

Les failles historiques des études décoloniales

Le cas de l'Afrique

Jean-Pierre Olivier de Sardan

« J'insiste sur le fait que le problème ultime du discours décolonial est son échec souvent méconnu à prendre au sérieux la complexité des capacités d'action autonome des Africains et les multiples façons avec lesquelles ils se sont confrontés tant au colonialisme qu'à son héritage »

Olufémi Táíwò (2022 : 207)¹.

« Aujourd'hui, les Africains inventent leur propre Afrique »

Valentin-Yves Mudimbe (cité in Smith 1991 : 980).

LE DÉBAT épistémologique ouvert par les études décoloniales, qui est au fondement de leur argumentation, a été présenté dans un précédent numéro de la revue *L'Homme* (Olivier de Sardan 2025). Il s'agissait de démontrer en quoi le paradigme décolonial méconnaissait les transformations des sciences sociales et leur universalisation progressive dans la seconde moitié du xx^e siècle. Les études décoloniales reposent en outre sur une « épistémologie du point de vue », qui ignore la marge de manœuvre et l'agencéité (*agency*) des chercheurs pour privilégier les seules positionnalités identitaires. En contrepoint, j'avais analysé, dans ce premier article, les biais conceptuels et les inégalités institutionnelles qui défavorisent fortement les recherches africaines en sciences sociales.

Mais le paradigme décolonial a également investi le terrain historique et entend proposer une vision de l'histoire radicalement alternative, centrée sur la colonialité, c'est-à-dire sur la persistance de la « matrice coloniale » du pouvoir (politique, idéologique et culturel) bien après la fin de la colonisation, partout où celle-ci a sévi. Les études décoloniales considèrent que peu importe les diverses formes et étapes historiques de la colonisation et de la décolonisation par l'Occident car, depuis la conquête de l'Amérique, puis celle de l'Afrique et jusqu'à aujourd'hui, le monde reste régulé par une même entreprise d'assujettissement, la *colonialité*. Celle-ci serait toujours

1. Toutes les traductions de citations en anglais ont été réalisées par mes soins.

Je remercie Thomas Bierschenk, Tom De Herdt, Rahmane Idrissa, Philippe Lavigne Delville et Mahaman Tidjani Alou pour leurs commentaires et suggestions sur des versions antérieures de ce texte.

à l'œuvre au cœur de la modernité. « Colonialité » et « modernité » sont partout indissociables, dans le temps et l'espace : tel est le principal mantra du paradigme décolonial (Dussel 1992 ; Quijano 2007 ; Grosfoguel 2008 ; Mignolo 2011).

Pourtant, d'un point de vue historique, la colonisation, ses modalités et ses conséquences ont été très différentes en Afrique de ce qu'elles furent en Amérique latine, référence première des études décoloniales. En Amérique, en effet, ce sont les descendants des anciens colonisateurs (il s'agissait de colonies de peuplement) qui constituent, de nos jours encore, les élites politiques et intellectuelles : d'une certaine façon, lorsque ces pays ont conquis leur indépendance il y a bien longtemps face à l'Espagne, au Portugal ou à l'Angleterre, l'hégémonie de ces élites sur la vie sociale, politique et culturelle locale n'en a pas été affectée, bien au contraire. Les études décoloniales cherchent à réhabiliter les acteurs et les sociétés dites « indigènes » (ou anciennement esclavagisées), leurs organisations, leurs coutumes et leurs savoirs, ignorés, méprisés ou réprimés dans chaque pays par les autorités publiques et culturelles de descendance européenne. La cible occidentale/coloniale y est donc interne.

En Afrique (où, en dehors de l'Algérie, de l'Afrique du Sud et de la Namibie, il n'y a pas eu d'importante colonisation de peuplement), l'indépendance récente a, à l'inverse, signifié le départ des colonisateurs : ce sont des élites locales qui ont accédé au pouvoir. La cible occidentale/coloniale y devient alors externe. Le cas de l'Afrique est donc peu comparable, d'autant plus que les temporalités le sont encore moins : plusieurs siècles du côté de l'Amérique, pour une soixantaine d'années de colonisation et autant d'indépendance, du côté de l'Afrique. Or, selon la perspective décoloniale les deux situations sont totalement analogues, car l'indépendance des pays africains n'est que factice, les élites occidentales restant encore aux commandes, non plus directement comme en Amérique, mais indirectement : politiquement (néocolonialisme et interventions militaires), économiquement (par leurs entreprises et le contrôle des matières premières) et, surtout, intellectuellement (par le système scolaire et universitaire). Ce narratif suppose l'existence de *proxys* africains des anciennes puissances coloniales : les élites occidentalisées pour la politique et les universitaires occidentalisés pour les savoirs, qui deviennent une cible par ricochet. Il implique aussi que rien n'ait structurellement changé depuis l'époque coloniale (à l'image de l'Amérique latine). L'ouvrage *L'Empire qui ne voulait pas mourir* (Borrel *et al.* 2021) considère ainsi que, sur le fond, l'essentiel de la domination française a persisté en Afrique francophone jusqu'à nos jours². Pour les études

2. L'ouvrage a été écrit avant les coups d'État militaires récents au Sahel.

décoloniales, les indépendances, loin d'être des ruptures avec le passé, n'ont fait que le perpétuer ; elles se résument à une succession de faux-semblants et de réformes cosmétiques. L'Occident (la colonialité) continue, omniprésent, à régner, y compris, voire surtout, dans les universités africaines :

« Les institutions qui se sont développées dans le contexte du colonialisme perdurent bien au-delà des luttes de libération et des mouvements d'indépendance des États-nations. Elles englobent des schémas économiques, politiques et culturels internationaux qui désavantagent les nations postcoloniales, et ces schémas constituent la matrice coloniale du pouvoir. Les puissances occidentales soutiennent le monde universitaire en tant que système qui perpétue l'eurocentrisme » (Falola 2022b : 20).

C'est là le second paradoxe des études décoloniales : de même que, en matière d'épistémologie, leur terrain de prédilection, les auteurs décoloniaux ignorent le régime épistémologique des sciences sociales et ses transformations, de même, en matière historique, autre thème favori, ils négligent les profonds changements de l'histoire et les nombreux travaux historiques ou sociologiques qui en témoignent. Leur point de vue ahistorique a déjà été critiqué à propos de l'Amérique latine (Cahen 2024), mais ils le projettent aussi sur l'Afrique. En s'appuyant sur une perspective sud-américaine (mais largement implantée aux États-Unis), ils entendent parler pour l'ensemble des peuples colonisés et estiment que l'Afrique doit être perçue à partir d'un seul régime de vérité, le leur, tout entier résumé par la dénonciation du projet occidental de domination des corps et des esprits, inchangé depuis le xvi^e siècle.

Quelle décolonisation/décolonialité ?

Les premiers penseurs africains de la décolonisation

Il existait déjà, bien avant l'émergence du paradigme décolonial, une littérature africaine très critique de la dépendance de l'Afrique à l'égard des puissances anciennement coloniales, aux niveaux non seulement politique, économique ou institutionnel, mais aussi culturel et intellectuel. Elle est bien moins connue à l'extérieur que la littérature décoloniale sud-américaine, et se montre plus diversifiée et ancrée sur les réalités africaines, mais elle a revendiqué très tôt une « décolonisation des esprits » et une déconstruction des représentations coloniales et postcoloniales de l'Afrique. Par exemple, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, de l'écrivain kényan Ngũgĩ wa Thiong'o, est paru dès 1986, ou encore le philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe a publié *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* en 1988. Cette littérature a une très nette prééminence philosophique, autrement dit la raison exégétique y est bien plus présente que la raison empirique (encore que les réflexions des philosophes africains prennent souvent appui sur certains travaux ethnologiques).

Sous l'influence des précurseurs incontournables que furent Frantz Fanon et Edward Said, et à la suite de Cheikh Anta Diop (1954), Valentin-Yves Mudimbe (1983, 1988), Ngũgĩ wa Thiong'o (1986), Fabien Eboussi-Boulaga (1997) ou Kwasi Wiredu (1998), de nombreux intellectuels africains ont poursuivi un double objectif : d'une part, procéder à une décolonisation des savoirs à travers la critique des visions de l'Afrique développées par les colonisateurs (ainsi que beaucoup d'ethnologues de l'époque coloniale) et par la condamnation de l'influence qu'elles exerçaient sur une partie des intellectuels et scolarisés africains (la fameuse « bibliothèque coloniale », analysée par Valentin-Yves Mudimbe³) ; d'autre part, opérer une réhabilitation des sociétés traditionnelles (précoloniales), de leurs histoires, de leurs cosmologies, de leurs organisations politiques, de leurs cultures, de leurs langues.

Un volet du débat – que nous avons évoqué dans le premier article (Olivier de Sardan 2025) – a porté sur l'existence ou non d'une « philosophie africaine ». Valentin-Yves Mudimbe a montré que cette expression recouvre en fait deux réalités différentes. Premièrement, il s'agit de ce qu'il appelle les « Weltanschauungen africaines et les systèmes de pensée africains traditionnels » (2021 [1988] : 19), qui ont souvent été, à la suite du père Tempels, improprement qualifiés de « philosophie africaine » ; Mudimbe (1983 : 135) cite à ce sujet l'abbé Alexis Kagame : « le terme philosophie aurait pu être remplacé par celui de métaphysique », voire, poursuit Kagame, de « religion naturelle » (1956 : 8). Deuxièmement, il existe désormais une philosophie africaine à part entière, autrement dit il existe des philosophes africains professionnels qui font de la philosophie, à leur façon, mais en respectant les critères méthodologiques de la discipline : « Quand j'annonce que je pratique une discipline particulière, j'obéis à un certain nombre de règles du jeu, un certain nombre de règles de méthodes » (Mudimbe, cité in Smith 1991 : 982). C'est également la position de Paulin Hountondji (1977)⁴. J'ajouterai, pour ma part, que l'historiographie a elle aussi ses « règles de méthodes » spécifiques, qui sont celles de la raison empirique, assez différentes de celles de la philosophie.

Vers les années 1990, l'approche « postcoloniale », d'origine indienne, a pris la suite et a pénétré en Afrique (Diouf 1999) ; aujourd'hui, elle est souvent confondue avec la perspective « décoloniale », mais aussi avec l'« afrocentrisme ». Autour de ces trois termes, de nombreux débats ont surgi, quant à leurs périmètres conceptuels et leur pertinence respective (Mbembe 2000, 2002 ; Diop 2020 ; Mbonda 2020).

3. Sur un autre périmètre de la « bibliothèque coloniale », incluse dans une bibliothèque africaniste bien plus large et parfois anticoloniale, cf. Jean-Pierre Dozon (2024).

4. Mais Paulin Hountondji et Kwasi Wiredu sont considérés par Toyin Falola (2022a : 580) comme étant assujettis aux conceptions eurocentriques de la philosophie...

C'est après le tournant des années 2000 que le paradigme décolonial proprement dit est appliqué à l'Afrique par quelques auteurs anglophones (souvent enseignants aux États-Unis, à l'instar d'ailleurs des principaux promoteurs des études décoloniales). Ils sont philosophes, comme Tsenay Serequeberhan (2012) et John Ayotunde Isola Bewaji (2016), psychologues, comme Shose Kessi, Zoe Marks et Elelwani Ramugondo (2020), et historiens, comme Toyin Falola (2022a et b) et Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2013, 2020). Tous mettent en avant l'opposition colonialité/décolonialité et déclinent l'ensemble des positions décoloniales radicales latino-américaines, dont ils citent régulièrement les auteurs. Il est intéressant de constater que Falola et Ndlovu-Gatsheni, bien qu'historiens, se glissent le plus souvent dans un registre philosophique (revendiqué, du reste, par l'un et l'autre) pour exprimer la *doxa* décoloniale⁵.

Sabelo Ndlovu-Gatsheni est sans doute le plus représentatif de l'idéologie décoloniale telle qu'elle est projetée sur l'Afrique. Quant à l'ouvrage de Toyin Falola, *Decolonizing African. Knowledge, Autoethnography and African Epistemologies* (2022b), il a la particularité de superposer l'idéologie décoloniale radicale à une « auto-ethnographie » fondée en partie sur des données historiques intéressantes, mais dont l'armature théorique repose tout entière sur le concept de « culture », défini sur une base ethnique. Or, paradoxalement, la « culture ethnique » a été à l'époque coloniale au centre de l'ethnologie⁶, discipline avec laquelle Falola entend pourtant rompre radicalement. C'est seulement dans la mesure où il affirme que sa propre culture de naissance (la culture yoruba) est inaccessible aux *outsiders* qu'il se distancie frontalement des ethnologues européens. Cette appétence pour l'idéologie culturaliste se retrouve souvent dans les études décoloniales.

En Afrique francophone, il n'y a pas eu à ce jour, contrairement à l'Amérique latine, aux États-Unis et à l'Europe, voire à l'Afrique du Sud, un « effet d'école » décolonial important. Le terme « décolonial » pénètre certes peu à peu dans le vocabulaire universitaire, mais avec des significations très flottantes et souvent incertaines, qui relèvent plus d'une sensibilité politique et morale que d'une réelle adhésion aux contenus théoriques du

5. Les études décoloniales relèvent pour l'essentiel de la « raison exégétique » (philosophie en particulier), et non de la « raison empirique » (les sciences sociales, dont l'histoire, en tant que sciences de l'enquête) (Olivier de Sardan 2025).

6. L'idéologie culturaliste, peu attentive aux hétérogénéités, disparités et discordances internes à une culture (celle-ci étant considérée comme une identité collective commune à une « ethnie », une nation ou une langue), a été longtemps hégémonique en anthropologie, et reste encore active. Elle a progressivement été critiquée au sein même de la discipline, au profit d'usages mieux circonscrits du concept de « culture » (cf., par exemple, Olivier de Sardan 2010).

paradigme décolonial. Il est vrai que, au sein des sciences sociales telles qu'elles sont pratiquées en Afrique francophone, on peut trouver çà et là des critiques de la colonialité reproduisant la perspective très idéologique des études décoloniales (Sarr 2024). C'est toutefois l'expectative qui y domine nettement (Tidjani Alou *et al.* 2024). Le concept de « colonialité » reste mal connu, d'autant plus qu'il s'agit d'une entité abstraite, importée loin de son contexte initial de référence. Comme personne ne veut évidemment défendre la colonialité, tout le monde peut se dire « décolonial », comme s'il s'agissait d'une sorte de label politique équivalent à « anticolonial »⁷.

Les critiques africains des études décoloniales

Face aux quelques théoriciens africains se réclamant du paradigme décolonial, s'élèvent d'autres voix qui, au contraire, expriment des critiques de fond. Ainsi Souleymane Bachir Diagne ne se réfère-t-il au terme « décolonial » qu'en rejetant clairement l'idéologie qu'il véhicule le plus souvent : « [L]a notion selon laquelle une approche est décoloniale si et seulement si elle n'a rien à voir avec quoi que ce soit d'européen est absurde. La décolonialité ne se confond pas avec ce que l'on pourrait appeler un nativisme épistémologique » (Diagne & Amselle 2018 : 163). Dans un récent ouvrage collectif, les philosophes Joseph Agbakoba et Marita Rainsborough (2025) attaquent frontalement le paradigme décolonial pour sa négativité, son dogmatisme, son simplisme, son manque de perspectives, et proposent quelques alternatives, telles que le constructivisme et le transcolonialisme. Dans *Les Bons Ressentiments. Essai sur le malaise post-colonial* du sociologue sénégalais Elgas (2023), ce sont en fait les études décoloniales qui sont principalement visées.

Le philosophe Olufémi Táíwò est sans doute celui qui a formulé les critiques les plus structurées et les plus convaincantes sur la perspective historique des études décoloniales, dans un ouvrage au titre significatif : *Against Decolonisation. Taking African Agency Seriously* (2022). Il y insiste sur les impasses et les failles de l'orientation idéologique des auteurs post-coloniaux/décoloniaux sur l'histoire africaine, et réfute leur manichéisme : « Les chercheurs décoloniaux ne peuvent pas échapper à un clivage manichéen, selon lequel, comme à l'époque coloniale, les colonisés et les colonisateurs devraient occuper des espaces entièrement distincts » (*Ibid.* : 25). Les auteurs décoloniaux reprennent en effet, en inversant le stigmate, le « grand partage »

7. Ainsi, lors de la tenue de la première session de l'« École des jeunes chercheurs » de la revue *Global Africa*, au Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL) à Niamey (Niger) en 2023, sur le thème de la décolonialité dans les administrations, aucun des doctorants sélectionnés par un appel à candidature ne connaissait le contenu réel du concept de « colonialité » et aucun des textes qu'ils avaient soumis ne développait une véritable « approche décoloniale ».

(Nous/Eux) typique de l'idéologie eurocentrique, qui reflète l'ancienne dichotomie coloniale (colonisateurs/colonisés) et ses variantes (indigènes/évolués, primitifs/civilisés, développeurs/développés). Ce « grand partage », qui réduit chacun des deux côtés à un bloc monolithique, a d'ailleurs été remis en cause par l'anthropologie moderne (Latour 1983 ; Lencud 1992), laquelle est pourtant la cible des décoloniaux qui la connaissent très mal. Olufémi Táíwò rappelle, à juste titre, que Frantz Fanon lui-même (alors qu'il est l'un des auteurs préférés des études décoloniales) soutenait que la lutte contre le colonisateur aspirait à échapper à la « racialisation de la conscience » (2022 : 43) et avait pour objectif tout à la fois un idéal universaliste et une émancipation de l'individu auquel la colonisation s'opposait (Sekyi-Otu 1996 ; Getachew & Mantena 2021 ; Fanon 1965 [1961]).

L'argumentation décoloniale est peu concernée par les découpages fins de la raison historique et par la complexité des facteurs que celle-ci prend en compte⁸. La vision que les études décoloniales ont de l'histoire ignore les très nombreux travaux historiographiques existants (africains et non africains) et, lorsqu'elle est projetée sur l'Afrique, repose sur trois présuppositions fondamentales, récurrentes, toutes trois très contestables empiriquement : 1) l'imputation systématique de la responsabilité des situations contemporaines, à divers égards préoccupantes et parfois désolantes dans la plupart des pays d'Afrique, à la seule colonisation et ses suites ; 2) la soumission et l'impuissance des élites politiques africaines face à la domination post-coloniale ; et 3) la focalisation alternative sur une Afrique précoloniale et traditionnelle idéalisée. Il faut souligner que ces présuppositions rejoignent des idéologies populaires assez largement répandues en Afrique : les deux premières sont des socles du « néo-souverainisme », très présent sur les réseaux sociaux, en particulier tel qu'il a été activé par les régimes militaires sahéliens⁹ ; la troisième relève d'un « traditionalisme » assez fréquent au sein des intelligentsias africaines¹⁰ (mais aussi bien au-delà), en réaction à la négation ou au mépris de l'histoire du continent par les préjugés

8. Ce sont des reproches qui ont été aussi adressés aux travaux d'Olivier Le Cour Grandmaison (2010), entre autres par Isabelle Merle (2012), et qui valent aussi pour l'ouvrage *L'Empire qui ne voulait pas mourir* de Thomas Borrel, Amzat Boukari-Yabara, Benoît Collombat & Thomas Deltombe (2021). Bien qu'ils ne se situent pas explicitement dans le paradigme décolonial, ces auteurs en partagent l'idéologie et les raccourcis.

9. Rahmane Idrissa distingue clairement le néo-souverainisme actuel de celui des années 1950-1960 : « Les luttes émancipatrices (femmes, paysans, esclaves) si centrales dans l'ancien souverainisme sont notoirement absentes de l'actuelle vision du monde élitiste et conservatrice qui se drape de religion et d'obsessions identitaires ». Cf. l'article « La question sahélienne », publié le 21 mai 2014 sur le site du média *Gazette Afrique* (en ligne : <https://gazette-afrique.com/en-vedette/la-question-sahelienne/>).

10. Cf., entre autres exemples, le *n'ko* au Mali (Amselle 1996) et l'extrême popularité du panafricanisme historique de Cheikh Anta Diop (qui ne doit pas, malgré les apparences, être confondu avec son panafricanisme politique).

coloniaux. Les arguments que j'avancerai ici répondent donc également, d'une certaine façon, aux tenants de ces idéologies populaires, avec qui j'ai souvent discuté.

Après avoir mis en évidence les failles idéologiques de ces trois présuppositions, je soulignerai combien les complexités de l'histoire démentent les généralisations décoloniales hâtives, et ce, en m'appuyant sur les processus de démocratisation et de décentralisation en Afrique.

L'essentialisation et la déshistoricisation de la colonisation

Sabelo Ndlovu-Gatsheni affirme que « la modernité coloniale a imposé à l'Afrique le modèle westphalien de l'État et l'a prolongé jusqu'à la période postcoloniale » (2013 : 6). Westphalien ou non, ce qui a été imposé à l'Afrique a été un État colonial, fondamentalement prédateur et despotique, très éloigné du type d'organisation des États européens de la même époque. Quant à l'État indépendant postcolonial, il se distingue à de nombreux égards de l'État colonial et, au fil des années, il s'est sans cesse modifié selon trois grandes lignes de force. La première relève de plusieurs importations institutionnelles étatiques postérieures aux indépendances : certaines s'inspirent du modèle communiste (Guinée, Bénin, Angola, Mozambique), d'autres, plus nombreuses et plus récentes, de celui du *New Public Management* promu par les Nations unies et les agences de développement ; mais les unes et les autres sont très différentes de l'État occidental de type wébérien. La deuxième concerne l'ampleur des dynamiques locales au sein des appareils administratifs : une littérature considérable décrit les nombreux écarts entre le fonctionnement des bureaucraties en Afrique et en Europe, ainsi que la multiplicité des « normes pratiques » qui, loin des prescriptions formelles des États ou des institutions internationales, régulent les comportements réels des acteurs publics (Olivier de Sardan 2021). La dernière ligne de force porte sur la diversité évidente des choix stratégiques effectués par les élites politiques au pouvoir dans l'Afrique postcoloniale : un indépendantisme précoce et visionnaire (le Ghana de Kwame Nkrumah) qui a impulsé le panafricanisme (French 2025) ; des régimes de parti unique se référant au marxisme (Bénin) ou le combattant (Niger) ; des démocraties avec alternances (Sénégal) ou sans (la plupart des autres) ; une dictature sanglante de type stalinien (la Guinée de Sékou Touré) ; la recherche d'un « socialisme africain » original (la Tanzanie de Julius Nyerere) ; un populisme marxiste expérimental (le Burkina Faso de Thomas Sankara) ; une dérive génocidaire (Rwanda) ; quelques dynasties familiales et/ou gérontocratiques (Togo, Gabon, République populaire du Congo, Cameroun, Guinée équatoriale) ; et, bien sûr, d'hétéroclites régimes militaires de transition ou

de longue durée (un peu partout). Il est pour le moins étrange d'ignorer cette évidente diversité pour tout placer sous le label unique d'un système néocolonial commun, téléguider par l'ancien colonisateur.

Dire que « la décolonisation est un mythe » (Ndlovu-Gatsheni 2020 : 34) et « la liberté une illusion » (Ndlovu-Gatsheni 2013 : xi), c'est nier les soixante-cinq dernières années d'histoire africaine, réduites à n'être que soixante-cinq années de soumission à la colonialité. En fait, cette *déshistoricisation* des indépendances (et donc du néocolonialisme) est revendiquée par les études décoloniales comme nécessaire et universelle (c'est-à-dire pour l'Afrique autant que pour l'Amérique latine). Le chercheur sud-africain Suren Pillay la justifie ainsi :

« La distinction entre le colonialisme et la colonialité est importante dans ce développement argumentatif. Le concept “colonialisme” a une valeur limitée, affirme Mignolo, parce qu'il implique que le colonialisme était un moment historiquement spécifique – un événement – alors que la colonialité fait référence à un ordre épistémique et ontologique permanent qui perdure après la fin formelle du colonialisme en Amérique latine [...]. [L]'école décoloniale [...] est tout à fait explicite quant à son rejet de toute spécification historique du concept de colonialisme [...]. Selon ces théoriciens, si nous acceptons une date de péremption du colonialisme, le travail de la politique anticoloniale et de la décolonisation serait superfétatoire. Comme le dit Grosfoguel, “l'un des mythes les plus puissants du vingtième siècle a été l'idée que l'élimination des administrations coloniales équivalait à la décolonisation du monde” [...]. Au contraire, affirme-t-il, “avec la décolonisation juridico-politique, nous sommes passés d'une période de ‘colonialisme mondial’ à la période actuelle de ‘colonialité mondiale’” »¹¹.

Ainsi, l'affirmation radicale et non négociable de toute absence de rupture entre le colonialisme et la période actuelle, autrement dit le fait d'ériger la colonialité en entité méta-historique fondatrice de la colonisation et survivant après elle jusqu'à nos jours, est constitutive des études décoloniales. C'est un postulat qu'il faut accepter sans discussion possible dans la mesure où toute argumentation critique (historiographique) apparaît (à tort) comme une défense de la colonialité. Certes, l'Occident a longtemps construit sa prospérité (son accumulation primitive selon la perspective marxiste) sur l'esclavage et la colonisation du monde. Mais le monde multipolaire d'aujourd'hui, où la Chine tient quasiment la première place, n'est plus celui des empires coloniaux d'antan, pas plus que l'idéologie occidentalocentrique et le racisme qui subsistent dans une partie des opinions européennes et états-uniennes ne sont assimilables à l'esclavagisme, même si celui-ci en est l'origine historique.

11. Cf. Suren Pillay, « Le problème du colonialisme : assimilation, différence et théorie décoloniale en Afrique », publié en 2023 sur le site de *Souffles Monde* (en ligne : <https://www.soufflesmonde.com/posts/le-probleme-du-colonialisme-assimilation-difference-et-theorie-decoloniale-en-afrique>). Cet article avait été publié initialement en anglais dans la revue *Critical Times* (2021, 4 [3] : 389-416).

Confondre l'occupation coloniale en Afrique et l'influence néocoloniale après les indépendances n'est pas plus tenable. Si l'une et l'autre sont indéniablement condamnables, ce ne sont pas pour les mêmes raisons et pas avec les mêmes arguments¹². Olufémi Táíwò rappelle que :

« En Afrique, la différence qualitative décisive entre le colonialisme et l'indépendance est que, dans le premier cas, la capacité des Africains à contrôler leurs propres destinées était bloquée, alors que, dans le second, ils pouvaient fabriquer leur propre histoire, même s'ils l'ont éventuellement mal fabriquée. Toute tentative d'affirmer l'existence d'une continuité sans fracture entre le colonialisme et le néocolonialisme est douteuse, et même complètement fausse [...]. L'action ou l'inaction de l'ex-colonisé est décisive dans le succès ou l'échec du néocolonialisme » (2022 : 44-45).

Plus précisément, la Françafrique néocoloniale, faite de pressions, de compromis et d'« arrangements » entre responsables politiques africains et français, a été extrêmement différente dans son contenu comme dans sa forme du *modus operandum* despotique, très brutal, sans appel, des gouverneurs coloniaux, *qui s'exerçait directement sur les populations*. Après l'indépendance, c'est toujours à la demande de dirigeants locaux amis, menacés ou renversés, que les gouvernements français sont intervenus militairement, bien évidemment parce que cela confortait leurs propres intérêts (dans le cas contraire, ils n'intervenaient pas). Inversement, c'est parce qu'ils en avaient la volonté politique, que Modibo Keita au Mali ou Sékou Touré en Guinée (comme Kwame Nkrumah ou Julius Nyerere du côté anglophone) ont très tôt imposé leurs propres visions du pouvoir et leurs propres règles du jeu : ils purent par exemple abandonner le franc CFA sans pour autant déclencher une invasion militaire. Cela invalide évidemment les assertions catégoriques telles que : « Dans le monde postcolonial néocolonisé, les dirigeants africains n'ont ni pouvoir ni liberté de décider de quoi que ce soit concernant le développement de leur pays sans l'assentiment de Washington, Londres, Paris ou autres capitales occidentales » (Ndlovu-Gatsheni 2013 : 13).

Les pays africains regroupés dans la « Communauté française », voulue par le général de Gaulle comme une alternative à l'indépendance et ratifiée par le référendum constitutionnel de 1958, l'ont tous abandonnée avant de proclamer leur indépendance deux ans après : la France n'a rien pu y

12. De son côté, Jean-François Bayart a fait de la déshistoricisation, tant du fait colonial que du passage aux indépendances, un argument majeur de sa critique des études postcoloniales. Son ouvrage *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique* (2010) combine des critiques pertinentes sur leurs diverses faiblesses historiques et une argumentation polémique qui vise surtout à défendre et réhabiliter les historiens français ayant analysé la domination coloniale et ses survivances, mais qui sont ignorés par les auteurs postcoloniaux. La déshistoricisation est encore plus prononcée dans le cas des études décoloniales.

faire. Le général Seyni Kountché au Niger a exigé, en 1974, la fermeture de la base militaire française de Niamey : la France a obtempéré sans mot dire. Et Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire, certes solide allié de la France, était loin d'en être le « valet » si l'on considère son habileté à rallier les gouvernants français à sa propre cause. Dans son texte classique sur « La situation coloniale », Georges Balandier appelait à prendre en compte, non seulement les « facteurs externes », mais aussi les « facteurs internes » (1951 : 49). Citons également une phrase autrefois célèbre de Mao Zedong dans « De la contradiction » : « Les causes externes agissent par l'intermédiaire des causes internes » (1968 [1937] : 345). Toute analyse politique ignorant cette réalité ouvre la porte aux idéologies de la « cause unique externe », lesquelles négligent ou sous-estiment l'importance des contextes locaux.

Les premiers leaders au moment des indépendances ont hérité d'États très faibles, dépourvus de moyens et plus encore de cadres, tout en étant rarement constitués en nations : ils ont souvent fait beaucoup avec très peu. Les élites africaines qui ont gouverné depuis les années 1960 ne peuvent donc être réduites à des exécutants dociles et dévoués des ordres des anciens colonisateurs. Ces élites avaient leurs propres objectifs (qu'ils soient louables ou non) et « géraient » aussi, de leur côté, les dirigeants des pays occidentaux (France incluse) en les mettant discrètement au service de leurs intérêts ; elles jouaient la plupart du temps avec habileté de la rivalité entre les deux blocs pendant la guerre froide, pratiquaient la dissuasion du faible au fort et développaient des stratégies obliques. Rappelons-nous les opérations de financement de partis politiques français par le Gabon d'Omar Bongo. On peut évoquer aussi Paul Biya, dirigeant camerounais indéboulonnable depuis 42 ans et considéré comme un pilier de la Françafrique : les ministres ou les préfets camerounais se sont pourtant toujours distingués par leur « souverainisme » pointilleux face aux experts du Nord et aux personnels des Organisations non gouvernementales (ONG) internationales (Lefort-Rieu 2024). Ajoutons encore que la politique dite d'« authenticité » menée par Mobutu Sese Seko au Zaïre n'était nullement télécommandée par le royaume de Belgique, qu'elle prenait en grande partie pour cible.

C'est le propre des simplifications abusives, typiques des idéologies, de droite comme de gauche, du Nord comme du Sud, que de gommer les nuances, homogénéiser les hétérogénéités, aplatir les différences dans le temps et l'espace. Elgas le formule ainsi :

« La réification du fait colonial est si forte qu'elle tend à enfermer toute l'histoire du continent dans ce temps unique, omettant l'extraordinaire diversité de cette chronologie, ses souverainetés propres, ses essences inviolées. Mais plus encore, elle somme toute la création d'être en réaction avec ce fait colonial, délaissant la nécessaire autoscopie » (2023 : 289).

Olufémi Táíwò insiste également sur la concaténation décoloniale abusive reliant « colonisation », « modernité », « capitalisme » et « christianisme ». Or, reprocher au colonialisme les maux du néolibéralisme, dénoncer l'individualisme, la perte de valeurs familiales d'antan ou la consommation de masse comme autant de produits maudits de la colonisation, ou encore associer systématiquement le colon et le missionnaire sont des généralisations hâtives auxquelles on peut opposer de nombreux contre-exemples. En effet, loin d'être identique à la modernité et de constituer son seul véhicule, la colonisation a souvent bloqué celle-ci, notamment en donnant un rôle décisif aux chefferies locales qui ont toujours été une force sociale particulièrement conservatrice (Olivier de Sardan 1984, 2009). De même, la colonisation a freiné l'expansion du capitalisme en Afrique au profit des monopoles coloniaux (Marseille 1984). Pour ce qui est du christianisme, même si les missions ont accompagné ou suivi la conquête militaire (non sans conflits entre le sabre et le goupillon), il avait néanmoins pénétré en Afrique bien avant la colonisation, comme en témoigne le royaume du Kongo au ^{xv}^e siècle (Niane 1985). Il s'est transformé de multiples façons bien après, par exemple avec la poussée des Églises évangéliques et du pentecôtisme sous des formes originales et contextualisées (Tonda 2002 ; Laurent 2003). Sous la colonisation, il s'est radicalement africanisé contre la volonté des colonisateurs, à l'instar d'Églises de type prophétique telles que le kimbanguisme au Congo (Mokoko Gampiot 2017) ou le harrisme en Côte d'Ivoire (Bureau 1996) qui ont subi une forte répression.

Par ailleurs, si le concept de « modernité » est systématiquement associé à la colonialité, il n'est toutefois jamais défini avec précision. La vision très globale qu'en ont les études décoloniales est, à de nombreux égards, identique aux « théories de la modernisation », selon lesquelles l'humanité avancerait de façon positive vers une seule forme de modernité, la modernité occidentale. Mais elles en inversent la signification : elles l'associent à la colonialité et non plus au progrès. En fait, le concept de « multi-modernité » (Eisenstadt 2000) ou de « variétés de modernité » (Schmidt 2006) a été depuis longtemps opposé aux théories de la modernisation et peut aussi l'être aux études décoloniales. Plusieurs modernités coexistent dans le présent de l'Afrique. D'après le sociologue sénégalais Amadou Sarr Diop :

« [I]l faut se départir de l'idée d'une modernité conçue à partir du modèle des sociétés occidentales. Il s'agit de mettre davantage l'accent, dans l'éclairage des sociétés africaines postcoloniales, sur les formes de sociabilités et d'initiatives individuelles et collectives, porteuses d'une modernité qui s'inscrit en faux contre le paradigme de la modernité née des historicités occidentales » (2020 : 162).

Il faudrait aussi y inclure les « modernités religieuses ». Ainsi le politologue camerounais Ibrahim Mouiche parle-t-il de « modernité islamique » (2005 : 379) à propos du salafisme, lequel, malgré son retour théologique aux temps du Prophète et de ses compagnons, se présente comme un recours moderne face aux compromissions de l'islam confrérique en place depuis la colonisation. L'islamologue nigérian Abdoulaye Sounaye développe, de son côté, une analyse détaillée de cette modernité religieuse particulière (2016). En ce qui concerne les travaux sur la période coloniale, l'historien américain Frederick Cooper (2005) a lui aussi montré l'ambiguïté du concept de « modernité », ainsi que celle d'autres concepts fourre-tout similaires, comme celui d'« identité ». La raison empirique, qui régit l'histoire comme l'anthropologie, implique de forger des outils théoriques plus exigeants et mieux contextualisés, à propos de la colonisation comme pour d'autres thèmes.

En fait, la déshistoricisation décoloniale sous-tend que l'histoire est restée gelée à l'époque coloniale, qui sert toujours de cadre de référence pour penser le monde en général et, donc, l'Afrique. Or, cette perspective théorisée par les auteurs décoloniaux a une audience assez large, au point d'être reprise par une grande partie des intellectuels du « Sud global ». Telle est l'analyse critique qu'en fait le politologue Rahmane Idrissa :

« La notion de Sud Global recouvre grosso modo le rassemblement des anciennes colonies de l'Occident, un univers où les intelligentsias définissent leur perception des affaires du monde principalement à travers le cadre interprétatif et discursif colonial. Dans ce cadre, seul l'Occident peut être impérialiste ; ses rapports avec le reste du monde sont presque nécessairement soit impérialistes, soit néocoloniaux ; et la problématique d'une lutte de libération à son encontre reste à l'ordre du jour [...]. Mais les intelligentsias du "Sud Global" pensent et se battent dans un temps historique irréel, reflet lointain des années 1950-60 »¹³.

Une agencéité oubliée des acteurs postcoloniaux

Prenons cet énoncé décolonial typique :

« Le "monde néocolonisé postcolonial" manque de cohérence, d'essence et de vie autonome. C'est une arène de rêves frustrés et de visions brisées. En bref, c'est un monde qui est supervisé et contrôlé à distance par la colonialité mondiale à travers des matrices coloniales invisibles de pouvoir » (Ndlovu-Gatsheni 2013 : 12).

Les deux seuls rôles attribués aux acteurs néocolonisés sont ceux de victimes ou de marionnettes. Tout au plus ont-ils parfois été résistants, mais ils ont échoué. Car si les auteurs décoloniaux saluent les mobilisations

13. Cf. Rahmane Idrissa, « Trump ou la révolution de l'anti-droit : "Oh, c'est merveilleux" Trump commentant l'invasion de l'Ukraine en février 2022 », publié le 9 janvier 2026 sur le site du média *La Gazette perpendiculaire* (en ligne : <https://rahmane.substack.com/p/trump-ou-la-revolution-de-lanti-droit>).

populaires, les grèves, les manifestations, celles-ci n'ont pas, à leurs yeux, influé sur le cours de l'histoire : le Léviathan de la colonialité n'en a pas été affaibli pour autant et l'Occident continue de régner.

L'un des concepts centraux des sciences sociales contemporaines, celui d'*agency* (Giddens 1987) que l'on peut traduire par « agentivité » ou « agencéité », disparaît donc de la perspective décoloniale. Il désigne pourtant des propriétés qui sont en principe attribuables à tout acteur social, aussi démuné, dominé ou vulnérable soit-il, et on ne voit pas pour quelle raison les acteurs africains en seraient privés : cela signifie être porteur de connaissances et de stratégies, être capable d'agir, dans les limites certes des contraintes et ressources de l'environnement social, mais toujours avec une marge de manœuvre, même faible puisqu'elle peut être démultipliée quand il s'agit d'actions collectives. C'est ce que souligne Olufémi Táíwò : « Cette approche [le paradigme décolonial] nie ou en tout cas minimise l'agencéité des colonisés [...]. Un grand nombre des pratiques créatives des ex-colonisés ne sont pas prises au sérieux par les fanatiques de la décolonisation » (2022 : 24). Joseph Agbakoba, dans son introduction à *Beyond Decolonial African Philosophy*, rejoint Táíwò et appelle à « prendre au sérieux l'agencéité » (2025 : 5), alors que les auteurs décoloniaux en tiennent bien peu compte¹⁴. Or, si cela était vrai, si l'indépendance n'avait été qu'une illusion, si la colonialité dominait encore les sociétés africaines et aliénait toujours directement leurs esprits et leurs mentalités, où donc serait passée l'agencéité des acteurs africains ?

« Lorsque l'on parle de l'échec de la décolonisation, on suppose généralement qu'il est dû à des causes externes, y compris, mais sans s'y limiter, aux machinations des anciennes puissances coloniales. Cependant, il est souvent mieux expliqué par l'incapacité des régimes successeurs dirigés par des Africains à domestiquer les institutions pour la mise en place desquelles nos ancêtres, qui ont lutté pour l'indépendance, ont donné leur vie » (Táíwò 2022 : 56).

Les autobiographies des militants africains ayant vécu les combats pour l'indépendance et post-indépendance sont autant de piqures de rappel de l'importance des dynamiques politiques internes (Camara 2013 ; Bakary 1992). Ces militants ont d'ailleurs souvent retourné contre les colonisateurs ou leurs successeurs des formes de lutte qui existaient en Europe. En effet, l'agencéité des acteurs africains, sous la colonisation comme après les indépendances, s'est manifestée aussi par la capacité de choisir, parmi les institutions et pratiques des colonisateurs ou des Occidentaux, celles qu'ils rejetaient ou celles qu'ils adoptaient et, surtout, adaptaient. Pour les auteurs décoloniaux, seul le rejet radical serait légitime. C'est ce que critique Táíwò :

14. L'*agency* est mentionnée par Shose Kessi, Zoe Marks et Elelwani Ramugondo (2020), comme par Toyin Falola (2022a), mais uniquement en tant que capacité à penser et agir de façon décoloniale...

« Pour des penseurs contemporains comme Tsenay Serequeberhan et John Ayotunde Isola Bewaji, quiconque parmi les peuples colonisés ou leurs intellectuels trouve quoi que ce soit de valable dans une façon de faire de leurs colonisateurs reste enfermé dans une mentalité coloniale ».

Frederick Cooper insiste, au contraire, sur les adaptations créatives opérées par les régimes naissants issus des indépendances : « Les règles mises en place par les dirigeants africains ont donné un sens nouveau aux institutions dont ils avaient hérité, en les adaptant aux structures sociales patrimoniales et aux modes complexes de représentations des pouvoirs » (1994 : 1541). De nombreux chercheurs africains (entre autres) ont montré empiriquement comment certaines institutions africaines, initialement calquées sur l'exemple colonial tout en étant hostiles à la colonisation ou au néocolonialisme (dialectique fréquente qu'ignorent les études décoloniales), ont joué un rôle central, positif ou négatif, en tant que forces internes ayant leurs dynamiques propres : il s'agit des syndicats (Gazibo 1988 ; Fall 2006), des partis politiques (Ibrahim & Niandou Souley 1998 ; Gazibo 2006), ou de l'armée (Idrissa 2008).

Certes, les « machinations des anciennes puissances coloniales » évoquées par Táíwò ont bel et bien existé, et l'histoire de la Françafrique « foccardienne » en fournit de trop nombreux exemples, largement connus. Mais deux éléments importants doivent aussi être pris en compte. D'une part, parmi ces machinations, celles qui ont pu aboutir n'y sont parvenues que parce qu'elles avaient servi les intérêts ou les stratégies de dirigeants africains, ou de classes sociales africaines particulières : grands commerçants, bourgeoisies d'État affairistes, militaires, entre autres (Olivier de Sardan 1976a et b). D'autre part, l'histoire des décennies post-indépendances ne peut se résumer à ces machinations, elle est beaucoup plus riche, pour le meilleur comme pour le pire, car elle a été d'abord écrite en Afrique même et non pas en France, malgré les pressions, les ingérences, et malgré les expéditions militaires imputables aux dirigeants français.

Il faut par ailleurs rappeler cette évidence : au-delà de l'histoire politique proprement dite, partout tissée d'alliances et de ruptures, de mouvements populaires et de coups d'États, les travaux sur l'islam, phénomène non seulement religieux mais aussi social et politique qui a considérablement pesé au ^{xx}^e siècle et au début du ^{xxi}^e dans une grande partie de l'Afrique, montrent à quel point les facteurs internes aux sociétés africaines ont été décisifs (Idrissa 2017 ; Schmitz, Cheikh & Jourde 2023). De toute évidence, il y a eu dans ce domaine quelques effets imputables à la conquête française : en Afrique sahélienne, la colonisation a bien involontairement accéléré la troisième vague d'islamisation au début du ^{xx}^e siècle ; la principale révolte sahélienne contre l'occupation coloniale a été animée par une confrérie

religieuse (Salifou 1973) ; les gouverneurs français ont alterné politiques de méfiance et de contrôle et politiques de bienveillance et d'alliance à l'égard des oulémas, avec d'ailleurs de maigres succès. Pour autant, les très nombreuses dynamiques de l'islam sous la colonisation, et plus encore après les indépendances et jusqu'à nos jours (Nicolas 1981 ; Idrissa 2017 ; Holder & Dozon 2018), sont surtout locales et, lorsqu'elles sont influencées par des puissances extérieures (Maroc, Golfe persique, Algérie, Turquie, État islamique, etc.), cela n'a rien à voir avec l'ancien colonisateur. La salafisation des sociétés civiles islamiques à partir des années 1990 (Idrissa 2018 ; Sounaye 2021 ; Olivier de Sardan 2024), d'un côté, la montée en puissance des insurrections jihadistes et leur endogénéisation depuis les années 2000 (Mustapha & Meagher 2020 ; Poudiougou 2025), de l'autre, en sont des illustrations. Dans d'autres pays africains, ce sont les prophètes et les Églises indépendantes qui constituent des acteurs politico-religieux importants (Bayart 1993 ; Dozon 1995), que ni les hommes politiques français ni les missions catholiques ou protestantes ne contrôlent de près ou de loin.

Enfin, il est une catégorie d'acteurs que les auteurs décoloniaux prennent particulièrement pour cible en leur déniaient toute *agency*, ce sont les chercheurs et universitaires africains : l'idéologie de la colonialité (l'idéologie occidentalo-centrique) serait encore et toujours dominante dans les milieux intellectuels, non seulement en Europe mais aussi en Afrique, comme si l'histoire, la sociologie ou l'anthropologie africaines n'existaient pas de façon autonome et ne faisaient que reproduire les schémas et les concepts occidentaux. Toyin Falola l'énonce clairement : « Les traditions de pensée hégémoniques occidentales réduisent les chercheurs africains et les universités africaines à de simples vecteurs destinés à inculquer les savoirs, les valeurs et les visions du monde de l'Occident » (2022a : 9). Or, c'est insulter les chercheurs africains que de les considérer comme des clones intellectuels de l'Occident et d'ignorer la vitalité d'une partie des sciences sociales dans les universités africaines. En effet, les recherches empiriques produites actuellement par certains centres de recherches africains sur l'histoire coloniale et postcoloniale, sur la mise en œuvre des politiques publiques, sur l'inadaptation ou les échecs des projets de développement, sur les dynamiques locales, sur les inégalités sociales, ou sur les États et leurs administrations sont souvent plus nombreuses, rigoureuses et innovantes que beaucoup de celles conduites par des laboratoires occidentaux d'études africaines¹⁵. Il est vrai qu'elles sont moins reconnues, moins publiées, moins

15. Cf., à cet égard, le *Manifeste de Cotonou* rédigé par le collectif des Centres africains de recherche avancée en sciences sociales (CARASS) : « La recherche africaine en sciences sociales est ESSENTIELLE ! », 24 janvier 2026 (en ligne : <https://lasdel.net/docs/2026/03/Manifeste-de-Cotonou-La-recherche-africaine-en-sciences-sociales-est-essentielle.pdf>).

valorisées. Ce sont là des asymétries regrettables, que j'ai décrites dans l'article précédent (Olivier de Sardan 2025). Mais il est aussi injuste qu'absurde d'y voir une reproduction des savoirs issus de la colonialité occidentale.

L'idéalisation du passé précolonial

Parler de « traditions africaines » en général est une prise de risque dangereuse. C'est une sage précaution, en revanche, que d'utiliser l'expression « Les Afriques ». Les Afriques précoloniales étaient en effet extrêmement diverses, en particulier dans leurs organisations politiques, entre sociétés dites « lignagères », chefferies villageoises, cités autonomes, confédérations guerrières, royautes et autres émirats, empires ou sultanats. La généralisation hâtive à toute l'Afrique de coutumes politiques, religieuses ou sociales décrites à partir d'un terrain particulier ou d'une expérience personnelle est une faille épistémologique que l'on retrouve, hélas, dans de nombreuses thèses de doctorat (voire dans des ouvrages académiques).

L'histoire, partout dans le monde, est un lieu favorable aux projections idéologiques, ce en quoi le passé de l'Afrique ne fait pas exception. Il a été et reste encore parfois méprisé (idéologies coloniale, néocoloniale, occidental-centrique) et il se trouve, par réaction, souvent enjolivé ou idéalisé (idéologies traditionaliste, postcoloniale, décoloniale). Or, comme tout autre continent, l'Afrique jusqu'à la fin du ^{xix}^e siècle a connu le meilleur comme le pire, les civilisations brillantes comme les guerres meurtrières, d'admirables œuvres d'art comme des sacrifices humains, des cosmologies particulièrement élaborées comme des pillages sans pitié, des sociétés relativement égalitaires comme des aristocraties autoritaires et prédatrices. C'est la perspective que soutenait Valentin-Yves Mudimbe :

« Je crois que, dans nos sociétés africaines, nous trouvons des valeurs et des traditions remarquables, des choses magnifiques. Mais j'y trouve aussi des contradictions, des choses qui n'ont rien de beau, l'exploitation d'autres peuples, une chosification des femmes, et je pense que, en tant qu'observateur critique, je dois également m'exprimer à ce sujet » (in Smith 1991 : 976).

La charte de Kurukan Fuga scellant un pacte entre chasseurs et chefs mandingues au ^{xiii}^e siècle (CELHTO 2008)¹⁶, qui a été fréquemment célébrée comme l'invention africaine d'une autre forme de démocratie, concerne un espace social restreint à une époque donnée, ce qui n'enlève rien à ses mérites, mais n'autorise pas sa généralisation abusive. L'idéalisation du passé précolonial fait fi de pans entiers de l'histoire réelle du continent, aussi bien ceux rapportés par les chroniques médiévales en arabe ou en *ajami*

16. Cf. aussi le débat à ce sujet entre Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle (2018 : chap. XVI et XVII).

que ceux racontés ou chantés par les traditions orales qui, les unes comme les autres, exaltent sans fards les conquêtes, les rapt, les chefs de guerre, les héros, les opulences et les dynasties. Les Afriques n'ont à cet égard rien à envier aux Europes ou aux Asies : un passé historique riche, kaléidoscopique, tumultueux, ambivalent, touffu, complexe, tout à la fois inventif et routinier, souvent violent et souvent bienveillant, parfois détestable et parfois admirable, qu'il est dommage de réduire à un simple conte merveilleux, même s'il est légitime d'en louer les prouesses. C'est cette prise en compte qui distingue l'histoire rigoureuse de l'idéologie. Certes, ce passé a été souvent nié, oublié, dévalorisé, tant par l'idéologie coloniale que par l'idéologie occidentalocentrique qui lui a succédé¹⁷. Mais le réhabiliter ne signifie pas projeter sur lui une idéologie inverse. La génération des premiers historiens africains ayant émergé après les indépendances (Bernussou 2009) avait d'ailleurs ouvert la voie avec des travaux solides sur la période précoloniale, qui contredisent tant le mépris colonial que l'idéalisation du passé¹⁸.

Prenons l'exemple de la palabre, souvent considérée comme typique d'une gouvernance africaine traditionnelle inclusive, marquée par le débat, la pacification et la recherche du consensus, et parfois même présentée comme modèle d'un « paradigme politique » postcolonial (Bidima 1997). Or, en ce qui concerne l'époque précoloniale, les traditions orales rapportent un ensemble très diversifié de ces formes de discussions collectives, qui sont avant tout sélectives plus qu'inclusives entre, d'un côté, les sociétés dites « lignagères » ou « acéphales », où la palabre correspondait à un conseil des anciens (les femmes et cadets sociaux en étant exclus, ainsi que souvent des lignages mineurs ou nouveaux venus), et, de l'autre, les sociétés aristocratiques, où elle réunissait les courtisans et les dignitaires autour d'un chef ou d'un roi (excluant alors, selon les cas, les esclaves, la majorité des castés, les simples hommes libres ou gens du commun, les groupes dépendants et tributaires en plus de ceux précédemment cités...). En fait, on ne dispose guère de données sur le périmètre de la palabre avant la colonisation, ni sur son rôle réel dans les prises de décision « au sommet » dans les sociétés marquées par l'existence d'importantes hiérarchies et inégalités sociales, qui plus est à une époque assez peu pacifique où guerres, raids, chasses aux esclaves, prises de pouvoir par la force et scissions dynastiques étaient particulièrement répandus. Dans son article sur la palabre dans le royaume abron du Gyaman, Emmanuel Terray (1988) définit principalement celle-ci par l'absence de recours au vote, ce qui la distingue des délibérations de la

17. On songe notamment au provocateur et inculte « discours de Dakar », prononcé par Nicolas Sarkozy le 26 juillet 2007 à l'université Cheikh-Anta Diop de Dakar (Sénégal).

18. Cf., par exemple, Abdoulaye Bathily (1989), ou encore les représentants de l'école historique d'Ibadan (Ade Ajayi & Smith 1965).

Grèce ancienne auxquelles il la compare¹⁹, mais nous en dit fort peu sur sa pratique réelle, si ce n'est qu'elle est composée de cercles plus ou moins restreints et superposés. La recherche proclamée du consensus (par lequel il la caractérise également) peut ne refléter, selon les cas, qu'un rapport de force tacite, un assentiment purement de façade, la veulerie de courtisans, la complicité des notables ou l'autorité d'un roi.

Sous la colonisation et après les indépendances, les palabres villageoises et les palabres aristocratiques précoloniales sont très généralement devenues des « palabres chefferiales », autour des chefs administratifs – chefs de village et de canton –, nommés et payés par la colonisation française. Elles prenaient place essentiellement dans des contextes locaux de proximité, très éloignés des centres de décision relevant de régimes politiques despotiques (colonisation) ou autoritaires (partis uniques, dictatures militaires), qui ne se souciaient guère de ce modèle traditionnel de gouvernance. En outre, aujourd'hui, diverses concertations paysannes appelées « palabres » renvoient paradoxalement à quelques conceptions occidentales contemporaines, largement introduites en Afrique par les institutions de développement sous le nom de « médiation » (Bako-Arifari 2007) ou d'« assemblée générale » (Olivier de Sardan & Hamani 2018). L'image pacifique de la palabre est désormais réglée sur une focale réduite, comme la cour d'un chef de village ou le baobab de la place publique, mais disparaît si on l'élargit aux pouvoirs nationaux. Les palabres se limitent donc à une gestion d'en bas de problèmes de voisinage, ce qui n'enlève rien à leurs mérites mais ne concerne guère la gestion d'en haut des affaires politiques. À propos de la palabre comme de la parenté à plaisanterie ou d'autres types de régulation traditionnelle des conflits, la politologue Niagalé Bagayoko et le sociologue Fahiraman Rodrigue Koné font ce constat : « Ces mécanismes sont le plus souvent activés afin de prévenir ou de résoudre des conflits d'ordre mineur » (2017 : 40).

La parenté à plaisanterie, dite parfois « cousinage à plaisanterie » ou « alliance à plaisanterie », entre des groupes sociaux se traitant mutuellement comme s'ils étaient cousins (Camara 1992 [1975]), telle la *senankuya* mandingue ou le *baaso-tarey* songhay, a elle aussi été souvent célébrée comme un rituel efficace de pacification et de cohésion sociale (Cherif 2014). Il ne faut cependant pas oublier qu'elle se situe dans le registre privilégié de la taquinerie et de la moquerie, ni qu'elle opère essentiellement au niveau des relations interpersonnelles de routine ou de trafic²⁰. L'extension du vocabulaire de la parenté à des rapports sociaux plus larges, qui est fréquente, ne concerne d'ailleurs pas seulement l'alliance et la solidarité, et l'on oublie

19. Emmanuel Terray construit son article en faisant un parallèle avec les débats athéniens analysés par Moses Finley (1983).

20. Même si la parenté à plaisanterie est parfois présente dans les médias (Hagberg 2006).

souvent l'autre face : ce vocabulaire est aussi utilisé pour véhiculer la rivalité et la méfiance, typiques des conflits de proximité (Olivier de Sardan 2019). Le cousinage à plaisanterie est mis de côté dès que des crises graves surviennent, telles que les revendications foncières, ou encore lors de l'insurrection jihadiste au Sahel avec la discrimination envers les Peuls, y compris par leurs « alliés à plaisanterie ».

Chercher dans le passé des réponses aux innombrables problèmes du présent n'est donc sans doute pas la meilleure option pour réformer les gouvernances actuelles, très largement critiquées par les populations. L'extrême droite européenne cultive la nostalgie de la civilisation chrétienne d'antan, qu'elle voit comme une solution miracle en ignorant les indéniables apports des migrations et de l'ouverture sur le monde. C'est encore une idéologie, politique celle-là. Pourquoi proposer de suivre un chemin identique à propos de l'Afrique ? C'est la question que posait le philosophe béninois Paulin Hountondji : « Allions-nous passer notre vie à reconstituer la pensée de nos ancêtres ? » (2008 : 345). Il répondait par la négative.

Les complexités de l'histoire africaine contemporaine

Ainsi, pour qui entend inventorier minutieusement, dans une logique historiographique, les nombreuses traces, survivances ou autres vestiges du colonialisme et du néocolonialisme d'hier et d'avant-hier, il est indispensable d'être attentif aux complexités, aux évolutions, aux changements, aux hybridités. Le colonialisme a été à l'évidence un facteur décisif du présent, il a bouleversé de façon dramatique la trajectoire de l'Afrique, mais il ne peut être érigé en facteur explicatif unique de l'Afrique contemporaine. Ce sont les généralisations excessives et l'absence de périodisation rigoureuse qui constituent, en matière historique, le talon d'Achille du paradigme décolonial, lequel a d'ailleurs la prétention de s'appliquer indistinctement à l'Amérique et à l'Afrique. Il faut, en effet, préciser de quelle colonisation il s'agit : xvi^e siècle pour l'Amérique latine ou fin du xix^e siècle pour l'Afrique ? Et, pour cette dernière, française, belge, anglaise, espagnole, allemande ou portugaise ? De peuplement, de pillage ou de gestion ? Dans quel territoire, quel pays ? À quel moment de la colonisation fait-on allusion ? Pour les colonies françaises, la période de la conquête militaire n'est pas celle du régime de l'indigénat, différente elle-même de la mise en œuvre de la loi-cadre Defferre (1956) qui préparait les indépendances (en anticipant le néocolonialisme et les politiques de développement).

Il faut aussi distinguer les domaines concernés car, dans chacun d'entre eux, les rémanences coloniales et leur portée peuvent varier. Certains prolongements de la médecine militaire coloniale longtemps omniprésente

(Bado 1996; Lachenal 2017) se retrouvent dans la verticalité des systèmes de santé contemporains et dans l'autoritarisme de leurs cadres, tout en coexistant avec les institutions internationales et la médecine humanitaire dont le rôle est devenu décisif. Le droit postcolonial est très généralement inspiré du droit métropolitain, mais avec divers aménagements, parfois importants, notamment dans le cas des régimes militaires et dictatoriaux. Les programmes scolaires standardisés et eurocentrés se sont peu à peu africanisés, bien que tardivement et insuffisamment. Si la langue coloniale autrefois imposée est restée présente, elle s'est en grande partie décolonisée sous l'effet de ses locuteurs locaux (qui se la sont appropriée à leur façon), sans compter la promotion des langues nationales dans les médias audiovisuels ou le succès de l'arabe dans les pays islamisés qui ne peuvent être ignorés. Les comportements bureaucratiques arrogants issus du mépris de l'usager tel qu'il existait dans l'administration coloniale (usager qui était à l'époque appelé « indigène ») sont loin d'avoir disparu dans les services publics postcoloniaux, mais ils sont grignotés par l'échange généralisé de faveurs, par les doctrines managériales et les approches participatives. Enfin, la culture militaire héritée de l'armée française demeure forte, mais l'influence d'autres cultures militaires s'est fait sentir, parfois depuis longtemps, tandis que l'appétence remarquable des officiers supérieurs pour le pouvoir est une création originale.

À tout cela s'ajoute le déclin progressif de l'ancien colonisateur qu'il convient de prendre en compte : la France n'est plus, depuis deux ou trois décennies, ni le principal investisseur, ni le principal importateur, ni le principal exportateur, ni la principale destination des étudiants. Certes, la mentalité coloniale ne s'est pas complètement éteinte au sein des élites politiques et militaires françaises ; à cet égard, le cas de la Nouvelle-Calédonie témoigne, en 2024, de la poursuite au *xxi*^e siècle d'un colonialisme de peuplement qu'on croyait disparu au *xx*^e. Mais ces survivances, aussi consternantes soient-elles, ne sont pas de la même nature que les pressions, pactes occultes et arrangements de la Françafrique après les indépendances, ou que la récente opération *Barkhane* au Mali (2014-2022), qui est sans doute la dernière expression d'une culture des « opex » en perdition²¹. Ces formes d'héritage colonial ne peuvent être assimilées à ce que fut la colonisation proprement dite.

Le respect de la complexité des processus historiques et le choix de périodisations pertinentes, constitutifs de la raison empirique en sciences sociales, sont donc indispensables pour qui veut identifier et documenter de

21. Les « opérations extérieures » (ou « opex ») ont constitué, jusqu'à *Barkhane*, le modèle des interventions militaires françaises en Afrique, projetées dans les pays concernés sous formes d'enclaves autonomes ayant leur propre agenda, stratégiquement et tactiquement indépendantes des forces armées nationales, et sans connaissance réelle des contextes locaux.

façon scientifiquement rigoureuse les legs coloniaux perceptibles aujourd'hui dans le quotidien des populations ou dans les routines des institutions, ou pour qui veut examiner leurs articulations avec d'autres influences, d'autres logiques, d'autres stratégies. De nombreuses hybridations se sont en effet opérées depuis soixante années. Le concept d'« hybridation »²², que l'on retrouve d'ailleurs dans les études postcoloniales (Bhabha 2013) mais que rejettent radicalement les théoriciens décoloniaux, a le mérite de témoigner des multiples mélanges, métissages (Amselle 1990), créolisations (Hannerz 1987) et autres adaptations créatrices qui caractérisent les Afriques du xx^e siècle. Pour illustrer en quoi le raisonnement décolonial fondé sur une mono-causalité historique est insoutenable, l'on peut citer la série des autres macro-configurations de pratiques et de représentations qui, partout, ont interféré pour produire ces hybridations (sachant que la liste pourrait être allongée) : 1) les héritages ou prolongations de la colonisation, bien sûr ; mais aussi 2) les stratégies des élites au pouvoir depuis les indépendances (y compris la fraction militaire de ces élites) ; 3) les dispositifs de l'aide au développement (conditionnalités, normes, programmes et projets des agences des Nations unies, des coopérations bilatérales et des ONG) ; 4) les mouvements sociaux, syndicaux, politiques ; 5) les dynamiques des cultures populaires et professionnelles locales ; 6) les systèmes religieux et politico-religieux. Prendre la colonialité comme unique boussole et ramener le présent aux seuls « héritages ou prolongations de la colonisation », c'est nier le rôle souvent déterminant des cinq autres ensembles de facteurs et leurs interactions mutuelles.

Relever ce qui subsiste concrètement de la gouvernance ou des mentalités coloniales au sein des États africains contemporains (démocratiques, illibéraux ou militaires) est un programme de recherche pertinent, *mais c'est avant tout un chantier empirique*. Il existe d'ailleurs de nombreux travaux, africains mais pas seulement, qui témoignent d'une approche rigoureuse de ces héritages de la colonisation en Afrique et des impacts postcoloniaux dans divers domaines²³. Prenons, par exemple, l'article « Décoloniser la sociologie de l'éducation » de Jean-Émile Charlier et Fatoumata Hane (2026), qui introduit un numéro spécial de revue consacré aux systèmes éducatifs en Afrique. Ces derniers, à l'instar des systèmes juridiques, gardent en Afrique francophone des traces particulièrement visibles de leur origine coloniale.

22. Cf. l'article de Kate Meagher, Tom De Herdt & Kristof Titeca, « Hybrid Governance in Africa : Buzzword or Paradigm Shift? », publié le 25 avril 2014 sur le site du média *African Arguments* (en ligne : <https://africanarguments.org/2014/04/hybrid-governance-in-africa-buzzword-or-paradigm-shift-by-kristof-titeca-kate-meagher-and-tom-de-herdt/>).

23. Cf., parmi beaucoup d'autres : Kako Nubukpo *et al.* (2016) ; Nassirou Bako-Arifari (2000) ; Guillaume Lachenal & Bertrand Taithe (2009) ; Jean-Pierre Olivier de Sardan (2004) ; Klaas Van Walraven (2014) ; Cynthia Bailly, N'Koué Emmanuel Sambieni & Aïssa Diarra (2024).

C'est pourquoi les deux sociologues s'interrogent sur les problèmes posés par ces survivances de l'école coloniale, mais aussi sur les adaptations qui ont eu lieu, les nombreuses innovations locales apparues au fil des années, les impasses et dysfonctionnements actuels. Cette perspective est aux antipodes du paradigme décolonial, car elle prend *simultanément* en compte ce qui reste de la colonisation et ce qui a fortement changé depuis les indépendances : l'importante progression des écoles franco-arabes, la massification de l'enseignement, la multiplication des écoles privées, l'absence de stratégie nationale cohérente, le taux élevé du chômage postscolaire...

Pour témoigner de cette complexité historique que le paradigme décolonial ignore, j'ai choisi de m'intéresser ici aux processus de démocratisation et de décentralisation en Afrique, qui ont été au cœur des évolutions politiques étatiques contemporaines. Pour la perspective décoloniale, ces réformes démocratiques et décentralisatrices résultent d'injonctions néocoloniales, postcoloniales et occidental-centriques typiques de la colonialité. Nous allons voir que la réalité est tout autre.

La démocratie et la décentralisation : injonctions néocoloniales ou dynamiques internes ?

Une vague de démocratisation, au tournant des années 1990, suivie par une autre vague de décentralisation ont modifié significativement le paysage institutionnel et politique en Afrique, changeant les règles du jeu instituées, dans les premières décennies de l'indépendance, par les partis uniques, puis par les dictatures militaires. L'approche décoloniale voit dans ces réformes d'une grande ampleur, intervenues dans la plupart des pays, des exemples de la permanence de la colonialité, à travers l'importation abusive de la forme eurocentrique de l'État et du cadre de pensée de la démocratie occidentale, promus à coups de conditionnalités et de pressions idéologiques. Il faut dénoncer la « réalité de l'actuel ordre mondial, fondé sur le racisme, hégémonique, patriarcal et capitaliste, qui cherche à cacher sa nature spoliatrice et oppressive derrière les concepts normatifs (post-guerre froide) de démocratie libérale, de droits humains et de bonne gouvernance » (Ndlovu-Gatsheni 2013 : ix). La démocratisation (associée à la liberté d'expression) et la décentralisation (associée à un meilleur pouvoir décisionnaire local) sont pourtant des cas d'école qui montrent, au contraire, le rôle de l'agencité des acteurs nationaux et l'importance d'un ancrage historique solide (les interventions néocoloniales et le suprématisme occidental ne constituant en l'occurrence qu'une variable externe parmi d'autres, internes).

Quelle part exacte d'influence l'ancienne puissance coloniale et, plus largement, l'industrie occidentale du développement ont-elles eue dans ces mouvements de démocratisations des années 1990 et de décentralisations

des années 2000 ? Il est clair qu'elles ont appelé à l'un et l'autre processus et qu'elles les ont soutenus par des discours et par des aides financières. Si bien que, pour la perspective décoloniale, la messe est dite : les autorités françaises et les partenaires occidentaux ont à nouveau imposé à leurs anciennes colonies une ingénierie politique qui n'était pas conforme aux traditions et aux besoins des pays africains. Certes les dirigeants des pays anciennement colonisateurs ont, une fois encore, donné des leçons aux dirigeants des pays anciennement colonisés ; certes ils se sont, une fois encore, mêlés de ce qui ne les regardait pas ; certes la diplomatie française est, une fois encore, intervenue en jouant sa propre partition. Néanmoins, ce sont les dynamiques internes qui ont été déterminantes, tant dans les décisions d'instaurer la démocratie puis la décentralisation, que dans la mise en œuvre effective de ces réformes, dont le mode de fonctionnement s'est révélé assez éloigné, par la suite, de ce qu'en attendaient tous les bailleurs de fonds occidentaux.

La démocratisation

La crise des régimes démocratiques en Afrique francophone et la désaffection des populations à leur endroit sont aujourd'hui évidentes : la progression des insurrections jihadistes et la série de coups d'État militaires sont des signes qui ne trompent pas. Les causes en sont multiples : chômage massif, mauvais état des services publics, corruption généralisée et affairisme au sommet, élections le plus souvent truquées et toujours contestées, etc. Cet échec est souvent imputé au système démocratique lui-même, qui aurait été imposé par la France et l'Occident. S'il est vrai que le discours de La Baule de François Mitterrand, prononcé lors de la 16^e Conférence des chefs d'État d'Afrique et de France en juin 1990, laissait clairement entendre que, désormais, l'aide de la France serait conditionnée aux progrès démocratiques, il ne faut pas croire que c'est seulement ou principalement en raison de cette pression française que les dirigeants africains ont ouvert leurs pays au multipartisme, aux élections et à la liberté de la presse (Ndiaye 2025). Ce serait oublier qu'il s'agit essentiellement d'un enchevêtrement de facteurs, et que ce sont avant tout des impasses économiques et des échecs de gouvernance, d'un côté, des mouvements populaires, étudiants et syndicaux, de l'autre, qui ont conduit à la chute des régimes militaires de première génération, suivant en cela l'exemple donné par le Bénin dès février 1990 (avant, donc, le sommet de La Baule). Le politologue Richard Banégas (2003) a clairement mis en évidence les racines locales de la démocratisation béninoise.

Comme je l'ai déjà indiqué, le gouvernement français et les bailleurs de fonds internationaux n'ont pas été de simples spectateurs, puisqu'ils ont applaudi l'émergence des régimes démocratiques et qu'ils les ont

appuyés discursivement et financièrement. Mais, un an après le discours de La Baule, lors du 4^e Sommet de la francophonie à Paris (novembre 1991), Mitterrand rétropédalait déjà sur la conditionnalité démocratique et acceptait volontiers le maintien de Gnassingbé Eyadéma au pouvoir au Togo, et ce, à l'encontre des décisions prises par une Conférence nationale tenue à la suite de troubles politiques et sociaux qui secouaient le pays depuis plusieurs mois : l'on sait que, après les indépendances et aujourd'hui encore, les gouvernements français ont toujours soutenu les régimes non démocratiques quand cela les arrangeait, que ce soit des régimes de parti unique ou militaires.

Au début des années 1990, dans un contexte international marqué par la chute du mur de Berlin, la dislocation des dictatures communistes et la fin de l'Apartheid en Afrique du Sud, la mise en place de la démocratie en Afrique est d'abord le résultat d'un épuisement et d'une impopularité croissante des dictatures militaires, qui avaient succédé aux régimes de partis uniques des indépendances. Paradoxalement, le remplacement de ces dictatures par des démocraties a été largement provoqué par les mêmes raisons qui ont ensuite entraîné le retour des militaires au pouvoir : corruption, affairisme, inefficacité, chômage, dégradation des services publics. Mais il faut ajouter deux motifs supplémentaires au rejet des régimes militaires dans les années 1990 : d'une part, la crise de la dette et l'ajustement structurel imposé par les institutions internationales, avec pour conséquences des mois de salaires impayés dans les diverses administrations ; d'autre part, les méthodes répressives et l'absence de toute liberté d'opinion, qui ont suscité alors de plus en plus de rejet populaire (en particulier chez les lycéens et les étudiants, qui ont été à l'origine des manifestations et des grèves massives ayant entraîné le changement).

En fait, la transition démocratique s'est déroulée selon deux processus distincts et parfois entremêlés, que le juriste et politologue burkinabé Augustin Loada a appelés « transition par le haut » (entente entre élites) et « transition par le bas » (mouvements populaires) (Loada & Wheatley 2015). La seconde a joué un rôle majeur et détonateur, avec les « conférences nationales » particulièrement fascinantes (Ebousi-Boulaga 1993), parties de l'innovation béninoise initiale, dont l'exemple fut suivi dans de nombreux pays mais, à chaque fois, sous des formes variées (Nwajiaku 1994 ; Robinson 1994 ; Omitoogun & Onigu-Otite 1996 ; Aparé 2015). Les forces syndicales, politiques et associatives se réunissaient lors de ces séquences dans une étonnante liberté de parole (non dénuée évidemment d'arrière-pensées stratégiques et opportunistes) pour définir les modalités de la nouvelle architecture démocratique. Certes, la Conférence nationale béninoise fondatrice a été parfois comparée à une forme de « palabre »

(Banégas 2003), pourtant il ne faudrait pas minimiser sa nouveauté en se référant une fois encore au passé de l'Afrique comme seule source d'inspiration politique. Les conférences nationales rappellent plutôt les « assemblées spontanées », dont William Edward Burghardt Du Bois faisait l'éloge en les opposant aux foules hostiles :

« Sans être dénuée de forme ou anarchique, ni exiger une obéissance inflexible à des codes de comportement bien définis, la culture de l'assemblée spontanée répond de façon dynamique à des voix étranges et aux possibilités non familières et inattendues qu'elles expriment » (in Gooding-Williams 2025 : 14)²⁴.

Parfois, ces conférences ont été instrumentalisées par le pouvoir en place (comme au Togo), mais essentiellement du fait de stratégies internes à la classe politique nationale. La démocratisation a aussi nourri des mirages (Akindès 1996). Aujourd'hui, la désillusion, la déception et l'amertume ont remplacé tous les espoirs mis dans la démocratie il y a une trentaine d'années et, les militaires étant de retour, les conférences nationales semblent totalement oubliées.

Il est vrai que les élections, considérées comme étant le cœur de la démocratie, ont été quasiment partout biaisées, et souvent « volées » par les tenants du pouvoir et, plus généralement, par toutes les forces politiques quand elles en avaient l'occasion (Banégas 1998 ; Quantin 2004 ; Olivier de Sardan *et al.* 2015). C'est une forme de dynamique locale : les dynamiques locales ne sont pas nécessairement positives, elles sont toujours très diverses et généralement imprévisibles, y compris dans le cas de la démocratisation (Bako-Arifari 1995 ; Tidjani Alou 2002). Pour autant, il ne faut pas oublier deux caractéristiques importantes des régimes démocratiques : le pluralisme des partis politiques et la liberté d'expression. L'un comme l'autre, malgré diverses limites ou accroc un peu partout, ont indéniablement favorisé les initiatives sociales, culturelles et politiques de nombreux acteurs, ainsi que l'émergence d'autres types de dynamiques locales, y compris contestatrices, anticoloniales (ou anti-néocoloniales) et anti-occidentales, à travers la multiplication de groupes d'intérêt et d'associations en tous genres (Ibrahim 1997). Par exemple, au Sahel, la démocratisation a permis l'éclosion d'une myriade d'associations islamiques militantes qui ont favorisé la progression du salafisme (Sounaye 2021).

24. Cette phrase de l'un des pionniers pour les droits civiques aux États-Unis a également été récemment citée dans l'article de Nadia Marzouki, « Zohran Mamdani ou l'art du (new) deal : quand la cité nous délivre du peuple », publié le 28 novembre 2025 sur le site du média *AOC*.

Dans les anciennes colonies françaises, la vague décentralisatrice a commencé au tournant du ^{xxi}e siècle, donc une dizaine d'années après les pays anglophones : on peut analyser ce décalage comme une expression de la différence entre les deux régimes coloniaux respectifs, l'administration française étant bien plus centralisée que l'*indirect rule* à l'anglaise. Quoi qu'il en soit, il est vrai que, pour la décentralisation aussi, les bailleurs de fonds ont poussé à la roue, en y détectant un moyen d'améliorer l'efficacité des États et de promouvoir leur fameuse « bonne gouvernance ». Il ne s'agissait pas d'injonctions directes, ni même de conditionnalités fermes (comme ce fut le cas pour l'ajustement structurel), mais de pressions indirectes par la mise à disposition de financements dédiés et d'experts techniques. Il est donc facile d'y voir la patte de l'Occident, pourtant, là encore, le rôle des dynamiques internes a été fondamental (Jacob & Blundo 1997 ; Blundo & Mongbo 1998 ; Tidjani Alou 2009a).

Il faut rappeler que la première décentralisation fut sénégal-sénégalaise et très précoce (initiée en 1972-1974), sans aucun lien avec la vague évoquée ci-dessus, ni avec une consigne néocoloniale. Elle a été amorcée dans le cadre d'une stratégie d'implantation du parti socialiste en milieu rural et a fait face à de très nombreux enjeux locaux au fil du temps (Blundo 1998). Par ailleurs, dans les cas du Mali et du Niger, la décentralisation a également été un moyen pour les gouvernements de régler – ou de tenter de régler – la question des rébellions touarègues, celles-ci devant abandonner leur revendication indépendantiste pour l'autonomie que leur accordait ce système de transfert de pouvoirs.

Toujours au Mali, de nombreux travaux empiriquement étayés, la plupart maliens, témoignent de l'importance des dynamiques locales (Fay 2000 ; Fay, Koné & Quiminal 2006 ; Kassibo 1998, 2006 ; Djiré & Dicko 2007 ; Djiré & Keïta 2015 ; Diawara 2024). Le processus de décentralisation (et ultérieurement de régionalisation) y a pris des formes originales, entre autres avec la Mission de décentralisation (MDD), une structure *ad hoc* souple dirigée par le ministre Ousmane Sy (2009). La Mission a servi de catalyseur en engageant un vaste et long travail de consultation à travers tout le pays. Les regroupements des villages et fractions en communes se sont faits sur la base du volontariat, tandis que le choix des chefs-lieux de commune (un enjeu important) a été laissé aux populations concernées, deux procédures assez rares pour être soulignées et qui sont aux antipodes de la décentralisation « à la française ». Une règle particulièrement innovante a en outre été mise en place : le maire de la commune devait nécessairement provenir d'un village autre que le chef-lieu. Le slogan retenu pour la décentralisation a été

lui aussi original : *ka mara la segi so* en bambara, que l'on peut traduire par «le retour du pouvoir à la maison». Il fut interprété dans le pays de deux manières : soit comme une restauration de l'ordre ancien (une restitution du pouvoir aux «premiers occupants», le lignage fondateur du village), soit comme une libération face à l'autoritarisme et aux prélèvements de l'administration²⁵.

Force est de constater que ni la décentralisation ni la démocratisation n'ont été des solutions institutionnelles miracles. Divers conflits nationaux ou locaux s'y sont révélés, ou ont été réactivés. La démocratie a été confisquée par des élites politiques le plus souvent affairistes, puis piétinée par les coups d'État sans réaction populaire. Ce sont, pour une grande part, la corruption ou le clientélisme qui ont été décentralisés. Mais la démocratie et la décentralisation ont néanmoins ouvert des espaces politiques originaux, innovants, où les affaires publiques des communes ou du pays ont pu faire l'objet de débats, de décisions, de contestations, de mobilisations, de critiques, à partir de logiques et de stratégies locales fort différentes des immixtions et des programmes de l'industrie occidentale du développement, fort différentes aussi des consignes et directives des gouvernants nationaux (Bierschenk & Olivier de Sardan 1998). Quant aux échecs, on ne peut les imputer unilatéralement à l'extérieur, quand bien même les pays occidentaux, et en particulier la France, ont évidemment leur part de responsabilité. *Les causes externes opèrent par l'intermédiaire des causes internes...*



Bien évidemment, un socle historique avéré justifie les critiques de la colonisation et de ses suites, et son rejet moral. Cela explique l'intérêt ou l'engouement de nombreux intellectuels africains (et aussi occidentaux) pour le label «décolonial», malgré un manque de connaissances sur les thèses exactes qui constituent ce paradigme. Ce socle historique avéré commence loin dans le temps avec la traite esclavagiste, puis se prolonge à l'époque contemporaine avec les crimes de la colonisation, dont les comptes n'ont jamais été réglés et que la majorité des hommes politiques français refuse encore de reconnaître, depuis les massacres de la colonne Voulet-Chanoine au Niger (1899) lors de la conquête, jusqu'à la répression sanglante du parti indépendantiste Union des populations du Cameroun (UPC) dans les années 1950-1960, en passant par d'autres massacres et d'autres répressions sanglantes, en particulier à Thiaroye (1944), à Sétif (1945), à Madagascar (1947-1948), pendant la guerre d'Indochine (1946-1954) et la guerre

25. Par exemple, beaucoup pensaient que l'impôt capitaire, instauré par la colonisation et particulièrement impopulaire, toujours considéré après l'indépendance comme un symbole de soumission à un État prédateur, resterait désormais dans la commune et serait utilisé pour le bien public local.

d'Algérie (1954-1962). Ce socle historique avéré inclut aussi le despotisme au quotidien de l'administration coloniale, avec le travail forcé, les réquisitions, les livraisons obligatoires, le recrutement des tirailleurs dans l'armée française et leurs participations aux guerres mondiales et coloniales, les déportations des opposants et le bagne de Kidal (Mali), les pleins pouvoirs des commandants de cercle français, le mépris et le racisme structurel à l'encontre des « indigènes ». Toutes ces pratiques étaient formalisées dans le régime juridique et administratif de l'« indigénat », une variante française d'apartheid qui n'a été abolie qu'en 1945, à la suite de luttes engagées par une fédération de partis politiques ayant constitué, en 1946, le Rassemblement démocratique africain (RDA) – encore un exemple d'agencéité africaine ayant eu un effet significatif ! Enfin, ce socle historique avéré renvoie à diverses pratiques postérieures aux indépendances, perçues à juste titre, en Afrique, comme des camoufflets ou des insultes : le gel des pensions des anciens combattants qui avaient combattu pour la France, les injonctions, manœuvres ou pressions de la Françafrique, le rôle autoproclamé de gendarme par les militaires français, les absurdes et humiliants refus de visas, et la permanente combinaison d'arrogance et de paternalisme des dirigeants français depuis les indépendances jusqu'à nos jours, revendiquant tous une « relation spéciale » entre la France et l'Afrique (celle-ci renvoyant, de fait, au passé colonial !). Ce très lourd passif et ses survivances ont fourni un substrat émotif particulièrement puissant aux études décoloniales : c'est ce qu'Elgas appelle, de façon critique, les « bons ressentiments » (2023).

L'ampleur du traumatisme colonial chez ceux qui ont subi de plein fouet le joug, la répression et le mépris des occupants a souvent été soulignée depuis Frantz Fanon. Comment s'en libérer est l'une des interrogations récurrentes de l'œuvre du philosophe camerounais Fabien Eboussi-Boulaga (Kisukidi 2021). On constate que ce traumatisme est toujours exprimé et invoqué aujourd'hui au sein de générations qui, pourtant, sont nées après les indépendances et n'ont jamais fait l'expérience de la colonisation. D'une certaine façon, le vécu d'une génération en ayant directement été victime s'est transmis aux suivantes, réactivé par d'autres humiliations et d'autres mépris, directs ou indirects, ressentis par celles-ci. Le traumatisme colonial a donc souvent survécu à la colonisation (de même que, dans les pays coloniaux, l'idéologie coloniale reste encore vivante dans certains milieux), mais il s'exprime autrement dans la mesure où il se fonde très souvent dans une dénonciation plus large, qui englobe la période néocoloniale, met en cause l'hypocrisie de la politique française et, au-delà, des politiques occidentales avec leur « deux poids deux mesures » ; surtout, il s'étend à l'occidentalo-centrisme, fréquent au sein de l'industrie du développement,

et dont l'« impérialisme moral » est une composante²⁶. Ce sont là des sources modernes de ressentiments envers la France, mais aussi envers l'Occident, répandus dans les jeunesses africaines.

Tout cela constitue une « infrastructure » empirique incontestable, fondée sur des réalités historiques bien documentées. Sur cette base, les critiques contre les séquelles de la colonisation et contre l'idéologie occidentalocentrique s'expriment particulièrement dans deux mondes sociaux de l'Afrique contemporaine, distincts mais qui communiquent : d'une part, les arènes publiques (anti-néocolonialisme politique) et, d'autre part, les arènes universitaires (analyses critiques des sciences sociales sur la colonisation, les indépendances, les héritages coloniaux, la dépendance à l'aide). C'est en parallèle qu'une « superstructure » éminemment idéologique s'est récemment édifiée, loin du socle empirique, avec des variantes pour chacun des deux mondes : dans les arènes publiques, ce seront le néosouverainisme et le traditionalisme ; dans les arènes universitaires, ce seront les études décoloniales. Or, un problème majeur des études décoloniales est qu'elles ignorent la configuration actuelle des sciences sociales. C'était vrai pour l'épistémologie, discutée dans l'article précédent (Olivier de Sardan 2025), c'est vrai également pour l'histoire. L'histoire critique de la colonisation a commencé bien avant les études décoloniales, sous la plume de chercheurs africains (M'Bokolo 1985, 2004 ; Mamdani 1996), mais aussi américains (Cooper 1994, 2005) ou européens (Suret-Canale 1982 ; Coquery-Vidrovitch 1972). Il en est de même pour l'histoire critique des indépendances, dont le néocolonialisme est un élément, mais n'est pas le seul, loin de là²⁷. Ces travaux relevant de la raison empirique représentent la meilleure réfutation de la réduction décoloniale des modernités africaines à la seule colonialité. Ils devraient avoir leur place dans une « bibliothèque décoloniale inclusive », si tant est qu'une telle bibliothèque puisse exister. Mais les études décoloniales préfèrent manifestement une bibliothèque décoloniale exclusive, symétrique et inverse de la « bibliothèque coloniale ». L'idéologie décoloniale apparaît, en effet, comme l'envers et le contrepied de l'idéologie coloniale. Ato Sekyi-Otu l'exprime ironiquement : « C'est comme si les partisans de l'eurocentrisme et leurs détracteurs buvaient dans la même coupe et finissaient ivres dans des lits séparés, mais avec des distractions similaires » (2019 : 15).

26. Cf. aussi mes articles « “De quoi se mêlent-ils ?” : l'échec de l'impérialisme moral en Afrique », publié sur le site du média *AOC* le 14 juin 2022, et « Deux poids deux mesures, de l'Afrique au Moyen-Orient », publié sur le même site le 4 décembre 2023.

27. Cf. par exemple et entre autres : Momar-Coumba Diop & Mamadou Diouf (1990) ; Jean-Bernard Ouédraogo (1997) ; Kimba Idrissa (2001) ; Mamoudou Gazibo & Céline Thiriot (2009) ; Momar-Coumba Diop (2002, 2013) ; Mahaman Tidjani Alou (2009b) ; Ernest Harsch (2024).

J'ai mentionné ci-dessus l'«histoire critique» pour souligner le fait que la très grande majorité des historiens contemporains de la colonisation et des indépendances, africains ou non, ont rompu avec l'idéologie coloniale et ont, en quelque sorte, alimenté l'«infrastructure empirique» des études décoloniales. Mais c'est un pléonasme : bien évidemment, toute histoire rigoureuse est critique, et cela dans toutes les directions. C'est pourquoi elle ne doit épargner aucun présupposé idéologique, dès lors qu'il entre en contradiction avec des vérités irréfutables ou, pour le moins, très plausibles. Tel est le cas de la dérive idéologique du paradigme décolonial, qui s'éloigne de toute perspective historique scrupuleuse. Il s'agit d'un phénomène fréquent : la raison empirique est sans cesse exposée aux pressions idéologiques de toutes sortes, sans cesse menacée, sans cesse influencée, sans cesse infiltrée. La recherche en sciences sociales, au sein de laquelle les chercheurs africains jouent désormais un rôle de plus en plus important, mais insuffisamment reconnu et soutenu, a toujours dû mener la bataille contre ses propres idéologies, celles qui s'expriment en son sein. Mais c'est aussi par leur critique qu'elle progresse.

*Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales
et le développement local (LASDEL), Niamey (Niger)*
jpos.niger@gmail.com

MOTS CLÉS/ KEYWORDS : histoire africaine/ *history of Africa* – colonisation – études décoloniales/ *decolonial studies* – colonialité/ *coloniality* – déshistoricisation/ *dehistoricisation* – agencéité/ *agency* – Françafrique – palabre/ *palaver* – démocratisation (Afrique)/ *democratisation (Africa)* – décentralisation (Afrique)/ *decentralisation (Africa)*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Ade Ajayi, Jacob F. & Robert Smith
1965 *Yoruba Warfare in the Nineteenth Century*.
Cambridge, Cambridge University Press.

Agbakoba, Joseph C.A.
2025 « Introduction », in Joseph Agbakoba
& Marita Rainsborough, eds, *Beyond
Decolonial African Philosophy...* : 1-10.

Agbakoba, Joseph C.A.
& Marita Rainsborough, eds
2025 *Beyond Decolonial African Philosophy.
Africanity, Afrotopia, and Transcolonial
Perspectives*. Abington-New York, Routledge.

Akindès, Francis
1996 *Les Mirages de la démocratie
en Afrique subsaharienne francophone*.
Dakar, CODESRIA / Paris, Karthala.

Amselle, Jean-Loup
1990 *Logiques métisses.
Anthropologie de l'identité
en Afrique et ailleurs*.
Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »).
1996 « Le N'ko au Mali »,
Cahiers d'études africaines 144 :
823-826.

Apard, Élodie

2015 « Les modalités de la transition démocratique au Niger : l'expérience de la conférence nationale », in Bernard Salvaing, ed., *Pouvoirs anciens, pouvoirs modernes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Rennes, Presses universitaires de Rennes (« Enquêtes & documents » 52) : 153-167.

Bado, Jean-Paul

1996 *Médecine coloniale et grandes endémies en Afrique, 1900-1960. Lèpre, trypanosomiase humaine et onchocercose*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Bagayoko, Niagalé

& Fahiraman Rodrigue Koné

2017 *Les Mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne*. Montréal, Université du Québec à Montréal, Chaire Raoul-Dondurand en études stratégiques et diplomatiques (« Rapport de recherche »).

Bailly, Cynthia, N'koué Emmanuel Sambieni & Aïssa Diarra

2024 *Un partenariat inégal? Les partenariats des ONG internationales au niveau local et national : une étude socio-anthropologique en Côte d'Ivoire dans le domaine de la santé*. Niamey, LASDEL (« Études et travaux du LASDEL » 135).

Bakary, Djibo

1992 « Silence! On décolonise... ». *Itinéraire politique et syndical d'un militant africain*. Préf. de Ndiaye A. Abdoulaye. Paris, L'Harmattan (« Mémoires africaines »).

Bako-Arifari, Nassirou

1995 « Démocratie et logique du terroir au Bénin », *Politique africaine* 59 : 7-24.

2000 « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des africanistes* 70 (1-2) : 221-231.

2007 « La médiation socio-anthropologique entre savoir et action : plaidoyer pour un métier de médiateur en action publique », in Thomas Bierschenk *et al.*, eds,

Une anthropologie entre rigueur et engagement. Essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan. Paris, Karthala / Leiden, APAD : 175-200.

Balandier, Georges

1951 « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie* 11 : 44-79.

Banégas, Richard

1998 « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique africaine* 69 : 75-87.

2003 *La Démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*. Paris, Karthala (« Recherches internationales »).

Bathily, Abdoulaye

1989 *Les Portes de l'or. Le royaume de Galam, Sénégal. De l'ère musulmane au temps des négriers (VIII^e-XVIII^e siècles)*. Paris, L'Harmattan (« Racines du présent »).

Bayart, Jean-François

2010 *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*. Paris, Karthala (« Disputatio »).

Bayart, Jean-François, ed.

1993 *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris, Karthala (« Les Afriques »).

Bernussou, Jérôme

2009 *Histoire et mémoire au Niger. De l'indépendance à nos jours*. Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail (« Méridiennes »).

Bewaji, John Ayotunde Isola

2016 *The Rule of Law and Governance in Indigenous Yoruba Society. A Study in African Philosophy of Law*. Lanham, Lexington Books.

Bhabha, Homi

2013 « In Between Cultures », *New Perspectives Quarterly* 30 (4) : 107-109.

Bidima, Jean-Godefroy

1997 *La Palabre. Une juridiction de la parole*. Paris, Michalon (« Le Bien commun »).

Bierschenk, Thomas & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds

1998 *Les Pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*. Paris, Karthala (« Les Afriques »).

Blundo, Giorgio

1998 *Élus locaux, associations paysannes et courtiers du développement au Sénégal. Une anthropologie politique de la décentralisation dans le sud-est du bassin arachidier (1974-1995)*. Lausanne, Université de Lausanne, thèse de doctorat.

Blundo, Giorgio & Roch Mongbo, eds

1998 *Décentralisation, pouvoirs locaux et réseaux sociaux*. Münster, Lit (« Bulletin de l'APAD » 16).

Borrel, Thomas, Amzat Boukari-Yabara, Benoît Collombat & Thomas Deltombe

2021 *L'Empire qui ne veut pas mourir. Une histoire de la Françafrique*. Paris, Le Seuil.

Bureau, René

1996 *Le Prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala (« Les Afriques »).

Cahen, Michel

2024 *Colonialité. Plaidoyer pour la précision d'un concept*. Paris, Karthala (« Disputatio »).

Camara, Sadio [alias Alphonse]

2013 *L'Épopée du Parti africain de l'indépendance (PAI) au Sénégal, 1957-1980*. Paris, L'Harmattan (« Études africaines »).

Camara, Sory

1992 [1975] *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*. Paris, Karthala / Conakry, SAEC (« Hommes et sociétés »).

Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale (CELHTO)

2008 *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Paris, L'Harmattan / Conakry, SAEC.

Charlier, Jean-Émile & Fatoumata Hane

2026 « Décoloniser la sociologie de l'éducation », *Éducation et sociétés* 55 (1) : 5-21.

Cherif, Alhassane

2014 *La Parenté à plaisanterie (le sanakouya). Un atout pour le dialogue et la cohésion sociale en Guinée*. Paris, L'Harmattan (« Études africaines »).

Cooper, Frederick

1994 « Conflict and Connection : Rethinking Colonial African History », *American Historical Review* 99 (5) : 1516-1545.

2005 *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*. Berkeley, University of California Press.

Coquery-Vidrovitch, Catherine

1972 *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*. Paris-La Haye, Mouton.

Diagne, Souleymane Bachir & Jean-Loup Amselle

2018 *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Paris, Albin Michel (« Itinéraires du savoir »).

Diawara, Mahamadou

2024 « La commune de Sirakorola, un laboratoire des innovations locales : le parcours atypique d'un réformateur villageois », *Global Africa* 6 : 133-144.

Diop, Amadou Sarr

2020 *Pour une désaliénation des études africaines. Repenser l'africanisme postcolonial*. Dakar, L'Harmattan Sénégal.

Diop, Cheikh Anta

1954 *Nations nègres et culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris, Présence africaine, 2 vol.

Diop, Momar-Coumba

2002 *La Société sénégalaise entre le local et le global*. Paris, Karthala
(« Hommes et sociétés »).

2013 *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le sôpi à l'épreuve du pouvoir*.
Préf. de Mamadou Diouf.
Paris, Karthala / Dakar, CRES
(« Hommes et sociétés »).

Diop, Momar-Coumba & Mamadou Diouf
1990 *Le Sénégal sous Abdou Diouf*.
Paris, Karthala (« Les Afriques »).

Diouf, Mamadou, ed.
1999 *L'Histoire indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*. Paris, Karthala / Amsterdam, SEPHIS (« Histories des Sud »).

Djiré, Moussa & Abdel Kader Dicko
2007 *Les Conventions locales face aux enjeux de la décentralisation au Mali*.
Préf. de Ousmane Sy. Paris, Karthala.

Djiré, Moussa & Amadou Keïta
2015 *Régionalisation au Mali. Regards croisés*. Tombouctou,
Éd. Tombouctou (« L'Afrique se raconte »).

Dozon, Jean-Pierre
1995 *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*.
Paris, Le Seuil (« La Librairie du xx^e siècle »).

2024 *Un grand moment de science impériale. L'africanisme français des années 1960-1980*.
La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube.

Dussel, Enrique
1992 *1492. L'occultation de l'autre*.
Paris, Éd. ouvrières.

Ebousi-Boulaga, Fabien
1993 *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*.
Paris, Karthala (« Les Afriques »).

1997 *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*.
Paris, Présence africaine.

Eisenstadt, Shmuel N.

2000 « Multiple Modernities », *Daedalus*
129 (1) : 1-29.

Elgas [Souleymane Gassama, dit]

2023 *Les Bons Ressentiments. Essai sur le malaise post-colonial*. Préf. de Sophie Bessis. Paris, Riveneuve (« Pépites »).

Fall, Babacar

2006 « Le mouvement syndical en Afrique occidentale francophone : de la tutelle des centrales métropolitaines à celle des partis nationaux uniques, ou la difficile quête d'une personnalité (1900-1968) », *Matériaux pour l'histoire de notre temps* 84 : 49-58.

Falola, Toyin

2022a *Decolonizing African Studies. Knowledge Production, Agency, and Voice*.
Rochester, University of Rochester Press
(« Rochester Studies in African History and the Diaspora » 93).

2022b *Decolonizing African Knowledge. Autoethnography and African Epistemologies*.
Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Fanon, Frantz

1965 [1961] *The Wretched of the Earth*.
Pref. by Jean-Paul Sartre; transl.
from the French by Constance Farrington.
New York, Grove Press.

Fay, Claude

2000 « La décentralisation dans un Cercle (Tenenkou, Mali) », *Autrepart* 14 :
121-142.

Fay, Claude, Yaouaga Félix Koné
& Catherine Quiminal, eds

2006 *Décentralisation et pouvoirs en Afrique. En contrepoint, modèles territoriaux français*.
Paris, IRD Éd. (« Colloques et séminaires »).

Finley, Moses I.

1983 *Politics in the Ancient World*.
Cambridge-New York, Cambridge University Press.

French, Howard W.

2025 *The Second Emancipation. Nkrumah, Pan-Africanism, and Global Blackness at High Tide*. New York, Liveright.

Gazibo, Mamoudou

1988 « Gloire et misères du mouvement syndical nigérien », *Politique africaine* 69 : 126-134.

2006 « Pour une réhabilitation de l'analyse des partis en Afrique », *Politique africaine* 104 : 5-17.

Gazibo, Mamoudou & Céline Thiriot, eds

2009 *Le Politique en Afrique. États des débats et pistes de recherche*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Getachew, Adam & Karuna Mantena

2021 « Anticolonialism and the Decolonization of Political Theory », *Critical Times* 4 (3) : 359-388.

Giddens, Anthony

1987 *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford, Stanford University Press.

Gooding-Williams, Robert

2025 *Democracy and Beauty. The Political Aesthetics of W. E. B. Du Bois*. New York, Columbia University Press.

Grosfoguel, Ramón

2008 « Towards a Decolonial Transmodern Pluriversalism », *Tabula rasa* 9 : 199-216.

Hagberg, Sten

2006 « “Bobo buveurs, Yarse colporteurs” : parenté à plaisanterie dans le débat public burkinabè », *Cahiers d'études africaines* 184 : 861-881.

Hannerz, Ulf

1987 « The World in Creolization », *Africa* 57 (4) : 546-559.

Harsch, Ernest

2024 *Corruption, Class, and Politics in Ghana*. Athens, Ohio University Press.

Holder, Gilles & Jean-Pierre Dozon, eds

2018 *Les Politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques*. Préf. de Hamit Bozarslan. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Hountondji, Paulin J.

1977 *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, Maspero (« Textes à l'appui »).

2008 « Une pensée pré-personnelle : note sur “Ethnophilosophie et idéo-logique” de Marc Augé », *L'Homme* 185-186 : 343-363.

Ibrahim, Jibrin, ed.

1997 *Expanding Democratic Space in Nigeria*. Dakar, CODESRIA.

Ibrahim, Jibrin & Abdoulaye Niandou Souley

1998 « The Rise to Power of an Opposition Party: The MNSD in Niger Republic », in Adebayo O. Olukoshi, ed., *The Politics of Opposition in Contemporary Africa*. Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet : 144-170.

Idrissa, Kimba, ed.

2001 *Le Niger. État et démocratie*. Paris, L'Harmattan (« Sociétés africaines & diaspora »).

2008 *Armée et politique au Niger*. Dakar, CODESRIA.

Idrissa, Rahmane

2017 *The Politics of Islam in the Sahel. Between Persuasion and Violence*. London-New York, Routledge, Taylor & Francis Group (« Europa Regional Perspectives »).

2018 « Les trajectoires du salafisme politique au Sahel : le cas du Niger », *Politique africaine* 149 : 43-65.

Jacob, Jean-Pierre & Giorgio Blundo

1997 *Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain. Bibliographie sélective et commentée*. Genève, Institut universitaire d'études du développement.

Kagame, Alexis [abbé]

1956 *La Philosophie bântu-rwandaise de l'Être*. Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales.

Kassibo, Bréhima

1998 « La décentralisation au Mali : état des lieux », *Bulletin de l'APAD* 14 : 1-20.

2006 « Mali : une décentralisation à double vitesse ? *Ka mara la segi so* ou le lent et délicat retour du pouvoir à la maison », in Claude Fay, Yaouaga Félix Koné & Catherine Quiminal, eds, *Décentralisation et pouvoirs en Afrique...* : 67-95.

Kessi, Shose, Zoe Marks
& Elelwani Ramugondo

2020 « Decolonizing African Studies », *Critical African Studies* 12 (3) : 271-282.

Kisukidi, Nadia Yala

2021 « [Introduction] Fabien Eboussi Boulaga : espace et événement », *Politique africaine* 164 : 5-15.

Lachenal, Guillaume

2017 *Le médecin qui voulut être roi. Sur les traces d'une utopie coloniale*. Paris, Le Seuil (« L'Univers historique »).

Lachenal, Guillaume & Bertrand Taithe

2009 « Une généalogie missionnaire et coloniale de l'humanitaire : le cas Aujoulat au Cameroun, 1935-1973 », *Le Mouvement social* 227 : 45-63.

Latour, Bruno

1983 « Comment redistribuer le grand partage ? », *Revue de synthèse* 110 : 203-236.

Laurent, Pierre-Joseph

2003 *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Paris, IRD Éd.-Karthala (« Hommes et sociétés »).

Le Cour Grandmaison, Olivier

2010 *De l'indigénat. Anatomie d'un monstre juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'empire français*. Paris, Zones.

Lefort-Rieu, Claire

2024 *Un art bien incertain. Gouverner les migrations forcées en contextes camerounais*. Paris, Université Paris Cité, thèse de doctorat.

Lenclud, Gérard

1992 « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Gérard Althabe, Daniel Fabre & Gérard Lenclud, eds, *Vers une ethnologie du présent*. Paris, Éd. de la MSH (« Ethnologie de la France » 7) : 9-37.

Loada, Augustin & Jonathan Wheatley, eds

2015 *Transitions démocratiques en Afrique de l'Ouest. Processus constitutionnels, société civile et institutions démocratiques*. Paris, L'Harmattan (« Études africaines. Série Politique »).

Mamdani, Mahmood

1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, Princeton University Press.

Mao Zedong

1968 [1937] « De la contradiction », in *Œuvres choisies de Mao Tse-Toung*, 1. Pékin, Éd. en langues étrangères.

Marseille, Jacques

1984 *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*. Paris, Albin Michel (« L'Aventure humaine »).

Mbembe, Joseph-Achille

2000 *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala (« Les Afriques »).

2002 « African Modes of Self-Writing », *Public Culture* 14 (1) : 239-273.

M'Bokolo, Elikia

1985 *L'Afrique au XX^e siècle. Le continent convoité*. Paris, Le Seuil (« Points. Histoire » 77).

2004 *Afrique noire. Histoire et civilisations, du XIX^e siècle à nos jours*. Paris, Hatier (« Universités francophones »).

Mbonda, Ernest-Marie

2020 *Une décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*. Paris, Sorbonne Université Presses (« Philosophies. Philosophie appliquée »).

Merle, Isabelle

2012 « [Compte rendu de] Olivier Le Cour Grandmaison, *De l'indigénat. Anatomie d'un monstre juridique: le droit colonial en Algérie et dans l'empire français* », *Genèses* 86: 149-153.

Mignolo, Walter

2011 « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto », *Transmodernity* 1 (2). En ligne: <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283>

Mokoko Gampiot, Aurélien

2017 *Kimbanguism. An African Understanding of the Bible*. Transl. by Cécile Coquet-Mokoko. University Park, Pennsylvania State University Press (« Signifying (on) Scriptures »).

Mouiche, Ibrahim

2005 « Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume bamoun, Cameroun », *Africa* 75 (3): 378-420.

Mudimbe, Valentin-Yves

1983 « African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa », *African Studies Review* 26 (3-4): 133-154.

1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press.

2021 [1988] *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Trad. de l'anglais par Laurent Vannini. Paris, Présence africaine (« Histoire, politique, société »).

Mustapha, Abdul Raufu & Kate Meagher, eds

2020 *Overcoming Boko Haram. Faith, Society and Islamic Radicalization in Northern Nigeria*. Woodbridge, James Currey (« Western Africa Series »).

Ndiaye, Ousmane

2025 *L'Afrique contre la démocratie. Mythes, déni et péril*. Paris, Riveneuve (« Pépites jaunes »).

Ndlovu-Gatshehi, Sabelo

2013 *Coloniality of Power in Postcolonial Africa. Myths of Decolonization*. Dakar, CODESRIA.

2020 *Decolonization, Development and Knowledge in Africa. Turning over a New Leaf*. London-New York, Routledge (« Worlding beyond the West » 25).

Ngũgĩ wa Thiong'o

1986 *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. London, James Currey.

Niane, Djibril T., ed.

1985 *Histoire générale de l'Afrique*, 4. *L'Afrique du XI^e au XV^e siècle*. Paris, Unesco-Nouvelles Éditions africaines.

Nicolas, Guy

1981 *Dynamique de l'islam au Sud du Sahara*. Paris, Publ. orientalistes de France.

Nubukpo, Kako, Martial Ze Belinga, Bruno Tinel & Demba Moussa Dembélé, eds

2016 *Sortir l'Afrique de la servitude monétaire*. Paris, La Dispute.

Nwajiaku, Kathryn

1994 « The National Conferences in Benin and Togo Revisited », *Journal of Modern African Studies* 32 (3): 429-447.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1976a « Afrique: qui exploite qui? À propos de Samir Amin et des bourgeoisies d'État africaines (I) », *Les Temps modernes* 364: 1506-1551.

1976b « Afrique: qui exploite qui? À propos de Samir Amin et des bourgeoisies d'État africaines (II) », *Les Temps modernes* 365: 1744-1775.

1984 *Les Sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

2004 « État, bureaucratie et gouvernance en Afrique de l'Ouest francophone : un diagnostic empirique, une perspective historique », *Politique africaine* 96 : 139-162.

2009 « Gouvernance chefferiale et gouvernance associative dans les campagnes nigériennes », in Jean-Pierre Olivier de Sardan & Mahaman Tidjani Alou, eds, *Les Pouvoirs locaux au Niger*. Dakar, CODESRIA / Paris, Karthala (« Voix d'Afrique ») : 15-36.

2010 « Le culturalisme traditionaliste africaniste : analyse d'une idéologie scientifique », *Cahiers d'études africaines* 198-199-200 : 419-453.

2019 « Les conflits de proximité et la crise de la démocratie au Niger : de la famille à la classe politique », *Cahiers d'études africaines* 234 : 405-425.

2021 *La Revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénierie sociale, en Afrique et au-delà*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

2024 « La salafisation de la société nigérienne face à l'État », *Cahiers d'études africaines* 255-256 : 559-582.

2025 « Les études décoloniales face à la raison empirique : l'obsession épistémologique », *L'Homme* 255-256 : 191-238.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre
& Oumarou Hamani

2018 « Cash Transfers in Rural Niger : Social Targeting as a Conflict of Norms », in Jean-Pierre Olivier de Sardan & Emmanuelle Piccoli, eds, *Cash Transfers in Context. An Anthropological Perspective*. New York, Berghahn Books : 300-322.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre,
avec Abdou Elhadji Dagobi et al., eds

2015 *Les Pouvoirs locaux au Niger, 2. Élections au village : une ethnographie de la culture électorale au Niger*. Paris, Karthala (« Voix d'Afrique »).

Omitoogun, Wuyi & Kenneth Onigu-Otite
1996 *The National Conference as a Model for Democratic Transition. Benin and Nigeria*. Ibadan, Institut français de recherche en Afrique-African Book Builders (« Occasional Publication (IFRA) » 6).

Ouédraogo, Jean-Bernard

1997 *Violences et communautés en Afrique noire. La région Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction (Burkina Faso)*. Paris, L'Harmattan (« Études africaines »).

Poudiougou, Ibrahima

2025 « Itineraries of Emancipation through Violence : Jihad, Self-Defense, Land Tenure and the Memory of Slavery in Central Mali », *Cahiers d'études africaines* 257 : 65-96.

Quantin, Patrick, ed.

2004 *Voter en Afrique. Comparaisons et différenciations*. Paris, L'Harmattan (« Logiques politiques »).

Quijano, Aníbal

2007 « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements* 51 : 111-118.

Robinson, Pearl T.

1994 « The National Conference Phenomenon in Francophone Africa », *Comparative Studies in Society and History* 36 (3) : 575-610.

Salifou, André

1973 *Kaoussan, ou La révolte sénoussiste*. Niamey, Centre nigérien de recherches en sciences humaines (« Études nigériennes »).

Sarr, Serigne Momar

2024 « Souveraineté, prospective décolonisée et futurs administratifs en Afrique : attitude, galbe et horizon », *Revista Wirapuru* 10 : 1-9.

Schmidt, Volker H.

2006 « Multiple Modernities or Varieties of Modernity? », *Current Sociology* 54 (1) : 77-97.

Schmitz, Jean, Abdel Wedoud Ould Cheikh & Cédric Jourde, eds

2023 *Le Sahel musulman entre soufisme et salafisme. Subalternité, luttes de classement et transnationalisme*. Paris, Karthala-IISM (« Terres et gens d'islam »).

Sekyi-Otu, Ato

1996 *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, Harvard University Press.

2019 *Left Universalism, Africentric Essays*. New York, Routledge.

Serequeberhan, Tsenay

2012 « Decolonization and the Practice of Philosophy », in Nicholas M. Creary, ed., *African Intellectuals and Decolonization*. Athens, Ohio University Press (« Research in International Studies. Africa Series » 90) : 137-159.

Smith, Faith

1991 « A Conversation with V. Y. Mudimbe », *Callaloo* 14 (4) : 969-986.

Sounaye, Abdoulaye

2016 *Islam et modernité. Contribution à l'analyse de la ré-islamisation au Niger*. Préf. de Soulaymane Bachir Diagne ; postf. de Jean-Dominique Pénel. Paris, L'Harmattan.

2021 « Révolution salafiste en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine* 161-162 : 403-425.

Suret-Canale, Jean

1982 *Afrique noire. L'ère coloniale, 1900-1945*. Paris, Éd. sociales (« Terrains »).

Sy, Ousmane

2009 *Reconstruire l'Afrique. Vers une nouvelle gouvernance fondée sur les dynamiques locales*. Préf. de Pierre Calame. Bamako-Jamana-Paris, Charles Leopold Mayer.

Táíwò, Olufémi O.

2022 *Against Decolonisation. Taking African Agency Seriously*. London, Hurst & C°.

Terray, Emmanuel

1988 « Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'Ouest : enjeux et formes », *Revue française de science politique* 38 (5) : 720-731.

Tidjani Alou, Mahaman

2002 « L'avenir du processus de démocratisation en Afrique : les avatars de la consolidation démocratique », *Bulletin du CODESRIA* 3-4 : 31-38.

2009a « La décentralisation en Afrique : un état des lieux de la recherche en sciences sociale », in Mamoudou Gazibo & Céline Thiriot, eds, *Le Politique en Afrique...* : 185-208.

2009b « La chefferie et ses transformations : de la chefferie coloniale à la chefferie post-coloniale », in Jean-Pierre Olivier de Sardan & Mahaman Tidjani Alou, eds, *Les Pouvoirs locaux au Niger, 1. À la veille de la décentralisation*. Dakar, CODESRIA / Paris, Karthala (« Voix d'Afrique ») : 37-62.

Tidjani Alou, Mahaman, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Cheikh Thiam & Mame-Penda Ba

2024 « Decoloniality or Innovation : Two New Perspectives on African Administrations », *Global Africa* 6 : 47-50.

Tonda, Joseph

2002 *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Préf. d'André Mary. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Van Walraven, Klaas

2014 « "Opération Somme" : la *French Connection* et le coup d'État de Seyni Kountché au Niger en avril 1974 », *Politique africaine* 134 : 133-154.

Wiredu, Kwasi

1998 « Toward Decolonizing African Philosophy and Religion », *African Studies Quarterly* 1 (4) : 17-46.

Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Les failles historiques des études décoloniales: le cas de l'Afrique*.— Le concept de «colonialité», au cœur des études décoloniales, postule l'existence d'un seul régime de domination des sociétés occidentales, depuis la colonisation de l'Amérique jusqu'à nos jours. Il définirait la modernité contemporaine imposée au monde entier et s'appliquerait intégralement à l'Afrique. Reprise par quelques philosophes africains, mais critiquée par d'autres, cette perspective idéalise le passé précolonial, considère que les indépendances sont purement fictives, réduit l'Afrique à cette domination postcoloniale qu'elle subirait encore et toujours, et ignore les transformations et les diversités de l'histoire africaine contemporaine. De nombreux travaux historiques montrent au contraire l'hétérogénéité, la responsabilité, et l'agencéité des acteurs politiques africains, mais aussi à quel point les modernités africaines sont multiples et originales, dans leurs dimensions positives comme négatives. Les processus de démocratisation et de décentralisation, souvent perçus comme des injonctions occidentales, ont été surtout le produit de dynamiques internes. S'il est nécessaire de documenter tant les crimes de la colonisation que le néocolonialisme et les survivances coloniales, il faut en même temps documenter les changements, les innovations, les hybridations et les adaptations créatives que l'idéologie décoloniale refuse de prendre en compte.

Jean-Pierre Olivier de Sardan, *The Historical Flaws of Decolonial Studies: The Case of Africa*.— The concept of «coloniality», central to Decolonial Studies, posits the existence of a single regime of domination by Western societies, from the colonisation of the Americas to the present day. It is said to define the contemporary modernity imposed on the entire world, and to apply in its entirety to Africa. Taken up by some African philosophers, but criticised by others, this perspective idealises the pre-colonial past, regards independence as purely fictitious, reduces Africa to the postcolonial domination it is said to still be enduring, and ignores the transformations and diversities of contemporary African history. Numerous historical studies demonstrate, on the contrary, the heterogeneity, agency and responsibility of African political actors, and the extent to which African modernities are diverse and original, in both their positive and their negative dimensions. The processes of democratisation and decentralisation, often perceived as Western impositions, have been primarily the product of internal dynamics. While it is necessary to document not only the crimes of colonisation but also neocolonialism and the lingering effects of colonialism, it is equally important to document the changes, innovations, hybridisations and creative adaptations that decolonial ideology refuses to acknowledge.