croissance et de développement que prônent les bourgeois locaux sont voués à l'échec. Fanon a raison de dire que la bourgeoisie nationale ni créatrice, ni inventive, ni productive est inadaptée au modèle capitaliste de développement. Il y a une inadéquation entre la politique économique et les ressources humaines et technologiques. On aboutit à un autre paradoxe où l'Afrique se recolonise : pour subsister, la bourgeoisie nationale doit recourir aux capitaux étrangers et aux experts internationaux. La collaboration de Houphouët-Boigny avec les capitalistes étrangers se justifie bien. Il ne pouvait que faire le jeu des entreprises françaises pour fonder une bourgeoisie affairiste. Jacques Baulin note que « la bourgeoisie d'affaires, par suite précisément du concept présidentiel quelque peu original du capitalisme, porte un handicap lourd sur les épaules. En effet, en brisant, au départ son essor économique pour lui interdire l'accès au pouvoir, la classe des planteurs avait fait le jeu des entreprises étrangères »<sup>24</sup>. Baulin renchérit en montrant que, les entreprises françaises en question « avaient obtenu de M. Houphouët-Boigny, on s'en souvient, un droit de quasi-monopole lors de l'accord tacite sur le partage du gâteau ivoirien. Elles s'étaient épanouies à une vitesse accélérée après l'accès à l'indépendance, grâce aux avantages accordés par le jeune État, et aussi à la quarantaine imposée aux autochtones par les pouvoirs publics »<sup>25</sup>. Comme on le voit, incapable d'innover pour se structurer, la bourgeoisie nationale n'a pu échapper à la dépendance industrielle et technologique des puissances étrangères. Nous déplorons que « la bourgeoisie nationale tourne de plus en plus le dos à l'intérieur, aux réalités des pays en friche et regarde vers l'ancienne métropole, vers les capitalistes étrangers qui s'assurent ses services. »<sup>26</sup>. Nous convenons

---

<sup>24</sup> Fanon, F., *Pour la Révolution africaine*, *op.cit.* p.158.

<sup>25</sup> Baulin, Jacques, *La politique intérieure d'Houphouët-Boigny*, *op.cit.* p. 158.

<sup>26</sup> Fanon, F., *Œuvres op.cit.* p.556.

donc avec Fanon, qu'il manque aux élites nationalistes une politique hardie et cohérente pour affirmer sa totale indépendance vis-à-vis de l'étranger. Faire encore appel à l'assistance et à l'aide des pays industrialisés est un autre paradoxe qui témoigne de la faillite économique de l'Afrique.

Tous les paradoxes précités justifient la faillite économique et politique de l'Afrique dont les conséquences sont encore perceptibles. Les pays africains s'enfoncent dans un marasme économique qui absorbe le peuple pendant que les dirigeants politiques s'enrichissent avec la complicité des capitalistes étrangers. Fanon ne dit pas le contraire : « à l'aide de multiples combines, ils arrivent à faire main basse sur les fermes possédées autrefois par les colons, renforçant ainsi leur emprise sur la région. Mais ils n'essaient pas de renouveler l'agriculture, de l'intensifier ou de l'intégrer dans une économie réellement nationale ».<sup>27</sup> Fanon dénonce encore le cynisme et la cupidité des dirigeants africains. Pour eux, « nationaliser ne signifie pas mettre la totalité de l'économie au service de la nation, décider de satisfaire tous les besoins de la nation. Pour elle, nationaliser ne signifie pas ordonner l'État en fonction des rapports sociaux nouveaux dont on décide de faciliter l'éclosion. Nationalisation pour elle signifie très exactement transfert aux autochtones des passe-droits hérités de la période coloniale. »<sup>28</sup>

Fanon met à nu l'incompétence notoire des bourgeois africains : « Comme on le voit, la bourgeoisie nationale de certains pays sous-développés n'a rien appris dans les livres. Si elle avait mieux regardé vers les pays d'Amérique latine, elle aurait sans doute identifié les malheurs qui la guettent. »<sup>29</sup> Par-delà les crises économiques et de développement, les malheurs de l'Afrique sont les guerres politico-militaires pour la conquête du pouvoir. Le pouvoir politique donne les prérogatives de puissance économique. Les indépendances n'ont pas

---

<sup>27</sup> *Id., ibid.*, p. 548.

<sup>28</sup> *Id., ibid.*, p. 546.

<sup>29</sup> *Id., ibid.*, p.562.

abouti à la dialectique historique, condition de la libération totale des opprimés ; elles créent de nouvelles formes d'oppression. Fanon dit avec ironie que « le colonisé est passé d'un modèle de vie à un autre et non d'une vie à une autre. »<sup>30</sup> Ce qui pose problème en Afrique, c'est l'ambivalence de la classe politique ; elle oscille entre la rhétorique nationaliste et le conservatisme politique. L'état de crise où se trouve l'Afrique est si profond qu'il exige une transformation profonde des consciences. Fanon invite les leaders politiques à révolutionner toutes les structures sociales et les institutions politiques aliénantes. C'est l'unique condition de construire des identités postcoloniales reconnaissables par l'autre. Cet ambitieux projet est-il réalisable ? Quelles sont ses forces et ses faiblesses ?

### 3. IDENTITÉS POSTCOLONIALES : FORCES ET FAIBLESSES D'UNE DIALECTIQUE INACHEVÉE

#### 3.1. Réécrire les identités postcoloniales avec Fanon

Les luttes dé-coloniales amorcées par les nationalistes africains n'ont pas entièrement atteint les résultats escomptés. La mentalité coloniale persiste encore, tant chez le colonisé que le colonisateur. La décolonisation se présente donc comme un édifice qui nécessite un long processus historique qui exige l'engagement de tous. À l'image du colibri, Fanon apporte sa pierre à la construction de l'édifice dé-colonial en renversant la dialectique hégélienne écrite à l'envers. Certes, la reconnaissance de soi passe par la lutte comme l'enseignait Hegel, mais l'enseignement hégélien est idéaliste. Pour les hégéliens, l'Idée joue un rôle moteur dans l'histoire de l'humanité ; elle ne se détermine qu'en s'extériorisant dans la nature. Les grands acteurs de l'histoire tel Napoléon n'ont produit l'historicité qu'en suivant l'impulsion et la lumière de la raison : « Tout le reste est erreur, trouble, opinion, velléité, tout le reste est arbitraire et passager ; seule l'Idée absolue est l'Être,

---

<sup>30</sup> *Id., ibid.*, p. 178.

seule elle est la Vie impérissable »<sup>31</sup>. L'Afrique agonisante ne peut pas se contenter de contempler l'Idée malgré « sa majesté et sa magnificence »<sup>32</sup>. Elle ne peut pas mettre fin aux maladies, aux massacres et aux charniers en suivant la marche progressive de l'Esprit vers un État serein et raisonnable. Fanon pense que la dialectique hégélienne est écrite à l'envers ; elle se lit à l'envers ; il veut donc la réécrire à l'endroit. C'est pourquoi « à l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la Terre, c'est de la Terre au ciel que l'on monte ici. »<sup>33</sup> Nous trouvons chez Marx, non point une dialectique spirituelle ou idéaliste mais une dialectique matérialiste qui tient compte des rapports humains dans la sphère de la production matérielle. En effet, si la pratique matérielle est déterminante, alors il faut envisager l'action des forces productives et des rapports de production. C'est par la production matérielle que l'opprimé peut se libérer en produisant une nouvelle historicité.

Tout en démontrant l'inadaptation de la dialectique hégélienne aux réalités africaines, Fanon adopte la dialectique matérialiste pour mettre en œuvre les moyens matériels et les puissances de tous ordres dont dispose la société humaine. Au lieu d'interpréter le monde ou de l'appréhender sous l'angle idéaliste et romantique, le prolétariat africain doit le transformer par le travail. Fanon met l'accent sur la production économique et les rapports de forces sociales pour opérer une révolution salvatrice. Prenant en exemple le peuple algérien, il écrit ceci : « Le peuple algérien, cette masse d'affamés et d'analphabètes qui, dans l'obscurité la plus effarante ont tenu contre les chars et les avions, contre le napalm et les services psychologiques, mais surtout contre la corruption et le lavage de cerveau, contre les traîtres et les armées nationales du général Bellounis ».<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Hegel, F., *La science de la logique*, Paris, traduction Aubier-Montaigne, p.549.

<sup>32</sup> Hegel, F., *La raison dans l'histoire*, Paris, traduction UGE, 1965, p.48.

<sup>33</sup> Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales,

<sup>34</sup> Fanon, F., *Œuvres, op.cit.* p. 573.

Seul l'engagement des jeunes et des paysans, leur volonté de vaincre les maladies et la famine peut entraîner la révolution prolétarienne. Celle-ci annonce aux yeux de Fanon un temps nouveau marqué par le règne de la liberté. Les opprimés prendront en charge leur propre destin pour répudier l'inhumanité historique produite par les chefs d'État, valets de l'impérialisme et du colonialisme. Le succès de la révolution passe par une culture de la résistance et une éducation politique. Mais là, il faut se départir de slogans et des litanies tels que, nationalisme, solidarité nationale par lesquels les dirigeants avides et socialistes austères écument le peuple sclérosé. Fanon réagit contre les défenseurs suspects du nationalisme : « Le nationalisme n'est pas une doctrine politique, n'est pas un programme. Si l'on veut vraiment éviter à son pays ces retours en arrière, ces arrêts, ces failles, il faut rapidement passer de la conscience nationale à la conscience politique et sociale. »<sup>35</sup> Pour y parvenir, Fanon compte sur le courage et l'objectivité des intellectuels au sens gramscien du terme. Selon Gramsci, « dans n'importe quel travail physique, même le plus mécanique et le plus dégradé, il existe un minimum d'activité intellectuelle... C'est pourquoi, pourrait-on dire, tous les hommes sont des intellectuels mais tous les hommes ne remplissent pas dans la société les fonctions d'intellectuels »<sup>36</sup>. La fonction des intellectuels réside dans la construction des consciences sociales. À l'instar de la bourgeoisie, les prolétaires doivent faire émerger une autre « intellectualité » pour défendre leurs intérêts. Cela s'impose surtout aux intellectuels africains qui doivent produire une idéologie libératrice pour donner une homogénéité et une consistance à leur lutte. Au lieu de servir la bourgeoisie pour préserver leurs intérêts égoïstes et corporatistes, ces intellectuels devraient contribuer à l'émergence d'une conscience prolétarienne. Fanon demeure convaincu que la praxis révolutionnaire ne peut s'opérer que par une classe prolétarienne éduquée. D'où la

---

<sup>35</sup> *Id., ibid.*, p.584.

<sup>36</sup> <https://www.linkedin.com>. *Les intellectuels organiques selon GRAMSCI*, Antonio Monasta, Encyclopédie Agora, consulté le 13 Avril 2016.

formation des syndicats des prolétaires dont le contenu portera essentiellement sur la culture de la lutte. Les opprimés doivent s'unir pour la lutte des classes qui est la guerre de libération contre la bourgeoisie nationale africaine vulnérable. Comme l'écrit N'Krumah, « malgré son apparente puissance qui repose sur le soutien qu'elle reçoit du néo-colonialisme et de l'impérialisme, cette bourgeoisie est extrêmement vulnérable. Il suffit que ce lien vital soit rompu pour qu'elle perde ses positions privilégiées ».<sup>37</sup>

Retenons que chez Fanon, l'identité africaine ne peut se réécrire que par la volonté populaire et non par des leaders politiques qui, à l'image des vipères lubriques distillent le venin de la haine. C'est par la praxis révolutionnaire cohérente et c'est par elle que se formera la conscience politique. L'identité africaine doit être une construction populaire ; elle n'émanera pas d'un sommet de chefs d'État. Fanon le dit avec insistance : « La construction collective d'un destin, c'est l'assomption d'une responsabilité à la dimension de l'histoire. Autrement dit, c'est l'anarchie, la répression, le surgissement des partis tribalisés, du fédéralisme, etc. »<sup>38</sup> Malheureusement, l'Afrique n'a pas encore les heurs de la praxis révolutionnaire qui doit conduire à l'apothéose de la dialectique historique qui prétendait mettre fin aux contradictions pour la réconciliation. Hegel et Marx annonçaient un jour nouveau où les volontés devraient s'accorder entre elles. La cité des fins annoncée par ces dialecticiens a-t-elle encore un sens ? La fin de l'histoire n'est-elle pas l'expression de la terreur et de l'arbitraire ? L'histoire vivante des États africains ne témoigne-t-elle pas de l'impossibilité de la construction de l'identité africaine postcoloniale ?

### **3. 2. Identité africaine postcoloniale : autopsie d'une dialectique inachevée**

---

<sup>37</sup> Kwame, N., *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence africaine, 1973, p. 13.

<sup>38</sup> Fanon, F., *Œuvres, op.cit.* p.585.

L'Afrique vit de multiples crises identitaires qui ne lui permettent pas d'être reconnue par l'autre comme un continent à part entière. Les leaders politiques n'ont pu réaliser le rêve du panafricanisme et de l'unité nationale. Était-ce vraiment leur rêve ? Fanon, dans la posture du psychanalyste, révèle que les nationalistes rêvaient de jouer un rôle colonial en portant le masque blanc. Après avoir intériorisé l'image obsédante et violente du Blanc, le leader politique éprouve le fantasme de domination. Dominé durant la colonisation, il domine à son tour le peuple qu'il prétendait défendre. Pastichons Renault Matthieu pour dire qu'en Afrique, l'indépendance n'est pas réelle, ce n'est qu'une inversion du binarisme colonial. Le leader s'assimile au Blanc et construit à son tour une négrophobie. Matthieu Renault s'interroge : « Qu'est-ce d'autre la négrophobie du Noir sinon le fruit de l'introjection de l'autorité blanche, une agressivité retournée contre soi ? »<sup>39</sup>

Fanon s'avère très critique à l'égard du renégat qui, « au lendemain de l'indépendance, loin d'incarner concrètement les besoins du peuple, loin de se faire le promoteur de la dignité réelle du peuple, le leader va révéler sa fonction intime : être le président général de la société de profiteurs impatientes de jouir que constitue la bourgeoisie nationale ». <sup>40</sup> Les luttes de libération nationale s'avèrent être une imposture dans la mesure où elles substituent à une première classe dominante une seconde classe dominante qui met en place une accumulation capitaliste encore plus féroce que la première. Le clientélisme et l'ethnisme s'imposent comme les idéologies des partis politiques. En fait, « c'est une véritable tribu constituée en parti. Ce parti qui se réclame volontiers national, qui affirme parler au nom du peuple global, secrètement et quelquefois ouvertement organise une authentique dictature ethnique. »<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Renault, Matthieu, *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, *op.cit.* p.58.

<sup>40</sup> Fanon, F., *Œuvres*, p. 556.

<sup>41</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 569.

La dictature ethnique relève d'une tradition politique africaine, appelée géopolitique ou « rattrapage ethnique ». Rien d'étonnant si « Les ministres, les chefs de cabinets, les ambassadeurs, les préfets sont choisis dans l'ethnie du leader, quelquefois même directement dans sa famille ». <sup>42</sup> Ce repli identitaire à base ethnique ou tribale relève de la peur d'intégrer l'autre pour ne point perdre son identité et ses valeurs. Apparemment, la peur est une réaction raisonnée, en ce sens que le peureux veut préserver ses acquis et les privilèges liés à sa classe sociale. Dans une Afrique confrontée à la pénurie des terres et à la pauvreté grandissante, il se développe une culture de la peur qui est un déni de castration symbolique ou d'aliénation. L'hétérophobie est l'une des psychopathologies qui compromet l'intégration sociale. C'est une hostilité qu'une communauté manifeste à l'égard d'une autre pour préserver son identité. Michel Leiris précise que « le préjugé racial n'a rien d'héréditaire non plus de spontané ; il est un préjugé, c'est-à-dire un jugement de valeur non fondé dans les choses ou inhérent à la nature humaine, il fait partie de ces mythes qui procèdent d'une propagande intéressée beaucoup plus que d'une tradition séculaire. Puisqu'il est lié essentiellement à des antagonismes reposant sur la structure économique des sociétés modernes, c'est dans la mesure où les peuples transforment cette structure qu'on le verra disparaître, comme d'autres préjugés qui ne sont que des causes d'injustice sociale mais plutôt des symptômes ». <sup>43</sup>

L'ivoirité nous apparaît comme l'une des manifestations conflictuelles de l'hétérophobie. L'usage politique de ce concept a conduit la Côte d'Ivoire dans une spirale de violence : coup d'État de 1999, rébellion et guerre militaro-politique. Pour Pierre Franklin Tavares « l'ivoirité et la contre ivoirité ont fait basculer la Côte d'Ivoire dans un tourbillon politique et l'ont emporté dans une spirale historique dont la finalité est de briser l'amorce de ce qui doit être la seconde phase historique essentielle : fonder (faire émerger) la nation ivoirienne pour

---

<sup>42</sup> *Id., ibid.*

<sup>43</sup> Leiris, Michel, *Race et civilisation, la question raciale devant la science moderne*, Unesco, 1951, p.46.

elle-même et comme l'une des bases solides de l'unité sous-régionale ouest-africaine et de la refondation du panafricanisme. »<sup>44</sup>

## CONCLUSION

Le racisme dérivatif est un ultranationalisme qui compromet la construction des identités postcoloniales. Retenons cette leçon politique de Fanon selon laquelle, le nationalisme, s'il n'est pas explicité, enrichi et approfondi, s'il ne se transforme pas en conscience politique et sociale, en humanisme conduit à une impasse. L'Afrique est dans l'impasse parce qu'elle est incapable de s'assumer et d'affirmer son identité. Le nationaliste héroïsant a engendré une nouvelle forme de racisme. L'unité nationale et le panafricanisme qui devraient être le moteur du développement de l'Afrique sont compromis par les conflits identitaires.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

BAULIN, Jacques, *La politique intérieure de Houphouët Boigny*, Paris, Éditions Eurafor-Press, 1982.

DAHAMANI, Mohamed, *L'Occidentalisation des pays du Tiers-Monde*, DIAKITÉ, Samba, *Philosophie et contestation en Afrique- Quand la différence devient un différend*, Bouaké, Éditions IRDA, 2014.

ÉBOUSSI, Boulaga, Fabien, *La crise du muntu*, Paris, Présence Africaine

FANON, Frantz, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.

HEGEL, Friedrich, *La science de la logique*, Paris, Aubier- Montaigne, 1973.

HÉGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, traduction UGE, 1965.

MARX et ENGELS, *Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1993,

MAQUET, Jacques, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence africaine, 1967.

---

<sup>44</sup> Tavares, Pierre Franklin, *Sur la crise ivoirienne, considérations éparses*, Abidjan, NEI, 2005, p.17.

N'KRUMAH, Kwamé, *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, 1973.

RENAULT, Matthieu, *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

SENGHOR, Léopold Sédar, *Pour une relecture africaine de Marx et Engels*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1976.

TAVARES, P., Franklin, *Sur la crise ivoirienne, considérations éparses*, Abidjan, NEI, 2005.