

I-3-Pourquoi le refus Français des théories postcoloniales ?

Dans un passage du *Discours sur le colonialisme*, Césaire cherche à dégager ce qu'est *d'abord* la colonisation. Elle est avant toute chose une volonté de domination, d'asservissement économique et matériel mais aussi moral. L'histoire de l'empire colonial français, le second empire mondial après l'empire britannique, a été, d'abord, l'histoire de la mise en pratique de cette volonté de domination. A l'apogée de cet empire en 1938, la France compte vingt-deux colonies sur les cinq continents du monde. L'inégalité et la dépendance de la colonie vis-à-vis de la métropole est organisée par des mesures administratives, des décrets, des lois. Parmi ces derniers figure le *Code de l'indigénat* instauré en 1881 en Algérie puis étendu à l'ensemble de l'empire français¹ en 1889.

Ce texte qui consacre le régime d'indigénat déjà établi depuis 1830 en Algérie énonce une série d'infractions concernant spécialement les indigènes, et donc l'inégalité fondamentale du colon et du colonisé. Mais les outils juridiques ne sont pas les seuls mobilisés pour justifier cette inégalité, l'arme idéologique idéologiques, à l'image de *l'Exposition coloniale* de 1931 à Paris, n'est pas en reste. Les sciences au sens large, comprenant les sciences exactes et sociales, les intellectuels, l'école sont utilisés en métropole pour légitimer la domination coloniale. C'est donc l'ensemble de la société française qui a été mobilisée, pendant plus de trois siècles, dans le processus de création d'une « *culture coloniale* »¹ sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la fin de la colonisation, sous toutes ses formes, soit vécue par la France comme une expérience traumatisante. Mais ce poids de l'histoire coloniale n'est pas suffisant pour expliquer le traumatisme qui va suivre la décolonisation. Il existe en effet une spécificité de l'histoire coloniale française, qui la distingue de son voisin britannique par exemple. Cette spécificité est notamment caractérisée par la violence qui a marqué la décolonisation et qui s'illustre dans le cas de l'Algérie. La colonisation de l'Algérie a commencé en 1830 et s'est terminée en 1962 après une guerre d'indépendance d'une très grande violence qui a duré 6 ans. La guerre d'Algérie a marqué la société française en profondeur : tous les jeunes appelés nés entre 1932 et 1943, sauf exceptions, y ont participé, soit plus de deux millions de Français. La perte de l'Algérie, seule

¹ BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine, *Culture coloniale 1871- 1931*, Editions Autrement, Coll. « Mémoires/Histoire », 2003.

colonie à avoir eu le statut de « *département français* », a été vécue comme un choc et a donné naissance à un sentiment de honte collectif.

Ce que nous voudrions souligner, c'est que le rejet des *postcolonial studies* n'a pas eu lieu à la suite d'un débat argumenté entre intellectuels français et étrangers, mais qu'il a été rejet du débat lui-même, fondé sur un réflexe nationaliste. A ce rejet de nature idéologique, il faut ajouter le conservatisme de l'Université française qui a, jusqu'à aujourd'hui, des difficultés à faire de la place à des champs d'études « transdisciplinaires ». Or, nous avons souligné qu'une des caractéristiques des *postcolonial studies* est justement de s'intéresser aussi bien à la littérature qu'à l'histoire ou aux sciences politiques.

La tendance de fond a donc été, durant les quarante années qui ont suivi l'indépendance algérienne, au tabou sur le passé colonial et au rejet des études postcoloniales. Pour confirmer cette analyse, il suffit de comparer les dates de parutions des grands ouvrages des *postcolonial studies* et la date de sortie de leurs traductions françaises. L'essai fondamental de la linguiste américaine Gayatri Spivak *Can the Subaltern speak ?* Publié pour la première fois en langue anglaise en 1988, est traduit en France en 2006 aux éditions Amsterdam. Avec près de trente ans de décalage, le débat postcolonial semble être posé en France aussi bien dans le débat public, comme nous l'avons vu en introduction, que dans le champ académique où une nouvelle génération d'intellectuels se réclament d' « *études postcoloniales* » à la française. Comment le débat a-t-il émergé ?

La question postcoloniale se compose de chacun de ces aspects sans se réduire à l'un d'entre eux, et sans les contenir entièrement. Elle a été formée jusqu'à récemment d'une foule de questionnements éparses qui ont traversés la société française, liés de près ou de loin à son passé colonial et interrogeant son « tabou ». Mais la « *question postcoloniale* » a acquis en 2005 une nouvelle visibilité et une certaine cohérence, à la suite d'une succession d'événements qui forment un véritable tournant dans l'histoire de France.

Les études postcoloniales françaises sont d'abord l'expression d'un questionnement intellectuel sur la transformation en profondeur de la société française, devenue en l'espace de trente ans ouvertement multiculturelle, abritant des populations issues des quatre coins du monde et de l'ex-empire. Les études postcoloniales sont une tentative d'interprétation de ce fait social.

L'image de la France est restée figée et en décalage vis-à-vis de la société française et du monde postcolonial dans lequel elle évolue. Ce décalage entre l'identité française héritée de la colonisation et la France réelle entraîne ce que nous avons appelé un « *trouble dans l'identité* » directement lié à la question postcoloniale. C'est une crise d'identité, c'est-à-dire une crise de l'être au monde, qui traverse la France. Comment définir la France postcoloniale ?

Les postcolonial studies ont longtemps été dénigrées en France et ce rejet, qu'il soit justifié par un anti-américanisme a priori ou une critique argumentée vis-à-vis de ses auteurs, fût un rejet actif, délibéré. Il nous en apprend autant sur les *postcolonial studies* que sur la société française. *Postcolonial studies* est le nom donné a posteriori à la forme institutionnelle et académique de la pensée postcoloniale. Celle-ci porte une réflexion sur les héritages coloniaux au-delà de la phase historique de la décolonisation. La pensée postcoloniale part du constat que, malgré la décolonisation politique et économique, la domination d'ordre coloniale se perpétue.

En essayant de penser ce paradoxe de la colonisation au-delà de la décolonisation, de l'esclavage au-delà de l'abolition, elle met en évidence un champ nouveau pour la critique : le champ « culturel » au sens large. La domination coloniale n'a pas été simplement matérielle, elle a aussi été idéologique et « culturelle », c'est-à-dire qu'elle a produit un ensemble de savoirs et de représentations, dont le but était de justifier son propre maintien. Cette « culture » coloniale ne disparaît pas du jour au lendemain avec la décolonisation. Le projet normatif des *postcolonial studies* est un dépassement du moment colonial par la mise en évidence des formes de domination et de résistance issues de la colonisation pour pouvoir penser l'émancipation dans un monde « post » colonial.

On va dresser un panorama, nécessairement subjectif et non exhaustif, de quelques-uns des principaux auteurs de la critique postcoloniale à travers le portrait d'Edward Saïd et de son ouvrage *L'Orientalisme* (1980). Publié en 1978 aux Etats-Unis, il est considéré aujourd'hui comme l'acte fondateur des *postcolonial studies*. Et en effet, les thèmes développés dans *L'Orientalisme* seront repris, étoffés et nourris par la réflexion des *postcolonial studies* depuis sa parution jusqu'à aujourd'hui. Nous nous poserons donc la question de savoir quel est le contenu de la critique de *L'Orientalisme* et en quoi est-il « fondateur » des *postcolonial studies*.

La vie d'Edward Saïd, son expérience post-coloniale, est caractéristique de la vie des auteurs de la pensée postcoloniale anglo-saxonne. En effet, ils sont pour la plupart nés dans des pays du « Sud » et ont vécu sous une forme ou sous une autre l'expérience du déracinement en allant étudier dans des pays du « Nord » (Etats-Unis, Grande-Bretagne...). Souvent ils se sont installés et ont occupés des postes prestigieux dans les grandes universités anglo-saxonnes. A titre d'exemple, Edward Saïd était *University Professor* à l'Université de Columbia (New-York), Gayatri Spivak est la première femme de couleur à obtenir ce même titre en 2007, Homi Bhabha est le directeur du *Humanities Center* de Harvard etc.

Les vies de ces auteurs, ces multiples expériences postcoloniales, sont propres au monde globalisé dans lequel nous vivons. Un monde où les savoirs circulent comme cela n'a jamais été le cas, où la barrière de la langue est amoindrie au point que l'Anglais ait le statut quasi-officiel de langue internationale, pour le meilleur comme pour le pire. Un monde qui donne à une élite intellectuelle du tiers-monde arabe, indien, africain, l'occasion de prendre la parole dans le champ académique global, jusqu'ici sous la domination d'intellectuels issus du monde occidental. Ce dernier fait n'est pas à sous-estimer, il ne s'agit pas d'une question symbolique de couleur de peau, mais plutôt d'une question d'« identification ». Saïd remarquait dans *L'Orientalisme* qu'aucun orientaliste américain ne s'était jamais identifié culturellement et politiquement avec les Arabes, suggérant ainsi que ce manque d'identification les poussait à déshumaniser leurs objets d'études. Le fait que les peuples non-occidentaux ne soient plus considérés comme « étrangers » est fondamental dans l'épistémologie des *postcolonial studies*.

Dans cet ouvrage majeur, E. Saïd s'attaque à un ensemble de savoirs et représentations, qu'il nomme « orientalisme », ayant fabriqué l'image de l'« Orient » et de ses habitants par opposition à celle de l'« Occident ». Ces représentations ont été construites au sein des sociétés européennes puis américaines par des savants, des artistes, des écrivains tout au long de l'époque moderne. L'étude d'Edward Saïd concerne la période qui va du XIX^{ème} siècle à nos jours car elle correspond à l'apogée de *L'Orientalisme*. D'une part Saïd critique *L'Orientalisme* parce que celui-ci dépeint un « Orient » anhistorique en postulant son inégalité a priori avec l'« Occident », sans chercher à le connaître réellement. Pour autant, Saïd ne cherche pas à décrire l'« Orient » réel, il critique la logique interne de *L'Orientalisme*. D'autre part, Saïd met en évidence les liens de cette vision anhistorique de

l'Orient avec l'impérialisme occidentale depuis la colonisation européenne jusqu'à la politique d'ingérence américaine après 1945.

L'Orientalisme « courant » peut se fonder sur des lieux- communs non vérifiés. Mais ils reposent tous sur un présupposé fondamental : l'Orient est fondamentalement étranger et inférieur à l'Occident. L'Orient symbolise l'« autre », il fonctionne comme un miroir qui reflète une image tantôt fascinante, tantôt effrayante. Dans les deux cas, cet Orient est prisonnier du miroir et n'a pas d'existence propre. Ainsi, les peuples considérés comme « orientaux », et en premier lieu les Arabes et les Musulmans car ceux-ci sont centraux dans la construction orientaliste, sont assignés à une identité essentialisée construite à l'intérieur des sociétés occidentales. Saïd insiste sur le fait que *L'Orientalisme* « déshistoricise » l'Orient et ses populations. Elles sont considérées comme des objets de savoir immuables, arrachées aux lois de l'histoire, aux contextes sociaux dans lesquels elles évoluent.

Les principaux thèmes des *postcolonial studies* : l'expérience d'un monde postcolonial, la critique du savoir positif, la mise en évidence du rôle social des identités et cultures. Il nous semble important de ne pas présenter les *postcolonial studies* comme une théorie « prête- à- exporter » venue du monde anglo-saxon, comme le font souvent ses détracteurs pour contourner ses problématiques. La synthèse a montré que les *postcolonial studies* ne sont pas une théorie homogène, mais qu'elles comportent de nombreux auteurs dont les avis divergent même s'ils partagent des interrogations communes. Les études postcoloniales s'intéressent particulièrement à ces récits marginalisés par l'histoire nationale pour en faire des éléments constitutifs d'une nouvelle identité, postcoloniale.

Le roman postcolonial contemporain affiche une écriture thématique, il explore les notions de mémoire, une écriture de la communauté en mouvance, de l'identitaire, de la flexibilité des religions qui contribuent à l'identitaire. En effet, la religion et la politique sont parties liées dans ces pays postcoloniaux. Cet imaginaire postcolonial est discernable partout dans le texte : du transculturel, marqué par une tentative de créer des rapports dynamiques entre *l'un* et *l'autre*, à la réconciliation des binarités. Les romans de Lemsine permettent d'entamer une étude du traitement textuel du transculturel / métissage comme éléments du postcolonial.

L'originalité de ces études postcoloniales réside justement dans la façon dont elles contribuent à un approfondissement des questions posées soit par l'acceptation des pratiques dynamiques de l'identitaire en mouvance et de la mémoire, soit par une révision et une

réécriture de l'histoire. Dès lors, cette théorie postcoloniale, si elle réclame à juste titre la prise en compte de l'histoire dans l'approche littéraire, n'en oublie-t-elle pas sa propre insertion historique ? Donc : « *on postule que le postcolonialisme est un processus théorique et un travail littéraire, non un état historique, chronologique de la diversité à travers l'incontournable centralité du langage. La diversité historique est donc intimement attachée à celle des langues et la présence du sujet historique passe par celle du sujet linguistique* »².

² Baneth – Nouailhetas, Émilienne, « Le postcolonial, histoires de langues », *Hérodote: Revue de géographie et de géopolitique*, N° 120, 2006, pp. 48 – 76.