

**UNIVERSITE PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE**

**TROPISMES**

**N° 16**

***The Relevance of Theory***

***LA Résonance de la théorie***

Publié avec le Concours du Conseil Scientifique  
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

**2010**

**CENTRE DE RECHERCHES ANGLOPHONES**

---

---

## **La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.**

---

---

On peut considérer, de manière très générale, le discours postcolonial – incluant sous ces termes la théorie, la critique et la production d'œuvres postcoloniales – comme le site de résistance au colonialisme et au discours de l'universalisme européen. C'est, pour utiliser une métaphore connue, la réponse de la périphérie au centre. Mais cette vision binaire des choses ne rend pas compte de la complexité du champ des études postcoloniales, de sa pluralité théorique, voire de ses contradictions. Le postcolonialisme ne constitue pas une théorie homogène, et il emprunte ses formulations théoriques à la fois aux études littéraires, à l'histoire, à l'anthropologie et aux sciences sociales. La théorie postcoloniale a permis de projeter sur le colonialisme et le néocolonialisme un éclairage innovant, enrichissant grâce précisément à une approche transdisciplinaire qui s'est constituée à partir des écrits inauguraux de penseurs et écrivains comme Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi, qui ont été, par la suite, enrichis par l'apport de la *French Theory* sur lequel est venue se greffer, entre autres, la contribution des études « subalternistes » indiennes. Ce brassage de courants et de théories divers a fait que les frontières du champ sont pour le moins fluctuantes. Elles le sont d'autant plus aujourd'hui que l'on peut s'interroger sur le véritable objet des études postcoloniales. Ou peut-être aussi les études postcoloniales, de par leur configuration, leur dynamique propre, se

*La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.*

permettent-elles d'aller là où les disciplines plus structurées ne se risquent pas, et osent-elles pénétrer des zones d'ombre et d'incertitude où les autres disciplines ne s'aventurent pas? Selon Achille Mbembe, par exemple, pour la pensée postcoloniale, « la race constitue en effet la région sauvage de l'humanisme européen, sa bête », et « elle s'efforce donc de démonter l'ossature postcoloniale de la bête », c'est-à-dire « la haine inconsciente de soi » (Mbembe 2006, 119). Ce qui fait également la spécificité des études postcoloniales, c'est le fait d'être à la fois dans le champ de l'épistémologie et dans celui de la politique : le postcolonialisme, dans son discours, dénonce les formes de discrimination et d'oppression issues de la colonisation et qui parfois perdurent. Si la pensée postcoloniale a permis de repenser les rapports entre les pays impérialistes et les pays colonisés, on peut se demander comment elle peut aujourd'hui repenser des rapports de domination, d'hégémonie, d'échanges transculturels dans un système où les marchandises, les capitaux, les discours, les images et les représentations culturelles circulent en réseaux. Comment dans ces conditions penser la mondialisation? Avant d'aborder cette question j'étudierai comment l'évolution de la pensée postcoloniale, de par ses analyses des questions fondamentales liées au passé colonial et néocolonial, peut offrir un paradigme critique pertinent pour penser des problèmes contemporains liés à l'héritage colonial et si ses internes, en particulier en ce qui concerne l'essentialisme, peuvent remettre en cause la validité de son discours critique sur la complexité du monde contemporain.

---

**Le postcolonial : de quoi parlons-nous ?**

---

La théorie postcoloniale est complexe, changeante, à l'image même de son objet d'étude. Pour Achille Mbembe, la théorie postcoloniale se caractérise par son hétérogénéité: il s'agit d'une pensée à plusieurs entrées, qui, selon lui, est loin d'être un système parce qu'en grande partie « elle se fait elle-même en même temps qu'elle fait sa route » et qu'il serait donc exagéré d'en parler comme d'une théorie (Mbembe 2006, 117). Son but n'est pas simplement de décrire et de

*Richard Samin*

faire comprendre le passé colonial et ses conséquences, mais de s'intéresser à la manière dont nous les comprenons, c'est-à-dire à la manière dont un savoir sur la colonisation s'est construit (McLeod 2007, 4). Il s'agit plus précisément d'enquêter sur le contrôle des représentations, sur la manipulation du savoir dans l'établissement et le renforcement d'un pouvoir colonial hégémonique.

Encore faut-il s'entendre sur la signification du « post » dans postcolonial. On peut y déceler bien sûr un sens chronologique, pour désigner la période ayant suivi la colonisation. Certains critiques, en anglais en particulier, utilisent un tiret dans ce sens (Innes 2007, 1). Mais il est généralement admis aujourd'hui que le terme postcolonial englobe toutes les phases de la colonisation : le temps des empires, le temps des indépendances, la période qui a suivi ces indépendances, la période contemporaine. Il renvoie aux conséquences des interactions entre cultures, modes de pensée, représentations individuelles et collectives liées à l'intervention des empires coloniaux et aux relations de pouvoir qu'ils ont imposées, du début de la colonisation jusqu'à aujourd'hui (Innes 2007, 2). Et comme le précise Bill Ashcroft, le terme désigne également la « nouvelle critique transculturelle » et le « discours à travers lequel elle s'est constituée » (Ashcroft 1989, 2).

La critique postcoloniale se déroule à plusieurs niveaux. D'une part, elle déconstruit le discours colonial, c'est-à-dire le montage mental, les représentations et formes symboliques ayant servi d'infrastructure au projet colonial. D'autre part, elle démasque également la puissance de falsification de ce discours, en d'autres termes, « la réserve de mensonge et le poids des fonctions de fabulation sans lesquels le colonialisme en tant que configuration historique de pouvoir eût échoué (duplicité, double langage, travestissement du réel) » (Mbembe 2006, 118).

On peut distinguer trois temps forts dans le développement chronologique de la pensée postcoloniale (Mbembe 2006, 123). Il y a d'abord le moment inaugural, contemporain des luttes anti-coloniales. Vient ensuite le moment de l'élaboration de la théorie postcoloniale, au début des années 80, avec les apports théoriques du poststructuralisme, des « cultural studies » et des études subalternistes. Le troisième moment, contemporain, est celui de la critique de la mondialisation.

---

### **Le moment inaugural.**

---

Le « moment inaugural » renvoie à des réflexions et des analyses sur la nature et les contradictions de la « situation coloniale » comme l'appelle George Balandier, c'est à dire « une totalité, un système complexe de relations de pouvoir où la société coloniale et la société colonisée sont imbriquées, où toutes les composantes du social interagissent dans un continuel réajustement de leurs relations » (Smouts 2007, 29). Il n'est plus possible de penser que toute théorie d'opposition au colonialisme et à l'impérialisme ignore cette implication.

Trois noms et trois écrits marquent ce moment. Dans l'ordre chronologique Frantz Fanon et *Peau noire, masques blancs*, publié en 1952, Aimé Césaire et *Discours sur le colonialisme*, publié en 1955, et Albert Memmi et *Portrait du colonisé* publié en 1957. Ces trois ouvrages sont à la fois analytiques et polémiques. Ils cherchent à révéler la vérité des rapports sur la nature de la colonisation et sur l'ambiguïté des rapports entre colonisateurs et colonisés en mettant l'accent sur les aspects économiques et sur les aspects psychologiques, surtout dans l'ouvrage de Fanon. Déjà dans ces ouvrages se retrouvent les thèmes fondamentaux qui seront par la suite théorisés par la pensée coloniale : les divisions raciales et territoriales, les violences physique et mentale entraînant des dislocations sociales, des migrations et des déplacements de populations, des fragmentations et des ruptures psychiques et culturelles, l'acculturation, l'ambivalence et l'incertitude identitaires. Tout cela sur fond d'exploitation économique dans un cadre capitaliste. Liés à ces transformations, les enjeux de la construction des représentations et des savoirs sur l'Autre sont considérables car il est partie prenante autant dans les oppositions à la colonisation que dans les complicités et les compromissions avec elle. Pour simplifier, on retrouve dans ces écrits, de manière inégalement accentuée il est vrai, les deux versants principaux qui graduellement vont constituer l'armature de la pensée postcoloniale : la critique matérialiste et la critique des représentations, tout en reconnaissant que c'est cette dernière qui a prévalu pendant des années au détriment de la première.

*Richard Samin*

Si dans le pamphlet de Césaire la critique marxiste affleure encore nettement, en particulier avec la notion d'aliénation qu'il résume avec cette formule lapidaire : « colonisation = chosification » (Césaire 1955, 19), il s'emploie néanmoins à montrer en quoi la colonisation est un déni de la civilisation européenne et surtout à analyser en quoi elle change à la fois le colonisateur et le colonisé. Un changement qu'analysent en profondeur Frantz Fanon et Albert Memmi dans leurs ouvrages respectifs et qui débouchera sur l'idée fondamentale pour la pensée postcoloniale que la colonisation a entraîné des changements matériels, sociaux, culturels et surtout psychiques et identitaires irréversibles.

Ainsi pour Memmi, le colonisé finit par accepter l'image dégradée de lui-même que construit le colonisateur : « Souhaité, répandu, par le colonisateur, ce portrait mythique finit dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé. Il gagne ainsi une certaine réalité et contribue au portrait réel du colonisé » (Memmi 1957, 117). Or il ne s'agit que d'une construction imaginaire, un savoir créé de toutes pièces pour servir les intérêts de la colonisation et des colonisateurs. Il s'agit d'une représentation fondée sur de multiples énoncés, répétés à l'envie, tissage de préjugés et d'idéologie, bref d'une construction discursive supposée délivrer un vrai savoir. Pour Fanon, le but est de libérer le noir de ce carcan discursif imposé par le blanc : « Nous ne tendons à rien de moins qu'à libérer l'homme de couleur de lui-même [...] Le Noir [est enfermé] dans sa noirceur » (Fanon 1952, 6-7). C'est de ces considérations qu'émerge le second moment fort de la pensée postcoloniale.

---

### **Le moment de la « grande herméneutique ».**

---

Ce second moment, qu'Achille Mbembe désigne comme celui de « la grande herméneutique » (Mbembe 2006, 123), se situe au tournant des années 1980 et correspond à la publication de l'ouvrage d'Edward Said, *L'Orientalisme*, en 1978. Cet ouvrage fondamental, sous-titré « les conceptions occidentales de l'Orient » analyse, à partir de la notion foucauldienne de discours, la manière dont l'Occident a essentialisé

*La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.*

l'Orient par le biais de ses représentations. Par sa méthode et ses concepts, *L'Orientalisme* est généralement considéré comme ayant posé les fondements de la théorie postcoloniale en insistant sur l'idée que le projet colonial n'était pas « réductible à un simple dispositif militaro-industriel », mais qu'il était soutenu par « une infrastructure discursive, une économie symbolique, tout un appareil de savoirs dont la violence était aussi bien épistémique que physique » (Mbembe 2006, 123). L'accent est mis d'emblée sur les textes et le discours, un choix qui influera de manière durable sur la théorie postcoloniale et qui fera qu'on lui reprochera son intérêt presque exclusif pour la textualité au détriment des facteurs matériels. Dans l'introduction à son ouvrage, Said est clair sur ce point :

*Je maintiens que, si l'on ne considère pas l'Orientalisme comme discours, on ne peut pas comprendre le système par lequel la culture européenne a été capable de contrôler – et même de produire – l'Orient sur les plans politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire durant la période qui a suivi l'âge des Lumières (Said 1978, 3).<sup>1</sup>*

C'est pendant ce moment de la « grande herméneutique » que s'élabore la théorie postcoloniale à partir d'apports théoriques importants empruntés au postmodernisme et, en particulier, à la *French Theory*, que François Cusset définit comme « un objet transdisciplinaire façonné par les littéraires à partir du poststructuralisme français » (Cusset 2003, 110). Dès lors, la critique postcoloniale s'est employée à déconstruire l'épistémologie occidentale et, entre autres, à critiquer le colonialisme « en tant que configuration particulière entre savoir et pouvoir » et sa « politique de la représentation » (Smouts 2007, 179).

Plusieurs conséquences découlent de ces emprunts : les études postcoloniales se verront accusées d'être d'abord des études textuelles et littéraires qui négligent les aspects matériels du colonialisme et du néocolonialisme. Par ailleurs, du fait que les études postcoloniales sont transdisciplinaires et transnationales – franchissant toutes les frontières,

<sup>1</sup> La traduction du texte de Said est de l'auteur de cet article.

*Richard Samin*

géographiques, culturelles, épistémologiques – on leur reprochera d'être trop abstraites, de négliger la spécificité des réalités locales.

On trouvera donc plusieurs courants dans le champ de la théorie postcoloniale. Certains penseurs, comme Homi Bhabba, Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty, se sont employés à remettre en cause les valeurs héritées de l'âge des Lumières et la prétention européenne à l'universalisme. D'autres, comme Benita Parry, Neil Lazarus, Aijaz Ahmad, regrettent que l'influence de la psychanalyse et de la philosophie sur les formulations théoriques du postcolonialisme ait entraîné une « dépolitisation » des études postcoloniales (Morton 2007, 161) alors, qu'à l'origine, la pensée postcoloniale avait été impulsée par les mouvements de libération nationaux plutôt marqués à gauche. Mais il est vrai également que l'abandon de la pensée dialectique n'est pas uniquement attribuable à l'influence du postmodernisme sur la pensée postcoloniale. Cette tendance se manifeste déjà dans l'analyse de Frantz Fanon au sujet de la négritude : « La dialectique qui introduit la nécessité au point d'appui de ma liberté m'expulse de moi-même [...] Je suis pleinement ce que je suis. Je n'ai pas à rechercher l'universel [...] Ma conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle est. Elle est adhérente à elle-même » (Fanon 1952 : 109). Cette immanence subjectiviste marque, entre autres, une volonté de rupture par rapport aux paradigmes critiques occidentaux. Cette rupture s'exprimera en particulier par l'émergence du subalternisme.

Certains penseurs postcoloniaux ont rejeté l'apport théorique venant de l'Occident, dénonçant l'eurocentrisme de certains philosophes, comme Foucault ou Deleuze, et critiquant le fait que les penseurs postcoloniaux s'expriment à partir d'institutions, généralement universitaires, situées dans les anciens empires – qu'ils parlent d'en haut, en quelque sorte, et qu'ils ne connaissent rien des gens et des problèmes d'en bas, qu'ils s'arrogent en fait le droit de parler pour les autres. En réaction à cette position intellectuelle, des historiens indiens d'obédience marxiste, comme Dipesh Chakrabarty ou Ranajit Guha, ont créé le groupe des *Subaltern Studies*, au début des années 80, pour critiquer l'histoire universitaire occidentale, et celle de l'Inde, qui ne s'intéressaient qu'aux élites et laissait de côté les



*La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.*

« subalternes », c'est à dire ceux qui représentent la différence entre la totalité de la population indienne et l'élite (Amselle 2008, 134). Certains en sont venus à défendre des positions indigénistes ou indianistes, exprimant la volonté « de rompre les amarres avec l'occident et d'effacer toute possibilité de communication interculturelle » (Amselle 2008, 133).

---

**L'essentialisme.**

---

Avec le « subalternisme », qui veut introduire une différence radicale entre la civilisation indienne et la civilisation occidentale, on rejoint la problématique de l'essentialisme, (Amselle 2008, 135).

La notion d'essentialisme peut se comprendre en deux sens : celui du colonisateur et celui du colonisé ou du « subalterne ». Du point de vue du colonisateur, c'est l'effet d'un discours autoritaire qui assigne et fige les formes et les lieux de subjectivation. Dans l'analyse que Deleuze fait de Michel Foucault, il y a cette idée d'un Moi irréfragable, donné a priori, un Je qui s'oppose au dehors de tout éternité. Ce Moi n'est en fait que l'effet d'un pouvoir qui en fait « une instance dure et close » (Deleuze 1986, 2004, 102), ou encore, c'est le lieu « originel de l'escroquerie du Pouvoir [...] pas une nécessité mais une production du Pouvoir pour se perpétuer » (Deleuze 1986, 2004, 105). C'est en ces termes que l'on pourrait considérer la production de la subjectivation coloniale par le discours colonial, et l'escroquerie consisterait effectivement à la croire nécessaire et essentielle.

Du côté du colonisé, l'essentialisme consiste à nier l'historicité et à la remplacer par la prééminence de la culture, quitte à l'envisager comme pétrifiée, éternelle, voire mythique (Amselle 2008, 136). Cet essentialisme peut bien sûr n'être que stratégique, pour les besoins de la lutte, ou n'être qu'un moment d'une dialectique devant amener à une identité plus vraie, comme l'analyse Gayatri Spivak dans son article « Can the Subaltern Speak ? » (Spivak 1985). Mais il peut arriver aussi que cet essentialisme perdure et dérive.

Rappelons, cependant, qu'avant même que la théorisation postcoloniale de l'essentialisme n'ait été formulée, des écrivains et des

Richard Samin

penseurs postcoloniaux, comme le Nigérian Wole Soyinka ou le Sud-Africain Es'kia Mphahlele, avaient dénoncé l'idéologie essentialiste de la négritude. Soyinka voit dans la négritude un mouvement qui, sous l'apparence d'un retour à une soi-disant authenticité culturelle africaine pré-coloniale, reste malgré tout confiné dans un cadre épistémologique européen en ce sens qu'il essaie de « redéfinir l'Africain et sa société selon des catégories qui leur sont extérieures » (Soyinka 1976, 136). Comme Soyinka, Mphahlele dénonce la duplicité idéologique de la négritude à partir de son expérience personnelle en Afrique du Sud. Devant les contradictions internes de la situation sociale et culturelle des Noirs en Afrique du Sud, il constate que les éléments les plus consistants de la culture africaine n'ont pas été complètement dilués dans une culture urbaine. Cette acculturation réelle le conduit à mettre en doute la notion d'« authenticité » prônée par la négritude car, même s'il reconnaît que celle-ci a joué un rôle non négligeable dans le domaine politique en s'opposant au racisme et à l'oppression coloniale, il rejette sa tendance à idéaliser l'Afrique, à en faire un symbole d'innocence et de pureté, car cette démarche réactive revient tout simplement à entrer dans un processus dialectique « d'auto-colonisation » qui enferme les Africains dans des catégories cognitives imposées par l'Europe (Mphahlele 1965, 23). Quelques décennies plus tard, Salman Rushdie, dans *Imaginary Homelands*, critique également cette notion d'« authenticité » qu'il considère comme « l'enfant respectable d'un exotisme démodé » qui exige que « les sources, les formes, le style, la langue et les symboles proviennent tous d'une tradition supposée homogène et ininterrompue » (Rushdie 1992, 67). À l'inverse, l'écrivain kényan Ngugi wa Th'iongo a choisi, à un moment donnée de sa carrière, de s'ancrer dans sa culture et dans sa langue en rejetant l'anglais pour écrire en kikuyu, mais, ce faisant, il empruntait quand même son mode de récit au roman européen et acceptait que ses textes soient traduits en anglais.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> C'est le cas, par exemple, de sa pièce *Ngaahika ndeenda*, écrite en collaboration avec Ngugi wa Mirii, traduite en anglais sous le titre *I Will Marry When I Want* (1977), ou encore de son roman *Matigari ma Njiruungi* (1986), traduit en anglais en 1989 sous le titre *Matigari*.

*La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.*

Le reproche d'essentialisme que l'on a pu adresser à certaines tendances à l'intérieur du mouvement postcolonial, aussi bien en ce qui concerne l'aspect esthétique qu'idéologique, a également été fait à l'ensemble de la théorie postcoloniale, à laquelle certains penseurs postcoloniaux ont eux-mêmes reproché d'avoir « réifié le rapport colonisateur-colonisé » pour avoir « trop mis l'accent sur les rapports pouvoir-savoir » (Smouts 2007, 191) ; en bref d'avoir fait « obstacle à la compréhension historique » (Smouts 2007, 193). Ce reproche, c'est en fait dès le départ, l'œuvre de Said qui en avait fait l'objet, une critique dont il tiendra compte par la suite. Sa dénonciation de la manière dont l'Europe, ou l'Occident, avait essentialisé l'Orient, s'appuyait elle-même sur une vision essentialiste de l'Europe, perçue comme un ensemble homogène. Or, d'évidence il n'en est rien puisque des forces hostiles à la colonisation, des contre-discours coloniaux, ne se trouvaient pas qu'à la périphérie des empires mais aussi en leur sein. Le dépassement de l'essentialisme comme aporie théorique du postcolonial m'amène à aborder le troisième moment de son développement : sa confrontation à la globalisation.

---

**La pensée postcoloniale et la globalisation.**

---

Entre une orientation théorique essentiellement discursive du colonialisme et de ses conséquences et une théorie de la résistance essentialiste, la théorie postcoloniale a pris aujourd'hui conscience de l'adaptabilité du pouvoir impérial contemporain, de ses formes insidieuses, en mettant l'accent sur la manière dont le sujet décolonisé a acquis le pouvoir d'autodécision (*agency*) (McLeod 2007, 19).

Si nous parlons de globalisation, nous devons analyser la manière dont « les nations globalisantes se débrouillent avec la diversité » et la « différence interne », celle dont nos « propres paysages intimes, indigènes, doivent être redessinés pour y inclure ceux qui sont leurs nouveaux citoyens, ou ceux dont la présence citoyenne a été annihilée ou marginalisée » (Smouts 2007, 53). La théorie postcoloniale consiste aujourd'hui à analyser la palette des réactions à l'impérialisme

*Richard Samin*

et à montrer comment le sujet postcolonial réagit face aux discours dominants pour constituer ses propres zones de résistance.

Il faut rappeler, pour schématiser, que le colonialisme s'est exercé à travers deux formes de violence : une violence physique et matérielle d'une part, une violence d'ordre idéologique d'autre part, qui a imposé une hiérarchie des sujets et des savoirs, articulée sous forme d'opposition binaires (occidental-oriental, colonisateur-colonisé, civilisé-primitif). Tout en reconnaissant ces oppositions qui assignent aux protagonistes des positions figées, la théorie postcoloniale a réussi à mettre à jour la complexité des rapports colonisateurs-colonisés en en faisant une représentation plus nuancée, en mettant en exergue les diverses « formes d'interdépendance » qui les liaient, qu'elles soient d'ordre culturel, linguistique, ou politique, et surtout en insistant sur « la construction mutuelle de leurs subjectivités » (Smouts 2007, 94).

Car la colonisation n'a pas été unidirectionnelle, le colonisateur imposant sa loi alors que le colonisé serait toujours resté soumis. Les colonisés n'ont pas subi passivement la colonisation : certains se sont révoltés, d'autres ont été complices du pouvoir colonial, d'autres encore ont développé des stratégies d'évitement et de survie. Par ailleurs, même si le facteur économique a été un facteur déterminant pouvant expliquer le monde colonial, ses origines et son mode de fonctionnement, il n'explique pas à lui seul la complexité et l'ambiguïté des rapports coloniaux et de la construction identitaire. La critique coloniale a mis à jour l'importance des facteurs psychologiques et culturels dans ces rapports, comme en portent témoignage, par exemple, les productions culturelles, qu'elles soient littéraires, musicales, vestimentaires, architecturales, économiques et religieuses. C'est surtout, du moins au départ, dans les textes littéraires que ces décalages et cet « entre-deux » ont été rendus le plus perceptibles, et c'est à partir des textes littéraires que les concepts fondamentaux de la théorie postcoloniale ont été conçus, vérifiés et confirmés, dans des textes écrits dans la langue même du colonisateur.

L'ambivalence de ces interactions se décline à travers la panoplie des concepts forgés par la critique postcoloniale, qu'il s'agisse d'hybridité, de créolisation, de métissage, de parodie (*mimicry*), de syncrétisme, de transculturation (Smouts 2007, 182), de migrations, de

*La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.*

diasporas. Tous les enjeux sont là : l'appropriation de la langue du colonisateur, l'imitation de ses modèles culturels, les interactions entre des représentations culturelles, l'impact de l'hégémonie coloniale et, à l'intérieur de tout cela, la volonté de marquer sa différence par rapport à l'image de soi imposée par le colonisateur. Ces concepts-clefs vont permettre de décrire les formes subtiles de résistance au pouvoir qui se sont inscrites dans des contre-discours qui, du point de vue du colonisateur, restaient néanmoins acceptables. Il en est ainsi du roman de l'écrivain sud-africain Sol Plaatje, *Mhudi*, premier roman en anglais publié en 1930, qui, afin d'échapper au regard critique et vigilant de la presse missionnaire, se livre à de subtiles manipulations métaphoriques, rhétoriques et linguistiques, ainsi qu'à des allusions intertextuelles, et tisse à l'intérieur même d'une forme canonique un contre-discours ironique qui dissimule sa critique de l'ordre colonial de son pays.

La construction du sujet postcolonial s'est ainsi opérée dans le décalage de la différence imposée. Comme le constate Marie-Claude Smouts, « Les espaces d'énonciation critique dans le monde postcolonial se trouvent dans les passages interstitiels entre des représentations fixes, un espace entre-deux, le tiers-espace. C'est là que les minorités exclues, les migrants, les réfugiés, le « peuple » peuvent commencer à envisager leur histoire et leur culture » (Smouts 2007, 46). C'est à partir de cet entre-deux qu'il faudra repenser le « paradigme postcolonial ».

---

### **L'avenir du postcolonial.**

---

On s'interroge aujourd'hui sur l'avenir du « paradigme postcolonial », sur sa « force d'impact intellectuel » alors même qu'il est devenu une discipline universitaire.

La question se pose sérieusement, comme le souligne Jacques Pouchepadass en se référant à la parution en 2000 de l'ouvrage de Michael Hardt et Toni Negri, *Empire*. L'analyse qu'ils font du monde moderne, de la globalisation, implique que pour rester pertinente, la pensée postcoloniale devrait adapter sa théorie. Pour Hardt et Negri, ce

*Richard Samin*

qui caractérise le monde moderne c'est une nouvelle forme de souveraineté, qu'ils appellent « Empire », qui s'exerce dans un espace où « les facteurs primaires de la production et des échanges – argent, technologie, personnel et marchandises – traversent les frontières avec une facilité croissante » (Hardt et Negri 2000, 16). Cette nouvelle forme de souveraineté n'est plus celle qu'exerçaient les états-nations du 19<sup>ème</sup> siècle, mais tient à « un appareil *décentralisé* et *déterritorialisé* de gouvernement qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion » (Hardt et Negri 2000, 17). Dans cette perspective, la visée postcoloniale s'oriente vers le fragmentaire. On dit du postcolonial aujourd'hui qu'il représente une forme de postnational c'est-à-dire un système mondial composé d'hétérogènes qui s'associeraient au cas par cas autour d'un minimum de normes et de valeurs communes et composeraient des voisinages en dehors des modes de localisation liées à l'état-nation (Mbembe 2007, 55).

Si on considère que la pertinence des études postcoloniales se limite au récit de la décolonisation, aux modalités du rapport du centre à la périphérie, on peut estimer qu'elles ont perdu tout pouvoir explicatif. Mais si l'on part du principe que le monde contemporain ne fait que prolonger, selon des formes différentes, le monde colonial, que la culture globale comporte des inégalités, des lignes de fracture, comme le monde colonial, le paradigme critique postcolonial reste d'actualité. On peut alors le faire porter sur les rapports inter- ou transculturels, les questions d'identités délocalisées dans des sociétés affectées par la mondialisation du capitalisme, la question des migrations, et la création de nouvelles diasporas. Ces diasporas, que Marie-Claude Smouts désigne comme des « sphères publiques d'exilés », pour reprendre une expression d'Arjun Appadurai (Smouts 2007, 54), s'inventent des mondes imaginés avec les images proposées par les médias : ils imaginent leur vie comme « le compromis ironique entre ce qu'ils pouvaient imaginer et ce que la vie sociale va leur permettre. Cette imagination est un fait social, un composant clé du nouvel ordre mondial : « elle crée des identités de groupe fondées sur un « paysage » partagé construit par des connexions multiples, ce qu'Appadurai appelle *ethnoscope* » (Smouts 2007, 55).

*La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.*

Comme le note également Jacques Pouchepadass, « la critique postcoloniale semble en voie de se renouveler en adoptant une attitude plus pragmatique, contextualisée, moins dogmatiquement critique vis-à-vis du progressisme, de la modernité et de l'héritage de l'âge des Lumières, élargie au reste du monde et non confinée à la critique de l'Occident face au reste du monde » (Pouchepadass 2007, 209).

Même si les chercheurs du champ postcolonial divergent encore sur ces orientations – on pense en particulier aux différents théoriciens des sciences sociales en Afrique, comme Archie Mafeje, Achille Mbembe, Mahmood Mamdani –, la question théorique essentielle est celle de savoir comment penser ces « nouveaux Nouveaux Mondes » où s'établissent des sortes « de colonisation du dedans » (Smouts 2007, 32) et comment, dans ces conditions, vont se construire de nouveaux discours de contestation et de résistance.

Une autre tâche qui pourrait incomber à la pensée postcoloniale contemporaine dans ses différents modes d'intervention, à la fois dans le domaine épistémologique et dans le domaine politique, c'est de repenser le statut de l'intellectuel dans le système-monde contemporain. Immanuel Wallerstein, dans un ouvrage récent, note que l'intellectuel opère nécessairement sur trois niveaux, chacun affecté d'une fonction : « en tant qu'expert, il recherche la vérité ; en tant qu'instance éthique, il recherche le bien et le beau ; et en tant qu'acteur politique, il cherche à unifier le vrai avec le bien et le beau » (Wallerstein 2008, 125). Pour lui le défi actuel est d'apprendre à naviguer entre ces trois tâches qui, ajoute-t-il « ne peuvent être ni séparées, ni fusionnées, une exigence épistémologique qui relèverait « d'une théorie du tiers non-exclu » (Wallerstein 2008, 127). C'est à cet autre défi que se retrouve confrontée aujourd'hui la théorie postcoloniale.

---

**Conclusion.**

---

La pensée postcoloniale, par son analyse critique de la colonisation et de ses conséquences a contribué à forger un outil intellectuel prégnant pour comprendre la période contemporaine. En raison de son hétérogénéité, le postcolonial « reconnaît une réalité

*Richard Samin*

concrète (le monde matériel) et les modes particuliers d'envisager cette réalité (la culture, le savoir, les représentations) » (McLeod 2007, 9) et oscille entre une orientation matérialiste et une orientation épistémologique. Il s'intéresse aussi bien à des périodes historiques et à des localisations géographiques particulières qu'à un examen critique des savoirs et des cultures nées de la colonisation et de leur impact sur le mode contemporain. Cette pensée fait aussi comprendre que la colonisation n'a pas été une simple parenthèse aberrante dans l'histoire de l'Europe mais qu'elle lui est intrinsèquement liée. Elle apporte des outils conceptuels innovants pour penser le monde contemporain à la fois dans la continuité de son histoire coloniale et dans la complexité de ses échanges culturels, de ses inégalités constitutives, de ses mouvements de populations. La pensée postcoloniale garde aujourd'hui toute sa pertinence, malgré ses contradictions et ses détracteurs, en raison de sa dynamique propre, qui n'a de cesse que de débusquer les formes intellectuelles, idéologiques et politiques de la domination dans le monde contemporain. Les anciennes lignes de force et de conflit du passé colonial se sont redéployées dans le monde postcolonial selon de nouvelles configurations. Comme le souligne Marie-Claude Smouts :

*Le postcolonial désigne une situation qui est celle, de fait, de tous les contemporains. Nous sommes tous, en des formes différentes, en situation postcoloniale. Parce que la mondialisation nous porte au doute quant à notre identité [...] Parce que les rapports géopolitiques se brouillent. D'un côté, un monde de la continuelle montée en puissance, de l'autre, outre-Occident, un monde qui se défait, un monde dont les traditions, les racines historiques ont été altérées ou coupées qui se réapproprie son histoire, ses manières de la dire ou de la faire. Il s'interroge aussi sur son identité, il doit affronter ses propres incertitudes. (Smouts 2007, 24)*

**Richard SAMIN**  
**Université de Nancy 2.**



*La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme.*

**Ouvrages cités.**

- Amselle, Jean-Loup. *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock, 2008.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Empire Strikes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Londres : Routledge, 1989.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 1955.
- Cusset, François. *French Theory*. Paris : La Découverte, 2003.
- Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris : Minuit, 2004.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.
- Hardt, Michael, Negri, Toni. *Empire*. Trad. Denis-Armand Canal. Paris : Exils, 2000.
- Innes, C.L. *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- Mbembe, Achille. « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Entretien avec Achille Mbembe ». *Esprit* (Décembre 2006). 117-133.
- McLeod, John (ed.). *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Londres: Routledge, 2007.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1957.
- Morton, Stephen. 2007. « Poststructuralist Formulations ». *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Ed. John McLeod. Londres : Routledge, 161-172.
- Mphahlele, Es'kia. « A Reply ». *African Literature and the Universities*. Ed. Gerald Moore. Ibadan : Ibadan University Press, 22-26.
- Plaatje, Sol[omon] T.. 1930. *Mhudi*. London: Heinemann, 1978.
- Pouchepadass, Jacques. « Le Projet critique des postcolonial studies entre hier et demain ». *La Situation postcoloniale*. Dir. Marie-Claude Smouts. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2007.

*Richard Samin*

- Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism: 1981-1991*. Londres : Penguin Books, 1992.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin Books, 1995.
- Smouts, Marie-Claude (dir.). *La Situation postcoloniale*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2007.
- Wallerstein, Immanuel. *L'Universalisme européen : de la colonisation au droit d'ingérence*. Trad. Patrick Hutchinson. Paris: Editions Demopolis, 2008.
- Soyinka, Wole. 1976. *Myth, Literature and the African World*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Spivak, Gayatri. 1988. « Can the Subaltern Speak ? » *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Caryl Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana, IL: University of Illinois Press.

