

Culture africaine et enjeux du postmodernisme

Ambroise Kom

College of the Holy Cross, Worcester, Massachusetts

Il peut paraître paradoxal que l'on propose de lire une culture qui commence à peine à faire l'expérience de la modernité à la lumière du postmodernisme, théorie elle-même controversée et en pleine évolution. Pendant de longues années, l'on a exalté le triomphe de la modernité qui, depuis Kant, Hegel et, plus récemment Lyotard, est non seulement liée aux universaux des lumières, mais à un "temps, [écrit Marc Chénier], où la subjectivité se fit principe, où l'individualisme et le droit, l'autonomie morale et la philosophie idéaliste prirent le haut du pavé."¹ Pour Marc Chénier, en effet, la modernité est chose du passé, presque obsolète. Faut-il croire que les lumières du progrès, la rationalité que la modernité voulait proclamer est désormais acquise et que la page de l'histoire peut être tournée?

On l'aura compris; mon intention n'est pas d'engager un débat sur les notions² de modernité et de postmodernité. Je vais simplement me contenter d'isoler quelques lignes force de ces deux concepts pour ensuite montrer comment percevoir la culture africaine sous leur prisme.

Le postmodernisme part d'un constat: la relation sujet-objet qui est au coeur du modernisme a engendré le rapport dominant-dominé, maître-esclave. Elle doit donc être subvertie pour qu'il soit mis fin à l'asservissement de l'homme par l'homme, c'est-à-dire au colonialisme, au néocolonialisme, aux exploitations, aux génocides et aux oppressions de toutes sortes. Pauline Marie Rosenau écrit à ce propos:

Modernity entered history as a progressive force promising to liberate humankind from ignorance and irrationality, but one can readily wonder whether that promise has been sustained. As we /.../ approach the end

of the twentieth century, the <modern> record — world wars, the rise of Nazism, concentration camps /.../, genocide, worldwide depression, Hiroshima, Vietnam, Cambodia, the Persian Gulf, and a widening gap between rich and poor /.../ — makes any belief in the idea of progress or faith in the future seem questionable.³

En revanche, explique-t-elle,

Post-modernists criticize all that modernity has engendered: the accumulated experience of western civilization, industrialization, urbanization, advanced technology, the nation state, life in the <fast lane>. They challenge modern priorities /.../ The post-modernists conclude there is reason to distrust modernity's moral claims, traditional institutions, /.../ They argue that modernity is no longer a force for liberation; it is rather a source of subjugation, oppression, and repression /.../. Post-modernism challenges global, all-encompassing world views, be they political, religious, or social.⁴

On le sait; les sociétés africaines ont souffert des effets pervers de la modernité. La culture du continent a subi diverses mutations et même, pourrait-on dire, des agressions multiples depuis son contact avec l'Occident chrétien.⁵ Le postmodernisme nous donne l'occasion de la remettre en perspective et d'évaluer la portée des influences subies.

* * *

Tels qu'énoncés, il faut souligner d'emblée que les principes essentiels de la postmodernité rendent justice à tous ceux qui militent pour que l'Afrique soit gérée autrement. En prônant l'avènement de la véritable conscience au détriment de la fausse conscience, on peut considérer que la postmodernité cherche à libérer l'Africain avili par la substitution des faux besoins aux besoins réels, conséquence d'une colonisation qui fut pourtant présentée comme une entreprise destinée à sortir les peuples noirs de la barbarie. Et bien que l'Africain ne soit pas au centre du postmodernisme, on peut se demander si ce dernier n'a pas été un postmoderniste avant la lettre. Ainsi, la création des systèmes dits républicains et l'irruption de l'État-nation généralement confié à

des autocrates ubuesques s'est faite au mépris de l'esprit de communion des forces et des idées qui avait permis de gouverner la plupart des communautés du continent pendant des siècles.

Ainsi que le souligne Lenissongui Coulibaly, les constitutions et les institutions "modernes," d'inspiration occidentale, ont ignoré le passé politique du continent: "le législateur africain a fait /.../ table rase du passé politique de l'Afrique précoloniale. Or celle-ci a connu des systèmes multiples et variés, depuis les organisations de type segmentaire jusqu'aux états centralisés dont le Ghana, le Kanem-Bornu, le Monomotapa, ne sont que quelques exemples."⁶

L'une des caractéristiques essentielles de la société africaine traditionnelle était la gestion collective, fondée sur le conseil des sages. Nombre de sociétés africaines ne connaissaient ni la centralisation, ni le monopole du pouvoir. L'autorité y était souvent liée à l'âge et le pouvoir y était davantage fondé sur le consensus et non sur le diktat. Les chefs et autres rois, malgré les honneurs qui leur étaient dus, n'étaient, à vrai dire, que des courroies de transmission ou simplement les porte-parole des partenaires sociaux. Souvent dotés d'attributs divins, les responsables devaient faire preuve de probité et d'équité. En privilégiant l'anonymat du sujet, l'Afrique traditionnelle mettait l'accent sur les valeurs humaines aux dépens des intérêts égoïstes qui ont triomphé avec l'irruption de la modernité.

D'ailleurs, bien que l'artiste ait une place distinguée dans sa communauté, la production artistique traditionnelle, qu'il s'agisse de la sculpture ou des contes, est une création anonyme. Nous voilà bien éloignés d'un mode de vie qui prône l'égoïsme individuel et qui a donné naissance à une nouvelle race de dirigeants, omniscients et omniprésents. Les Africains peuvent-ils oublier par exemple que l'oralité, autant dans la vie quotidienne que dans la création littéraire est un élément essentiel de leur culture? Or tout comme l'art plastique, la littérature orale n'a pas d'auteur. C'est la communauté qui est productrice du conte. Raison pour laquelle on affirme qu'en Afrique, la littérature orale traditionnelle est une création collective.

On sait aussi que pendant longtemps, l'oralité africaine a eu maille à partir avec les esthètes et les gardiens des canons littéraires du monde occidental.

Ceux-ci n'avaient d'yeux que pour les valeurs de la civilisation de l'écriture que voulait disséminer le colonisateur. Or le postmodernisme prétend que tout ce qui nous entoure doit être perçu comme un texte, les critères de stricte linéarité et de cohérence ne l'emportant pas toujours sur les autres aspects du texte, aussi bien oral qu'écrit.

On sait combien un écrivain comme Chinua Achebe a exploité les techniques du conte populaire dans ses écrits. Dans *Arrow of God* (1964) par exemple, l'auteur fait fi de la linéarité et construit un roman qui comporte essentiellement des épisodes disparates mais tous aussi significatifs les uns que les autres. C'est dire que le postmodernisme se révèle aussi pertinent pour une lecture critique de la littérature africaine qu'il l'est pour l'appréhension du réel et de l'histoire.

En effet, il ne fait aucun doute qu'une bonne partie de la production littéraire de l'Afrique contemporaine se fonde sur la remise en question du monde moderne. Ainsi, dans *Mission terminée* (1957) de Mongo Beti, Medza le protagoniste principal prend à partie la société américaine étiquetée comme impérialiste et mercantiliste. L'activité agricole y est tournée vers la recherche du profit individuel, contrairement aux sovkhozes et aux kolkhozes dont la description du fonctionnement attire fortement l'attention des villageois :

les kolkhozes sont des espèces de champ en commun [...] auxquels chaque citoyen doit quelques jours de travail par semaine, quitte à travailler les autres jours dans son petit champ personnel. Après les récoltes, le produit des kolkhozes est distribué suivant les besoins de chaque famille. J'en étais là de mes explications lorsque la salle explosa comme un feu d'artifice :

-Voilà des gens certainement très sages disait l'un.

-Comme ils doivent s'aimer les uns les autres! affirmait l'autre.

-Un pays où ce doit être agréable de vivre, déclarait un troisième.

[...]

Dans le fond, ces gens-là nous ressemblent. Ils s'aiment les uns les autres et ils se tiennent les coudes. C'est tout à fait comme chez nous. Voyez ce que font nos femmes au moment des cultures: elles vont toutes un matin travailler chez l'une, puis un autre jour chez une autre,

et ainsi de suite...⁷

Dans le même ouvrage, le chef de village qui veut accumuler tous les biens et toutes les richesses — chèvres, femmes, poules, pouvoir — entre ses mains est tourné en dérision.

D'ailleurs, la plupart des écrits de Mongo Beti s'inscrivent dans cette veine et se lisent aisément à la lumière du postmodernisme. L'auteur suggère constamment que nombre de dirigeants africains ne sont que des maillons d'une longue chaîne d'exploitation et qu'il faut chercher ailleurs l'origine des maux qui rongent le continent noir. Dès le départ, Mongo Beti avait opportunément insisté sur le rôle maudit d'une institution comme l'Église catholique. Le terrible échec du RPS Drumont dans *Le Pauvre Christ de Bomba* (1956) suggère clairement que les Africains avaient leur religion à eux et n'avaient nullement besoin d'importer le christianisme avec son cortège de corvées. Et aujourd'hui, on se rend compte que les enjeux de l'inculturation reviennent pour l'essentiel à exiger, pour les Africains, le dépassement d'une chrétienté trop engluée dans le projet moderniste.

Séverin Cécile Abéga, dans *La Latrine* (1988), suggère que la société moderne a envoyé les valeurs humaines au fond de la latrine. On y est témoin d'un épicier qui laisse mourir son enfant dans une fosse d'aisance, trop préoccupé qu'il est à vendre son sucre pour se faire toujours plus d'argent. Pour voiler son matérialisme, il transforme son épouse en bouc émissaire, s'en prend à elle et la roue de coups pour bien montrer qu'il est le maître absolu. Pour Abéga, il s'agit de mettre en question un matérialisme mal maîtrisé et de montrer l'obsolescence de la modernité. L'auteur prône le retour aux valeurs sociales de l'Afrique d'hier afin de maintenir l'homme au début, au centre, et à la fin de toute entreprise. De plus, il annonce que les couches défavorisées comme les femmes et les enfants devraient songer à s'organiser pour l'avènement d'un monde nouveau.

Jean-Marc Ela s'interroge à ce propos:

Au moment où les Africains, /.../ affrontent le choc de la modernité sous sa forme indissolublement technologique et culturelle, la libération des

opprimés n'est-elle pas la condition majeure de toute inculturation authentique du message chrétien?⁸

Il importe donc de "restituer à l'Africain son authenticité"⁹ en accordant une "grande importance aux <facteurs de culture> d'où a surgi la première résistance à toutes les formes d'emprise extérieure."¹⁰ Jean-Marc Ela estime qu'en s'inféodant aux institutions coloniales et aux hiérarchies locales qu'ont engendré lesdites institutions, l'Église chrétienne ne travaille point à la libération de l'homme.

Dans cette perspective, l'on peut dire que le questionnement auquel nous convie la postmodernité rejoint le type de critique qu'aux États-Unis, les tenants de l'afrocentrisme formulent contre la vision eurocentrique à laquelle la majorité d'origine européenne a soumis la plupart des minorités du continent nord-américain. L'objectif des afrocentristes est justement de montrer aux Africains-Américains et même aux Africains que la modernité n'a été qu'un prétexte d'oppression et d'exploitation des peuples noirs: "Afrocentricity is the belief in the centrality of Africans in post modern history. It is our history, our mythology, our creative motif, and our ethos exemplifying our collective will. On the basis of our history, we build upon the work of our ancestors who gave signs toward humanizing function."¹¹

L'afrocentrisme, tout comme la postmodernité se présentent donc comme des entreprises de démythification. Pour paraphraser Cheikh Anta Diop, le modernisme n'aurait jamais dû être "synonyme de rupture avec les forces vives du passé."¹²

En réalité, le triomphe du postmodernisme serait un événement on ne peut plus ironique. Car, il permettrait de réhabiliter des civilisations et des cultures que l'Occident, aujourd'hui promoteur du postmodernisme, avait lui-même invalidées. Raison pour laquelle les peuples du continent avaient massivement adhéré à la nouvelle civilisation dans l'espoir qu'elle allait les sortir de l'ornière. Or aujourd'hui, tout indique que le doute s'est durablement installé dans les esprits. Le nouveau système éducatif, social, politique et économique a plongé le continent africain dans un inédit désordre social, politique et économique et a engendré un cacabant chaos culturel.



Tout se passe comme si l'Afrique prenait timidement conscience de la crise que connaît la modernité tant au niveau des institutions qu'à celui des individus et même au niveau des phénomènes comme l'urbanisation ou même l'environnement. Au terme d'une longue nuit coloniale et d'une période postcoloniale marquée par la violence et la disparition de toute éthique sociale, on assiste depuis quelque temps à une remise en question des normes reçues.

Les révoltes populaires auxquelles l'on a assisté depuis le début des années 1990 et l'organisation des conférences nationales destinées à remettre le présent en question et à penser l'avenir ont permis, ici ou là, de poser les jalons de l'Afrique postmoderne. Car même là où l'organisation des conférences nationales n'a pas été possible, on éprouve le besoin de réunir des États généraux sectoriels. Bien organisés et suivis d'effet, les États généraux pourraient par exemple permettre de repenser un système éducatif désuet hérité du régime colonial et de mettre sur pied des règles consensuelles pour la gestion des principaux domaines de la vie nationale restés pour la plupart des vestiges de l'exploitation coloniale. Jean-Marc Ela écrit à propos de l'urbanisation par exemple: "Symbole de la "modernité," la ville résume peut-être toutes les contradictions d'une société dont elle absorbe les forces sans réussir à les intégrer. C'est là que se joue la transition difficile entre l'Afrique d'hier et celle d'aujourd'hui. C'est dans la ville que se saisit la prise des modèles étrangers sur le passé culturel africain."¹³ Il convient de ce fait de transformer la ville pour en faire un espace de liberté et d'émancipation réelle et non d'utopie inopérante.

Il serait donc temps que l'urbaniste africain, pour paraphraser Patrick Chamoiseau se pense africain avant même de penser. L'auteur précise d'ailleurs qu'il "nous faut congédier l'Occident et réapprendre à lire: réapprendre à inventer la ville."¹⁴

Et réinventer la ville est nécessairement lié à une nouvelle appréhension de l'environnement. En effet, il est désormais établi que la conquête des biens de la modernité a entraîné une destruction catastrophique de la biosphère. Bien que l'Afrique n'ait bénéficié que très marginalement des avantages de l'industrie

moderne, son environnement a déjà payé un lourd tribut à une industrie superficielle. En tout état de cause, les discours qu'on entend en Afrique depuis le sommet de la terre à Rio de Janeiro en 1992 confirment bien les menaces que constitue une certaine modernité pour notre survie. La surexploitation des ressources forestières entraîne la désertification et ses corollaires sont la misère, la malnutrition et la paupérisation des masses. La protection des ressources maritimes et forestières que prescrivent les défenseurs de l'équilibre naturel s'inscrit en droite ligne des revendications postmodernes.

En dernière analyse, il convient donc de souligner la nature hautement postmoderniste de certaines revendications africaines. Depuis la rencontre avec l'Occident, l'on avait pris l'habitude de regarder la politique, l'économie et l'art africains au miroir des critères euraméricains. Or, le postmodernisme, on l'a dit, se présente comme une mise en question fondamentale de la vision euraméricaine du monde. Il critique ses tentations assimilationnistes et invite ses théoriciens à se regarder dans le miroir. Justice semble ainsi rendue à une Afrique malade du modernisme et il lui appartient d'en tirer les conséquences qui s'imposent.

Eu égard à son effet psychologique, le postmodernisme peut inciter la critique africaine à sortir d'un certain engourdissement. Il s'agit d'une approche qui lève l'hypothèque de l'infériorisation et de la marginalisation dont les peuples noirs ont été victimes depuis que le continent est tombé aux mains des puissances européennes en mal d'expansion. Rosenau écrit justement à ce propos:

Post-modern social scientists support a re-focusing on what has been taken for granted, what has been neglected, regions of resistance, the forgotten, the irrational, the insignificant, the oppressed, the borderline, the classical, the sacred, the traditional, the eccentric, the sublimated, the subjugated, the rejected, the nonessential, the marginal, the peripheral, the excluded, the tenuous, the silenced, the accidental, the dispersed, the disqualified, the deferred, the disjointed — all that which “modern age has never cared to understand in any particular detail, with any sort of specificity.”¹⁵

C'est dire que l'effet dévastateur de l'exploitation coloniale pourrait désormais être atténué et qu'un échange libre avec les cultures venues d'ailleurs pourrait s'organiser. Et voilà que s'instituerait un débat plus ouvert et nécessairement plus enrichissant à l'intérieur de nos sociétés. Mais une question essentielle demeure. Les Africains d'aujourd'hui, ceux de la postcolonialité sont-ils plus armés que ceux d'hier, ceux de la période coloniale pour revendiquer l'inscription de leur espace dans la postmodernité ou pour retrouver la postmodernité d'antan? Cela ne va pas, il faut le dire, sans un changement fondamental des rapports de force qui gouvernent le monde. Avouons-le tout de go, nous en sommes bien loin!

Notes

¹ Marc Chénier, "Est-il nécessaire d'<expliquer le postmodern(ism)e aux enfants,>" *Études Littéraires* Vol. 27, N° 1 (été 1994), 12.

² De nombreux ouvrages ont été publiés sur le sujet. Un document qui fait le tour de la question en est celui de Bryan Turner, ed., *Theories of Modernity and Postmodernity* (London: Sage Publications, 1990), 184 p.

³ Pauline-Marie Rosenau, *Post-modernism and the Social Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 5.

⁴ *Ibid.*, p.5-6

⁵ Point n'est besoin de revenir ici sur les analyses de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris: Seuil, 1952); *Les Damnés de la terre* (Paris: Maspero, 1960) ou de Albert Memmi, *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (Paris: Buchet/Chastel, Corrêa, 1957).

⁶ Lenissongui Coulibaly, *L'Autorité dans l'Afrique traditionnelle* (Dakar: NEA, 1983), p. 25.

⁷ Mongo Beti, *Mission terminée* (Paris: Buchet/Chastel, 1957), p. 98-99.

⁸ Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain* (Paris: Karthala, 1985), p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p.16.

¹¹ Molefi Asante, *Afrocentricity* (Trenton, N.J.: Africa World Press, inc. 1988), p. 6.

¹² Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture* (Paris: Présence Africaine, 1955), p. 11.

¹³ Jean-Marc Ela, *La Ville en Afrique noire* (Paris: Karthala, 1983), p. 213.

¹⁴ Patrik Chamoiseau, *Texaco* (Paris: Gallimard, 1992), p. 296.

¹⁵ Rosenau, *op. cit.*, p. 8.