

## La fin du chant. L’Afrique dans le temps des changements

par Gabriel Bamana

Cette réflexion est inspirée par le récit de l’historien sénégalais Mamadou Diouf, *L’Afrique dans le temps du monde*, récemment publié chez Rôt-Bò-Krik (2023). Je me permets de réfléchir, en dialogue avec Mamadou Diouf, que je commente très librement, sur les récents bouleversements géopolitiques en Afrique (ex. dans le Sahel). Je me demande si ces derniers présagent la fin d’une époque ou, comme je titre cet article, la fin d’un chant.

Cet article a une deuxième source d’inspiration. Je fais le choix de formuler mes questions en empruntant des arguments des intellectuels africains dont Mudimbe (1988, 1994), Mbembe (2000) et Sarr (2016) que je commente aussi librement. En plus, je suis les activistes africains et africanistes sur les médias sociaux et j’observe leur farouche opposition aux anciens maîtres occidentaux de l’Afrique (ex. la France) ainsi que leur ralliement aux nouveaux partenaires (ex. la Russie). La question principale de cet article est la suivante : est-il enfin arrivé le temps de la réinvention de l’Afrique ?

Un projet de la réinvention de l’Afrique impliquerait, entre autres, une réflexion sur la décolonisation des savoirs sur l’Afrique (Mudimbe 1988, 1994), une rupture avec les structures historiques oppressives (Mbembe 2000), une souveraineté économique qui imagine le progrès de l’Afrique au-delà du modèle occidental (Sarr 2016) et enfin, le rétablissement d’une connexion avec l’Afrique précoloniale restaurant ainsi la continuité historique qui place l’Afrique au centre des civilisations (Diouf, 2023). Une telle

entreprise endivisionne l'Afrique non seulement à travers ses manquements et limites (sous-développement, pauvreté, maladies, carence démocratique, bonne/mauvaise gouvernance...etc.) mais plutôt comme un espace d'opportunité et de potentiel futur.<sup>1</sup>

Il faut préciser que les récents bouleversements géopolitiques en Afrique ne sont pas isolés des changements dans le monde. Au regard du discours et des actions des activistes africains et africanistes, il peut s'agir de l'avènement d'un nouvel ordre mondial, ou de la fin de la domination occidentale sur le monde ou encore de l'avènement d'un monde multipolaire. Les activistes africains et africanistes croient que le temps est venu pour l'Afrique de se libérer de son joug néocolonial et impérialiste pour s'engager vers une souveraineté politique et économique qui contribuerait au progrès de ses sociétés.

Il est même permis de croire que les peuples d'Afrique veulent non seulement se débarrasser du joug néocolonial et impérialiste, mais qu'ils disposent d'alliés non occidentaux qui leur offrent soutien et alternatives. La Chine et sa puissance économique, la Russie et sa coopération militaire, la Turquie et sa coopération multidimensionnelle...etc. sont devenus au fil du temps des partenaires clés non occidentaux de l'Afrique contemporaine (Brautigam 2009, Duursma & Masuhr 2022, Gamawa 2017...etc.). Il ne s'agit plus d'alliances sud-sud pour assurer les indépendances politiques mais d'une lutte pour une souveraineté défiant l'hégémonie occidentale sur l'Afrique et le monde.

---

<sup>1</sup>\* Gabriel Bamana enseigne au Département des Sciences Sociales de la Métropolitain State University, St Paul, MN. Il est spécialiste des études Mongoles et Africaines. Pour toute correspondance avec l'auteur : gabybamana@gmail.com.

Lena Kroeker (2022 : 2-3) écrit sur l'évolution des narratifs sur l'Afrique, passant d'une perception d'un continent sans espoir (*afropessimisme*) à celle d'un continent porteur de promesses et d'avenir. Ce changement se fait sur fond d'un tournant épistémologique et géopolitique qui tient compte du contexte colonial du discours prévalant sur l'Afrique.

Ma réflexion répond à trois questions directrices : (1) Comment les leaders, les élites et activistes Africains et africanistes s'approprient-ils le passé pour réinventer l'avenir de l'Afrique ? (2) Quelle est la position et le pouvoir relationnel de l'Afrique dans son engagement dans le monde ? (3) Le panafricanisme est-il un cadre fédérateur des actions pour l'avenir d'une Afrique plurielle et unifiée ?

J'examine ces questions en tenant compte du fait qu'au-delà des discours scientifiques et politiques, les peuples d'Afrique ont toujours subverti les structures d'oppression et formé des identités fluides leur permettant de naviguer leur monde et de survivre dans des contextes parfois incertains. Ils créent une contre-culture souvent qualifiée d'informelle mais constituant le cadre dominant de la vie quotidienne en Afrique.

L'opportunité de cette réflexion et la pertinence de la publication de Mamadou Diouf (2023) résident dans le fait que l'Afrique a subi des rencontres violentes et restructurant qui ont impacté le progrès de ses sociétés et de ses peuples. La traite négrière transatlantique, la colonisation, l'installation de l'État moderne, la démocratie, les violences des conflits armés ne sont que quelques exemples d'événements ayant marqué la trajectoire historique du continent. Faudra-t-il considérer ces événements comme des simples parenthèses et se dire que l'Afrique contemporaine est en train de poursuivre le chemin de son destin ?

### **Réappropriation du passé pour inventer l'avenir de l'Afrique**

Dans le processus de transformation que traverse l'Afrique contemporaine, il y a des nombreux défis. Selon Mamadou Diouf, l'un des défis majeurs est que les leaders et élites africains, en dialogue avec leur peuple, doivent définir pour eux-mêmes le modèle de progrès économique et social qu'ils souhaitent pour leurs sociétés.

En effet, l'inclusion de l'Afrique dans la chrétienté et dans les empires coloniaux a donné aux Africains l'illusion que l'Occident était l'unique modèle de progrès.<sup>2</sup> Cette hypothèse place automatiquement l'Afrique dans une position subalterne et de rattrapage tout en la réduisant à un continent en voie de développement alors qu'elle n'a ni le même destin ni les mêmes ressources que l'Occident. Le développement -qui du reste est un concept ambiguë- devient un processus visant à combler un retard imaginaire sur un modèle essentialiste.<sup>3</sup>

Contrairement aux anciens maîtres occidentaux, les nouveaux partenaires de l'Afrique, avec la Chine en tête, refusent de proposer un modèle de progrès tout fait pour l'Afrique. La Chine nie même que son partenariat avec l'Afrique engage un dynamisme de modèle. Selon les Chinois, l'Afrique doit forger son propre destin sans ingérence extérieure (Alden 2007). Les débats autour d'un éventuel modèle chinois pour l'Afrique ou d'un potentiel pouvoir néo-colonialiste chinois en Afrique abordent la question en termes métaphoriques. Et si l'Afrique, comme un esclave affranchi, serait simplement à la recherche d'un nouveau maître ?

Ce questionnement remet en cause non seulement l'autonomie mais aussi le pouvoir de l'Afrique et des Africains à déterminer leur propre destin, et pose un défi fondamental à la souveraineté et à la capacité d'autodétermination du continent. Il met également en lumière les tensions existantes entre les influences externes, qui

<sup>2</sup> Les Comaroff (1991) ont démontré la relation entre le colonialisme, le christianisme et la modernité en Afrique. Les penseurs africains (e.g. Ndlovu-Gatsheni 2015, Mbembe 2017...etc ) critiquent la notion euro-centrique de modernité pour l'Afrique et proposent que la configuration africaine de la modernité ne doit pas ignorer les traditions africaines et les expériences des peuples d'Afrique sinon elle pérennise des notions coloniales et perturbe le progrès des peuples africains. Aussi, Sarr (2016) démontre, en citant les auteurs tel que Hampâté Bâ (1973), Ngugi wa Thiong'o (1986, 2009), Mbembe (2013), qu'il a toujours existé une pluralité de modernité parmi lesquelles une modernité africaine.

<sup>3</sup> Sarr (2016) dispute la validité des indicateurs universels mis en place par la rationalité occidentale dans l'évaluation du progrès en Afrique.

continuent de façonner les imaginaires africains, et les aspirations profondément internes enracinées dans les cultures, les traditions et les dynamiques locales du continent.

Ces influences externes, qu'elles soient d'ordre historique, économique, politique ou culturel, agissent souvent comme des forces contraignantes, limitant la capacité des Africains à construire des trajectoires de développement véritablement autonomes. En même temps, ce questionnement invite à une réflexion approfondie sur la manière dont les aspirations endogènes — celles qui émergent des sociétés africaines elles-mêmes — peuvent être reconnectées à un processus authentique de conquête de l'autonomie et de la souveraineté.

Les activistes africains et africanistes abordent à peine ces questions, celle du modèle en particulier, sans toutefois la traiter de manière approfondie, estimant que la lutte actuelle de l'Afrique vise d'abord une souveraineté authentique, distincte de celle acquise des indépendances politiques.<sup>4</sup> En d'autres termes, les activistes prônent une Afrique qui revienne à ses racines en se libérant des effets persistants de la colonisation et en s'affirmant sur la scène mondiale comme un acteur autonome. Les peuples africains retrouveraient ainsi leur dignité, non pas fondée sur des hiérarchies coloniales, mais ancrée dans les valeurs traditionnelles.

Il s'agit pour les activistes d'examiner les mécanismes par lesquels les Africains peuvent réaffirmer leur pouvoir de décision, tout en résistant à des formes contemporaines de domination ou de

---

<sup>4</sup> Ceci ne signifie pas que des modèles africains de progrès et de modernité n'existent pas, cependant il existe une disjonction entre le discours scientifique, l'activisme et les projets politiques africains sur la modernité. Les intellectuels africains ont débattu et proposé des modèles pour le progrès politique et économique du continent (ex. Chinua Achebe 1958, Ngugi wa Thiong'o 1986, Mbembe 2013...etc), les politiciens en ont fait de même [(ex. La révolution de la modernité en RD Congo pendant la présidence de Joseph Kabila (2001-2019)] mais ces modèles, il me semble, restent disjoint sans une prise en charge pragmatique.

dépendance, afin de tracer des chemins qui reflètent pleinement les réalités et les potentialités africaines. Pour atteindre un tel objectif, j'ai l'impression que les activistes utilisent le discours panafricaniste comme catalyseur d'un projet de réappropriation du passé et de construction d'un nouvel avenir.

Cependant, le discours panafricaniste tend à ignorer la nécessité de développer un modèle véritablement propre à l'Afrique, adapté à ses réalités historiques, culturelles et sociales. En se focalisant sur l'unité et l'émancipation collective, le discours panafricaniste minimise l'importance de l'imaginaire en tant que force motrice essentielle dans la configuration d'un avenir indépendant et authentiquement africain.

L'imaginaire africain devrait servir de socle pour réinventer des paradigmes de gouvernance et de progrès. Cependant, cet imaginaire qui s'est construit partiellement dans les méandres des violences endurant allant de la traite négrière à la violence de l'état moderne jusqu'à « l'envahissement » par des nouveaux partenaires à travers lesquels l'opportunité et la néocolonialité se frôlent, demeure encore fortement influencé par les infrastructures et les idéologies héritées de l'expérience coloniale. Ces influences persistent à travers des systèmes éducatifs, des modèles économiques, des églises et des narratifs culturels qui reflètent davantage les intérêts et les perspectives des anciens colonisateurs.

En même temps, cet imaginaire crée des espaces d'expression et de créativité qui sont le résultat des actes de subversion et de résistance et qui échappent de ce fait aux modèles aliénés (ex. le développement, la démocratie) ou élitistes tel que celui du panafricanisme. Ces espaces d'expression et de créativité sont souvent qualifiés d'informels et ainsi ne comptant pas comme indicateurs du progrès social et économique en Afrique.

Et pourtant, c'est dans ce secteur informel que les africains créent la culture contemporaine ou ce que Sarr (2016, p. 53) appelle l'afrocontemporanéité qui est un espace décolonisé où le modèle africain prend en compte les valeurs africaines et leurs conditionnement par les années de domination coloniale et l'extension institutionnelle de celle-ci à travers les systèmes d'éducation, les structures politiques et économiques, et à travers les églises.

Je constate que le discours activiste et panafricain, qui est devenu le cadre dominant d'appropriation du passé, ignore, par choix ou par distraction circonstancielle, la créativité pratique et les idées fécondes émanant du secteur informel en Afrique. Je suis persuadé que de ce secteur ressorte une authenticité contemporaine, celle qui tient compte du conditionnement crée par la colonisation, par l'installation de l'état moderne comme héritage colonial et par l'émanation conséquentielle d'une culture aliénée et élitiste.

Il existe une disjonction entre le discours activiste panafricaniste et l'expérience du secteur informel. Selon Mamadou Diouf, le discours panafricain émerge soit d'une position eurocentrique ou, à défaut, d'un afrocentrisme rigide, tous deux dépendants d'une épistémologie coloniale où l'Occident est considéré comme le centre de la civilisation et de la connaissance légitime. Aussi, le discours activiste se heurte souvent à un récit dominant qui présente une cartographie mondiale centrée sur l'Occident, avec des périphéries imaginées à sa marge (p. 14). Le dépassement de ces cadres, comme le suggère Mudimbe (1988) et la connexion au secteur informel sont crucial dans le projet de la réinvention de l'Afrique.

A la question de l'authenticité soulevée par la recherche de modèle de progrès, celle d'identité se pose également. De quelle Afrique parle-t-on ? La notion de l'Afrique que l'on évoque couramment est une construction coloniale. En effet, les territoires coloniaux ont été convertis en États-nations, donnant au continent une

unité culturelle sans lien véritable avec sa nature plurielle. L'évangélisation chrétienne a, elle aussi, servi de levier pour imposer une uniformité discursive de l'Afrique. En ce sens, l'Afrique discursive est une invention de l'Occident, car la mission civilisatrice et évangélisatrice s'est accompagnée d'une « falsification géographique », selon les termes de Cheikh Anta Diop (Diouf 2023, p. 37).

En plus, l'entreprise coloniale a laissé comme héritage une « hiérarchie raciale » et a entrepris des actions qui ont dépossédé les communautés africaines de leurs cultures et les ont exclues de l'histoire. Selon Mamadou Diouf (2023, p. 11), « l'Afrique était exclue des historiographies du monde comme acteur à part entière et, lorsqu'elle y figurait, elle apparaissait comme une victime, toujours en position secondaire dans la hiérarchie. » Lorsque l'Afrique était représentée, c'était souvent comme un continent de « sauvages » nécessitant des projets « grandioses » de civilisation et d'évangélisation.

Face à cette Afrique discursive, les activistes africains et africanistes promeuvent un discours panafricaniste visant à « substituer à l'émiettement territorial des possessions impériales et à la multiplicité tribale, une géographie continentale fondée sur une histoire commune » (Diouf 2023, p. 40). Mamadou Diouf insiste sur l'importance de renouer avec l'Afrique précoloniale pour assurer une continuité historique car la colonisation est une parenthèse dans la trajectoire historique africaine dont les conséquences sont diversement discutées par les intellectuels africains (pp. 67-76). En effet, dans la marge de la représentation occidentale de l'Afrique, les Africains ont constamment produit des « contre-récits » à la mission civilisatrice, en valorisant les traditions orales et les cultures matérielles, conjuguant ainsi l'unité et la diversité des sociétés africaines (p. 11).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Voir le travail de l'intellectuel Malien Hampâté Bâ (1973, 1991, 1994)

Les activistes africains et africanistes ont compris l'importance des contre-récits, des récits de la résistance ou de la subversion dans l'Afrique dominée. Ils s'inspirent de ces récits, trouvant dans les figures de la résistance non seulement de l'inspiration, mais aussi des symboles puissants d'une affirmation de l'indépendance et de l'autonomie africaine.

Ces contre-récits sont importants pour l'activisme car ils contestent la hiérarchie euro-centrique et l'ordonnement du monde qui relègue l'Afrique à une position subordonnée, comme un ensemble de sociétés sans histoire ni civilisation. Pour Mudimbe (1988), la représentation coloniale a réduit l'Afrique à une altérité exotique, façonnée par des discours anthropologiques, missionnaires et scientifiques. Aussi, comme le décrit Mamadou Diouf, un peuple sans histoire est un peuple dont on ignore l'histoire selon l'expression de Paul Veyne (p. 67).

En conséquence, la représentation cartographique du monde enseignée dans les écoles en Afrique non seulement place l'Europe au centre, reflétant une vision eurocentrée mais elle impacte sur l'imaginaire des africains sur la position du continent dans le monde.<sup>6</sup> De ce fait, le projet de la réinvention de l'Afrique implique une déconstruction de la manière dont l'Afrique a été représentée par les autres tout en permettant aux Africains et africaines de renouer avec leurs propres traditions, en conciliant les savoirs traditionnels et contemporains (pas nécessairement occidentaux) et en développant leurs propres visions du monde.

---

<sup>6</sup> En guise de comparaison sur ce point, en Chine, les représentations géographiques privilégient une perspective sinocentrée, reléguant l'Europe à la périphérie et désignant la Chine comme "l'Empire du Milieu" (**Zhōngguó** - 中国). Une telle désignation reflète la perception historique et culturelle que la Chine avait et a encore d'elle-même comme étant le centre géographique, culturel et politique du monde. Une telle représentation inspire l'imaginaire politique chinois telle que reflété dans le projet planétaire de BRI.

Je crois que c'est de ces visions du monde que doivent émerger les imaginaires politiques et non de la démocratie occidentale. Je pense que de telles imaginaires seront capable de mobiliser les ressources locales autour des projets de sociétés habiles à construire une modernité enracinée dans les traditions locales mais ouverte au monde afin de promouvoir le bien-être des africains dans leurs sociétés. Une modernité sans traditions est un projet sans racines et de ce fait infertile, du moins en Afrique.

Au quotidien de leur combat de déconstruction de l'Afrique coloniale, les activistes se heurtent à une Afrique post-coloniale marquée par des structures hybrides de pouvoir et des subjectivités en perpétuelle transition (Mudimbe 1988), où le passé colonial continue de façonner les systèmes politiques et sociaux. Selon Mbembe (2000), les États africains postcoloniaux demeurent pris dans des relations néocoloniales caractérisées par la violence et une dépendance économique et politique, et leurs citoyens restants coincés entre un passé colonial et un avenir incertain. Ce contexte génère ce que Mbembe appelle un « épuisement des utopies ».

Ainsi dans un premier lieu, je crois qu'une des tâches des activistes africains et africanistes inclut la création des nouvelles utopies qui, selon la réflexion de Mamadou Diouf, passeraient par une réappropriation du passé pour créer des (nouveaux) récits représentatifs, explorant des sites historiques et culturels qui mettent en évidence les singularités ethniques des sociétés africaines. Je m'imagine qu'une telle démarche implique une prise en compte des expériences informelles et marginalisées qui se situent entre l'Afrique mythique et l'expérience de la résistance et de la subversion à la violence symbolique de l'État moderne.

Les nouvelles utopies africaines et africanistes devront être en mesure de mobiliser les peuples d'Afrique dans leur diversité à travers la connexion à des expériences vécues autour d'un projet fédérateur fut-il celui des états fédérés d'Afrique. Ces utopies seront

cruciales dans la mobilisation des peuples car elles serviront de moteurs d'inspiration, de cadres idéologiques tout en devenant des points de convergences pour des mouvements sociaux et politiques.

En second lieu, la réinvention de l'Afrique exigerait « une modification des interprétations que l'Europe fait de sa propre culture et de celles des autres » (Diouf, 2023, p. 2). En effet, l'Europe a historiquement construit l'Afrique comme son miroir inversé, une altérité permettant afin de renforcer son propre récit de supériorité culturelle. Il fallut que l'Afrique soit médiocre pour que l'Europe se pense supérieur. La réinvention de l'Afrique oblige que l'Europe reconnaisse sa part de responsabilité dans les stéréotypes et récits simplificateurs qui persistent encore aujourd'hui.<sup>7</sup>

### **Le pouvoir et la position relationnelle de l'Afrique dans le monde**

Le pouvoir et la position de l'Afrique dans le monde se définissent par une dialectique entre un héritage historique complexe et une volonté d'ouverture en tant qu'acteur autonome. Cette ouverture permet aux Africains de participer activement à la redéfinition des imaginaires globaux, en s'émancipant des paradigmes coloniaux pour élaborer des formes alternatives de modernité. À travers ce processus, les sociétés africaines ne se contentent pas de reproduire des modèles hérités mais réinventent des trajectoires qui conjuguent traditions locales et innovations contemporaines, enrichissant ainsi la dynamique mondiale.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Le combat pour la souveraineté inclut le discours qui exige de l'Europe une rectification de l'histoire et de la représentation faite de l'Afrique. Les exemples en sont l'exigence de la revalorisation des figures historiques, la restitution des œuvres d'art pillées, la récupération des noms originaux et des noms propres, la déconstruction des stéréotypes médiatiques, la révision des manuels scolaires...etc.

<sup>8</sup> Cet effort existe déjà sur le continent dans les travaux des intellectuels africains tel que Sembene Ousmane, Chinua Achebe, Ngũgĩ wa Thiong'o...etc.

Un défi majeur à la réinvention de l'Afrique réside dans la responsabilité des activistes à comprendre que « réinventer » une Afrique autonome nécessite (re)définir sa dimension relationnelle ou sa position vis-à-vis des autres nations. Ce processus est d'autant plus urgent que la relation avec des partenaires non occidentaux exigent un positionnement stratégique, pour éviter les ambiguïtés autour de la question de savoir si ces nouveaux partenaires sont, en réalité, de nouveaux maîtres coloniaux.

Suivant les arguments de Mudimbe (1988), une telle tâche consiste non seulement à dépasser l'épistémologie coloniale, mais aussi à se réapproprier un discours sur l'Afrique émanant de l'intérieur et respectueux des expériences africaines, en construisant l'identité du sujet africain indépendamment des représentations occidentales dominantes. Il s'agit également de se connecter aux contre-récits de la colonisation et à la résistance silencieuse des populations africaines à la domination, celle que Mbembe (2000) appelle la « résistance infrapolitique ».

Parmi les expériences africaines de pouvoir pouvant inspirer ce projet, figure l'expérience politique des nations africaines précoloniales. En effet, à l'arrivée de la colonisation, des nations prospères et bien structurées avec une expérience politique avérée existaient sur le continent (Obenga, 1990). La « falsification historique » a relégué ces nations au rang de « tribus » de moindre valeur politique par rapport aux empires et royaumes occidentaux. Seules les nations ayant offert une résistance ou ayant collaboré avec les autorités coloniales sont souvent mentionnées, telles que les Royaumes du Kongo, du Zimbabwe, ou les empires Zulu, du Ghana, du Mali, et Songhaï.

Les concepts politiques issus des expériences précoloniales africaines sont rarement intégrés dans les discours politiques sur l'avenir de l'Afrique. Au contraire et en général, l'élite africaine a surtout cherché à démontrer l'adaptabilité des concepts occidentaux,

comme celui de la démocratie, aux réalités africaines et leur potentiel contribution au progrès du continent. Cet argument reste valable si, et seulement si, le destin des nations africaines est de devenir des nations occidentalisées.

Théophile Obenga (1990) critique l'imposition des cadres politiques européens par les États coloniaux et postcoloniaux, qui ne tiennent pas compte de la diversité et de la fluidité des identités africaines. Il propose, à la place, que la compréhension et la revitalisation des expériences politiques du passé précolonial africain pourraient offrir aujourd'hui des modèles de gouvernance plus durables.

Les révoltes populaires sur le continent africain et la profonde insatisfaction des populations envers la démocratie sont manifestes. Initialement, la démocratie était censée apporter la modernité occidentale en Afrique tout en améliorant le bien-être des citoyens. Cependant, la constitution du « peuple » comme souverain primaire et celui du système de délégation de pouvoir à une élite politique ont amené à un simple remplacement de l'élite coloniale par une élite locale. Ce transfert de pouvoir a finalement perpétué les dynamiques de la post-colonie, reproduisant les structures de domination et de privilège de l'état moderne.

Toutefois, puisque les États africains ont déjà adopté la démocratie comme modèle de système politique, le défi de la réinvention de l'Afrique, suivant l'argument de Mwayila Tshiyembe (2001), est que la démocratie en Afrique doive aller au-delà des simples structures politiques importées d'Occident. Tshiyembe soutient que le continent doit développer des systèmes de gouvernance adaptés à ses réalités culturelles, ethniques et sociales, en ancrant le pouvoir dans les expériences locales. Je constate que le contraire de ce processus est entrain de produire des dynasties démocratiques sur le continent avec des processus électoraux servant de mécanismes de légitimation.

La connexion à l'expérience précoloniale dans la recherche de l'inspiration politique n'est pas une action insolite. Selon Mamadou Diouf, l'Afrique a occupé une place centrale dans la construction des civilisations mondiales à travers ses nations précoloniales. Une connexion à l'histoire de ces nations, incluant celle de l'Égypte ancienne, permettrait de renouer avec une continuité historique qui positionne l'Afrique au commencement de la production de l'universel humain et à la création de la première civilisation (Diouf, 2023, p. 41). La tâche des activistes consiste, je m'imagine, à dépasser le moment colonial et sa fonction falsificatrice.

Il s'agit également de reconsidérer les relations entre l'Afrique précoloniale et les autres nations du monde, comme celles des régions côtières de l'Océan Indien. Les routes commerciales facilitaient l'échange de marchandises telles que l'or, l'ivoire et les textiles, tout en introduisant des produits asiatiques en Afrique. L'interconnexion de l'Afrique avec les nations côtières de l'Océan Indien va au-delà du commerce et a influencé l'identité culturelle et politique de ses nations, notamment avec la naissance de la culture swahilie.

Je crois aussi que dans cette quête d'expériences politiques locales, les activistes devront également prendre en compte les configurations contemporaines des sociétés africaines et diagnostiquer les systèmes informels de pouvoir ou les « foyers de pouvoir » (Mbembe, 2000), souvent mieux adaptés aux réalités sociales du continent. Mbembe insiste sur le fait que le pouvoir en Afrique ne repose pas uniquement sur les institutions officielles mais se manifeste également dans des formes fragmentées et plurielles. Par exemple, l'islam et le christianisme africain ont façonné des centres de pouvoir et des communautés transcendant les affiliations

ethniques, contribuant ainsi à redéfinir l'appartenance politique et identitaire et à transformer le christianisme et l'islam.<sup>9</sup>

Selon Mbembe (2000), ces « foyers de pouvoir » non étatiques contribuent à une « politique de la convivialité », où coexistent des identités plurielles et des modes de gouvernance alternatif. Cette approche suggère que les mouvements de transformation politique doivent s'appuyer sur ces dynamiques sociales et culturelles, où la communauté prime souvent sur l'individu, et où le religieux joue un rôle structurant. Par conséquent, la refonte de la gouvernance africaine devrait se baser sur ces réseaux de pouvoir locaux, fluides et hybrides, qui reflètent les véritables structures du vivre-ensemble en Afrique contemporaine.

En outre, Mamadou Diouf souligne que l'Afrique contemporaine exerce un pouvoir relationnel à travers ses cultures, ses diasporas, et son influence dans la création de nouveaux imaginaires. Ainsi, le projet de la réinvention de l'Afrique capturera, à travers les interactions africaines dans le monde, des imaginaires transcendant les notions coloniales héritées, construisant des discours affranchis des épistémologies imposées, et inspirés par des modèles intellectuels autonomes influençant les relations internationales. (Mudimbe, 1988 ; Mbembe, 2010)

Face à l'émergence du nouvel ordre mondial, Mamadou Diouf voit l'émergence d'une modernité plurielle où les Africains participent à la construction d'un futur mondial, à condition de dépasser leur position de subordination. Le véritable pouvoir relationnel réside dans la capacité à créer des espaces de négociation culturelle et économique permettant à l'Afrique de jouer un rôle

---

<sup>9</sup>Les pasteurs, les marabouts et autres chefs religieux exercent une influence considérable sur les systèmes politiques, notamment à travers leur contrôle des réseaux sociaux. Ces réseaux jouent un rôle central dans la solidarité sociale, favorisant non seulement la mobilisation populaire, mais également la circulation des ressources.

central et non périphérique dans le système global, ce qui reste un défi majeur.

### **Le panafricanisme et son levier fédérateur**

Le concept mobilisateur des actions des activistes pour la souveraineté de l'Afrique est celui du (néo)panafricanisme. Au-delà d'être une idéologie politique visant la souveraineté des sociétés africaines, il est en réalité difficile de cibler les retombées pratiques du panafricanisme dans la vie quotidienne en Afrique postcoloniale. Le panafricanisme demeure un concept élitiste, voire idéaliste, dont l'objectif est d'enraciner un projet politique de libération et de développement des sociétés africaines.

Selon Mamadou Diouf, le panafricanisme est un cadre idéologique dynamique reliant les histoires, les politiques et les avenir des peuples africains à travers le monde. Diouf met l'accent sur l'importance de la solidarité entre Africains et personnes d'origine africaine, transcendant les frontières nationales et ethniques. Il souligne que le panafricanisme va au-delà d'un simple projet d'unification : il embrasse les complexités des identités africaines, les transformations culturelles, ainsi que les défis de la modernité et des héritages coloniaux. C'est cette prise en compte des réalités africaines qui constitue une des conditions préalables au panafricanisme.

En d'autres termes, le panafricanisme, en tant que projet fédérateur des sociétés africaines, a pour mission de trouver un ancrage local en inventant des traditions fédératrices au sein d'une Afrique plurielle. C'est là l'importance de la critique que Mudimbe (1988) apporte au discours panafricaniste, soulignant avec raison que ce dernier cherche à unifier les peuples africains et leurs diasporas sans tenir pleinement compte de la diversité et de la complexité des identités africaines. Il est crucial d'inclure les expériences locales marginalisées, celles qui ont toujours représenté des réponses

africaines aux structures oppressives et ont produit, de fait, une contreculture représentative de la société africaine.

Selon Mbembe (2010), le panafricanisme doit dépasser les visions traditionnelles de l'unité africaine qui se concentraient exclusivement sur la libération politique et la solidarité anticoloniale. Il souligne que cette idéologie, née dans un contexte colonial, doit aujourd'hui évoluer en tenant compte des réalités complexes telles que la globalisation, les nouvelles formes d'appartenance, et les défis posés par les sociétés postcoloniales, notamment leur transformation culturelle, économique et sociale, bref, ce que Mudimbe aurait appelé leur hybridité.

Ainsi, je pense que le projet de la réinvention de l'Afrique, qui utilisent le panafricanisme comme leitmotiv, devra inventer des (nouvelles) traditions fédératrices. Celles-ci transcenderont les éléments de l'unité symbolique héritée de l'entreprise coloniale et missionnaire pour forger une Afrique unifiée fondée sur son existence plurielle. Ces traditions fédératrices devront également intégrer les expériences quotidiennes dites informelles et les contrecultures qu'elles créent comme partie constitutive de la société africaine.

Il y a un travail de fond à mener pour l'invention des (nouvelles) traditions fédératrices. Je ne sais pas dans quelle mesure les activistes africains et africanistes sont conscients de ces exigences. Néanmoins, je sais qu'il existe une recherche intrinsèque de dénominateurs communs permettant de fonder des actions 'africaines' au-delà de la seule opposition au (néo)colonialisme et/ou à l'impérialisme. Il serait contre-productif pour les activistes de tenter de libérer l'Afrique et les Africains sans éléments mobilisateurs sur le terrain.

De plus, il est essentiel de prendre en compte la remarque de Mamadou Diouf qui souligne une tension entre « le spécifique africain, qui s'échine à réconcilier les civilisations orales dans leur

constant renouvellement des traditions, et l'humain, placé au cœur des humanités africaines, produit par un travail intellectuel qui s'est acharné à constituer une esthétique et un savoir opposés dès leur origine à l'ethnologie » (p. 90). En d'autres termes, l'identité spécifiquement africaine doit rester ouverte au monde à travers l'intermédiaire humain.

## **Conclusion**

Il n'y a pas de conclusion au narratif sur la lutte pour la souveraineté de l'Afrique. La réinvention de l'Afrique est un projet en constante évolution, et beaucoup reste encore à accomplir et à raconter. À travers cette réflexion, j'ai souhaité souligner l'idée d'une Afrique en transformation, cherchant à redéfinir ses trajectoires historiques et à s'affirmer dans le système mondial contemporain en tant qu'acteur autonome. Cette quête est au cœur de la lutte des activistes africains et africanistes qui répondent aux révoltes populaires et aux revendications de la population africaine réclamant un nouveau projet de société pour leur avenir.

Il est évident que la démocratie n'a pas livré les résultats escomptés pour les Africains. En outre, comme le démontrent les manifestations populaires et la montée des sentiments anti-occidentaux sur le continent, les Africains ont compris que la démocratie, la modernité et la prospérité ne sont pas nécessairement des synonymes. Les structures démocratiques ne garantissent pas non plus une réelle participation des populations à l'élaboration des projets de société pour l'avenir de leurs nations. D'aucuns questionnent si la démocratie est un projet politique valable pour l'Afrique.

En plus, ces revendications, questionnements et révoltes s'avèrent être ceux liées à une quête d'identité et d'authenticité dans une société hybride et plurielle. Ces problèmes ne sont pas aussi

simples qu'on pourrait le croire, car la tâche des africanistes devrait inclure une réinvention de l'Afrique ou l'invention des utopies et traditions qui devront guider le futur du continent. C'est ici que la réflexion de l'historien sénégalais Mamadou Diouf prend tout son sens.

Mamadou Diouf clarifie certains aspects du problème. La réinvention de l'Afrique comprend ce qu'il décrit comme une reconfiguration d'un récit qui dépasse les frontières géographiques du continent. Il s'agit de réécrire et de construire un discours authentique et identitaire sur l'Afrique, tout en reconfigurant le récit historique humain. L'Afrique s'est toujours formée dans une dialectique d'altérité avec d'autres peuples du monde, et pas uniquement avec ceux de l'Occident. Cela signifie envisager l'Afrique comme un acteur autonome dans l'histoire mondiale.

### Bibliographies

- Achebe, C. (1958). *Things Fall Apart*. London: Heinemann.
- Alden, C. (2007). *China in Africa*. London: Zed Books.
- Bâ, A. H. (1973). *Aspects de la civilisation africaine*. Présence Africaine.
- Bâ, A. H. (1991). *Amkoullel l'enfant peul*. Actes Sud.
- Bâ, A. H. (1994). *Oui mon commandant!* Actes Sud.
- Brautigam, D. (2009). *The Dragon's Gift: The Real Story of China in Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Diouf, M. (2023). *L'Afrique dans le temps du monde*. Sète: Rot-Bo-Krik.
- Duursma, A & Masuhr, K. (2022). Emerging Powers and the Quest for Peace in Africa. *International Studies Quarterly* 66(1): 78–94.
- Gamawa, A. A. (2017). *African Indigenous Knowledge Systems and the Quest for Sustainable Development*. Kaduna: Ahmadu Bello University Press.
- Kroeker, L. (2022). African Renaissance, Afrotopia, Afropolitanism, and Afrofuturism: comparing conceptual properties of four African futures. *Africa Spectrum*, 57(2), 113-133.  
<https://doi.org/10.1177/00020397221101633>.
- Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Mbembe, A. (2010). *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A. (2013). Necropolitics. *Public Culture*. 15(1), 11–40.
- Mbembe, A. (2017). *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.

- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ngugi wa Thiong'o. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: James Currey Ltd / Heinemann.
- Ngugi wa Thiong'o. (2009). *Something Torn and New: An African Renaissance*. New York: Basic Civitas Books.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2015, Dec). Decoloniality in Africa: A Continuing Search for a New World Order. *The Australasian Review of African Studies*. 36(2), 22-50.
- Obenga, T. (1990). *Afrique, Afrique : les crises, les défis, l'avenir*. Paris :L'Harmattan.
- Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- Tshiyembe, M. (2001). *La démocratie en Afrique : Entre histoire et avenir*. Paris : L'Harmattan.