

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'UBUNTU ET L'AFROCENTRICITÉ COMME MÉCANISMES DE
LUTTE CONTRE LA FRANÇAIFRIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
ELIAS ELA EBANG

DÉCEMBRE 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENT

Je tiens à remercier ma famille, mes ancêtres et notamment mes parents de m'avoir soutenu tout au long de ces années. Ils ont toujours cru en moi et ont fait en sorte que je puisse accomplir plusieurs de mes objectifs dans les meilleures conditions. Je remercie également mon directeur de mémoire, Vissého Adjiwanou, qui a su me conseiller tout au long de la rédaction de ce mémoire qui n'a pas été simple à rédiger au cours d'une pandémie. Je tiens également à remercier l'UQAM de m'avoir accordé l'opportunité d'étudier dans ce cadre universitaire au cœur de la ville de Montréal que j'ai pris énormément de plaisir à visiter et où j'ai passé de bons moments.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENT	ii
LISTE DES FIGURES	v
LISTE DES TABLEAUX.....	vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	vii
RÉSUMÉ	viii
1. INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1: LA FRANÇAUFRIQUE, UN SYSTÈME D'EXPLOITATION QUI EST TOUJOURS D'ACTUALITÉ.....	23
1.1. Naissance de la Françafrique	23
1.2. Qu'est-ce que la Françafrique?	26
1.3. Le Franc des Colonies Françaises d'Afrique	30
1.4. Le FCFA, une monnaie qui pénalise le développement des pays africains	32
1.5. Manifestations populaires et passage du FCFA à l'Eco en Afrique de l'Ouest.....	33
1.6. Des alternatives au FCFA	34
CHAPITRE 2: LES MÉCANISMES D'ALIÉNATION CULTURELLE QUI FACILITENT LA PERPÉTUATION DE LA FRANÇAUFRIQUE.....	37
2.1. Le christianisme comme outil d'aliénation (néo)colonial.....	37
2.2. Éducation (néo)coloniale en Afrique francophone	45
2.2.1. L'école coloniale et ses fonctions (1817-1903)	45
2.2.2. L'école coloniale et ses fonctions (1903-1945)	49
2.2.3. L'école coloniale et ses fonctions (1945-1960)	50
2.2.4. L'école coloniale et la création de la bourgeoisie africaine subsaharienne	52
2.2.5. L'éducation en Afrique francophone après l'ère des indépendances.....	55
2.3. Le « soft power » français et les médias en Afrique subsaharienne	59
2.3.1. Qu'est-ce que le « soft power » ?.....	59
2.3.2. Le « soft power » à la française	60
2.3.3. Le « soft power » français à travers les médias en Afrique francophone	62
2.3.4. Le « soft power » français et la normalisation de la suprématie blanche en Afrique subsaharienne	65
CHAPITRE 3: LE RETOUR AU PARADIGME AFRICAIN.....	70
3.1. L'Ubuntu : une philosophie africaine	70
3.2. Définition de la philosophie Ubuntu.....	71
3.3. La spiritualité africaine	73

CHAPITRE 4: ANALYSE	76
4.1. Analyse du catholicisme comme mécanisme de domination (néo)colonial	76
4.1.1. Les incohérences du catholicisme.....	76
4.1.2. Le catholicisme et la légitimation de la suprématie blanche.....	78
4.1.3. Le catholicisme comme outil d’aliénation culturelle	84
4.2. Analyse de l’éducation (néo)coloniale en Afrique Francophone.....	86
4.2.1. Les missionnaires catholiques et l’éducation coloniale	86
4.2.2. Les autorités coloniales et l’éducation francophone	91
4.2.3. Les dirigeants africains et l’aliénation culturelle	94
4.2.4. L’éducation francophone après l’ère des indépendances.....	97
4.3. Analyse des médias et l’aliénation culturelle.....	100
4.3.1. Les missionnaires et les médias	101
4.3.2. Le soft power français.....	102
4.4. Analyse - Les dirigeants africains et la perpétuation de la Françafrique	104
4.5. Analyse du retour au paradigme africain	109
4.5.1. Le retour aux valeurs Ubuntu.....	109
4.5.2. Le retour à la spiritualité africaine	110
4.5.3. L’orientation Afrocentrique	112
CONCLUSION.....	115
ANNEXE I – Rapport du P.N.U.D 1998	117
ANNEXE II – Rapport du P.N.U.D 2004.....	118
ANNEXE III – Rapport du P.N.U.D 2007-2008	119
ANNEXE IV – Frais scolaires - École française Saint-Exupéry, Saint Louis, Sénégal (2021)	120
ANNEXE V – Frais scolaires - Lycée français Blaise Pascal d’Abidjan, Côte d’Ivoire (2021-2022)	121
ANNEXE VI – Frais de scolarité – Lycée français Blaise Pascal de Libreville (2021-2022).....	122
BIBLIOGRAPHIE.....	123

LISTE DES FIGURES

Figure 1 - Représentation de la déesse Isis (Aséta) qui a servi d'exemple pour créer l'image de la Vierge noire et Marie	42
Figure 2 - Iconographie de la scène de l'annonciation chez les chrétiens (à gauche) et chez les Africains (à droite).....	43

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 – Tableau des PNB par habitant en \$.....	32
-----------------------------------------------------	----

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

AEF	Afrique Équatoriale Française
AEFE	Agence pour l'Enseignement Français à l'Étranger
AOF	Afrique Occidentale Française
BCEAO	Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest
BEAC	Banque des États d'Afrique Centrale
CEDEAO	Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest
CEMAC	Communauté Économique et Monétaire de l'Afrique Centrale
CNED	Centre National d'Enseignement à Distance
FCFA	Franc de la communauté financière d'Afrique (précédemment Franc des colonies françaises d'Afrique)
GLNF	Grande Loge Nationale Française
IDH	Indice de Développement Humain
MUA	Monnaie Unique Africaine
OIF	Organisation Internationale de la Francophonie
ONU	Organisation des Nations Unies
PNB	Produit National Brut
UEMOA	Union Économique et Monétaire Ouest-Africaine

RÉSUMÉ

Ces dernières décennies, différents chefs d'État français et africain ont annoncé que la Françafrique n'existait plus, cependant, les manifestations contre le Franc CFA qui ont eu lieu en 2019 ont prouvé le contraire. Il devient donc pertinent de se demander, pourquoi les dirigeants africains francophones préfèrent assurer la perpétuation d'un système d'exploitation comme la Françafrique et ignorer les besoins des peuples qu'ils sont supposés protéger et servir? Et, quelle pourrait être la solution pour mettre fin à la Françafrique? En analysant certains aspects de la colonisation de l'Afrique subsaharienne jusqu'à nos jours, il devient évident que l'aliénation culturelle des dirigeants africains les pousse à développer un complexe d'infériorité et c'est ce qui les influence à perpétuer la Françafrique en plus des opportunités d'enrichissement personnel qu'elle offre. C'est dans cette logique que ce mémoire cherche à identifier les mécanismes d'aliénation culturelle qui influencent les dirigeants africains à perpétuer la Françafrique et comment ils opèrent jusqu'à nos jours. Après avoir identifié le catholicisme, l'école (néo)coloniale et les médias comme mécanismes d'aliénation et leur mode opératoire, ce mémoire propose comme solution que les africains et notamment leurs dirigeants retournent à leurs valeurs ancestrales, en l'occurrence, les valeurs Ubuntu orientées par l'Afrocentricité, parce que ce sont des valeurs qui s'opposent systématiquement à des systèmes de domination néocoloniaux comme la Françafrique et les mécanismes d'aliénation qui facilitent sa perpétuation.

MOTS CLÉS: Afrocentricité, Catholicisme, Françafrique, Néocolonisation, Ubuntu

1. INTRODUCTION

1.1. Définition et présentation du sujet

Depuis son arrivée sur le continent africain, la France entretient un rapport de domination avec l'Afrique qui est toujours d'actualité. De nos jours (2021), ce rapport de domination se manifeste notamment à travers un système d'exploitation dénommé « Françafrique », qui perdure depuis les années 1960. Ces dernières années, chaque président français, en l'occurrence, Nicolas Sarkozy, François Hollande et Emmanuel Macron, ont déclaré lors de leur mandat que la Françafrique n'existait plus. Cependant, nombreux événements prouvent le contraire. En 2019, le président français, Emmanuel Macron et son homologue de la Côte d'Ivoire, Alassane Ouattara, ont mis fin en Afrique de l'Ouest à l'un des piliers de la Françafrique, c'est-à-dire, le Franc des Colonies Françaises d'Afrique (FCFA), après que la jeunesse africaine ait manifesté à plusieurs reprises pour l'abolition de cet outil d'exploitation économique néocoloniale. Toutefois, les deux présidents ont décidé de remplacer le FCFA dans cette région, par une nouvelle monnaie nommée « Eco » en 2020 (Bensimon, 2019).

À travers cette réforme monétaire, nombreux intellectuels africains identifient un changement superficiel du FCFA, dans le but de modifier sa forme (spécialement, son nom), tout en gardant les mécanismes qui servent à exploiter économiquement les pays africains. Cela se manifeste notamment par le fait que la France continuera à garantir la convertibilité de l'Eco, qui sera toujours arrimée à l'Euro avec une parité fixe comme le FCFA. Cette réforme a davantage divisé les citoyens africains, car il existe deux camps qui s'opposent sur cette question monétaire. Dans le premier camp, il y a des Africains qui collaborent avec la France pour perpétuer la Françafrique, car ils bénéficient personnellement des retombées économiques liées à ce système d'exploitation. En conséquence, ils assurent le fonctionnement des politiques néocoloniales françaises en Afrique, même si cela est fait au détriment des besoins des populations africaines. Dans le deuxième camp, il y a des Africains, souvent panafricanistes, qui s'opposent à la domination néocoloniale française, donc au FCFA, car ils considèrent que c'est un frein au développement de leurs nations. Ces Africains souhaitent que leurs pays soient souverains et libres des interférences des anciennes puissances coloniales. Dans ce contexte, il faut rappeler qu'avant la colonisation de l'Afrique, les dirigeants africains comme la reine Nzinga du royaume Kongo, la souveraine Ndaté Yalla Mbodj du royaume Waloo, ou encore plus récemment, le roi Behanzin du

royaume de Dahomey, ont lutté et résisté contre les invasions étrangères pour protéger et sauvegarder les intérêts de leurs peuples. En accord avec ce fait, il est pertinent de se demander, pourquoi ces dernières décennies les dirigeants africains francophones préfèrent assurer la perpétuation d'un système d'exploitation comme la Françafrique et ignorer les besoins des peuples qu'ils sont supposés protéger et servir?

D'après certains chercheurs, la colonisation française a déstructuré les sociétés africaines en diabolisant les cultures locales et en imposant la culture française comme modèle à suivre (Dimier, 2005; Eliou, 1979). C'est à travers ce processus de déstructuration que les Africains ont majoritairement perdu leurs valeurs ancestrales, qui se basaient sur la solidarité, le collectivisme et l'entraide, et ont adopté des valeurs comme le matérialisme et l'individualisme promu par la colonisation française. Ceci expliquerait pourquoi la cupidité des dirigeants africains les pousse à profiter de la Françafrique pour s'enrichir, au lieu de combattre ce système d'exploitation et répondre aux besoins de leurs peuples. Dans ce contexte, certains chercheurs africains considèrent nécessaire de retourner aux valeurs ancestrales africaines, en l'occurrence, les valeurs Ubuntu pour lutter contre les systèmes d'exploitation néocoloniaux qui font la promotion de l'individualisme et le matérialisme (Fagunwa, 2019; Koenane & Olatunji, 2017). Étant donné que la Françafrique est un système de domination néocolonial qui continue à se renouveler, ce texte va essayer de répondre aux trois questions suivantes : Quels sont les mécanismes qui aliènent les dirigeants africains francophones ? Comment opèrent-ils pour faciliter la perpétuation de la Françafrique? Dans quelle mesure le retour aux valeurs Ubuntu peut constituer une solution contre la Françafrique?

La lutte contre la Françafrique est un sujet qui génère des débats et plusieurs idées ont été émises pour mettre fin à ce système de domination néocoloniale. Parmi ces idées, on retrouve celles de l'association Survie (2015) qui demande un changement de la politique française en Afrique, qui implique entre autres : 1. L'arrêt de l'interventionnisme militaire et la fermeture des bases militaires françaises en Afrique. 2. L'arrêt du soutien aux dictateurs. 3. La création d'un contrôle parlementaire effectif et permanent en lien avec la politique de la France sur le plan économique, diplomatique et militaire. 4. Une profonde révision de la réglementation française sur les activités étrangères des entreprises (contrôle du lobbying, transparence fiscale, etc.). En parallèle, des chercheurs au sein de l'institut français des relations internationales partagent également certaines de ces idées et argumentent notamment que pour mettre fin à la Françafrique,

il faut une profonde réforme des institutions telles que l'Agence française de développement, la direction générale du Trésor ou le ministère des Affaires étrangères (Leboeuf & Quénot-Suarez, 2014). D'après ces auteurs, ces institutions mènent chacune une politique africaine propre avec des agendas particuliers et se livrent une compétition bureaucratique qui empêche un réel changement de la relation entre la France et l'Afrique. En outre, il y a également des mouvements panafricains qui analysent le développement de certaines nations asiatiques comme la Chine et appellent à développer le socialisme africain (Roland, 2021).

Bien que certaines de ces idées puissent freiner ou produire des changements structurels à la Françafrique, nous ne croyons pas qu'elles constituent des solutions permanentes, car la Françafrique est un système de domination qui a su se renouveler et s'adapter aux changements à travers le temps et permet toujours à la France d'exploiter ses anciennes colonies africaines. La preuve de cela est le passage du FCFA à l'Eco en Afrique de l'Ouest et la France qui compte toujours garantir la convertibilité de cette nouvelle monnaie. En outre, l'idée qui consiste à retirer les bases militaires françaises des pays africains pour mettre fin à la Françafrique paraît idéal, mais le terrorisme qui affecte certains pays africains de la zone franc ces dernières années est un nouvel argument pour justifier le maintien de ces bases militaires françaises en Afrique. Enfin de compte, nombreuses de ces idées nous paraissent limitées parce qu'elles n'adressent pas le mal qui est en réalité plus profond que la Françafrique.

Nous croyons que le mal profond qui affecte les Africains et notamment leurs élites jusqu'à nos jours est l'aliénation culturelle et le complexe d'infériorité. Pour comprendre cela, il est nécessaire de retourner à l'époque coloniale et analyser le fait que les colons français ont compris que pour dominer l'Afrique ils devaient éradiquer les valeurs culturelles africaines et notamment sa spiritualité, car elle était le socle des sociétés africaines. À travers l'éradication des cultures africaines et l'imposition de la culture française, les colons ont aliéné les Africains et les ont poussés à développer un complexe d'infériorité. Ceci explique pourquoi nous croyons que pour éradiquer la Françafrique, il faut d'abord mettre fin à l'aliénation culturelle qui est causée par des mécanismes d'aliénation, en l'occurrence, le catholicisme, l'école (néo)coloniale française et les médias qui légitiment la suprématie blanche et incitent les dirigeants africains à perpétuer la Françafrique jusqu'à nos jours. C'est dans cette logique que nous nous inspirons de Fanon (1971) qui considère que le seul moyen de sortir de l'aliénation c'est la décolonisation, pas seulement des

pays colonisés, mais surtout la décolonisation de l'esprit des colonisés, ou plutôt dans ce cas, des ex-colonisés. Dans cette perspective, nous proposons un retour aux valeurs Ubuntu orientées par l'Afrocentricité pour décoloniser l'esprit des Africains, car la lutte pour l'émancipation des populations africaines est d'abord un combat philosophique et spirituel où elles doivent apprendre à revaloriser leur paradigme afin de redevenir elles-mêmes.

Ce mémoire est important pour notre discipline, la sociologie, car il explore un domaine qui n'a pas fait l'objet de recherches profondes, c'est à dire, les effets de l'aliénation culturelle des dirigeants africains comme cause de leur collaboration dans la perpétuation de la Françafrique. L'étude de ce sujet permettra à notre discipline de comprendre la relation entre la perte des valeurs ancestrales africaines et l'adoption des valeurs européennes à cause de la colonisation et les effets que cela engendre dans la mentalité des Africains, en particulier celle de leurs élites. Grâce à ce mémoire, certaines idéologies souvent écartées comme le catholicisme seront mises en lien avec l'école (néo)coloniale française et les médias, pour expliquer comment l'aliénation culturelle et les politiques coloniales œuvrent ensemble pour perpétuer des systèmes d'exploitation comme la Françafrique. Ce mémoire ne se limitera pas qu'à expliquer les effets de l'aliénation culturelle, il offrira également une voie d'action pour mettre fin à la Françafrique, grâce à une argumentation en faveur du retour au paradigme africain. Dans ce texte, le terme « paradigme » fait référence à une vision particulière du monde ou à un cadre psychologique de réflexion, qui se basent sur un ensemble de valeurs culturelles, philosophiques et spirituelles, que des individus issus du même groupe partagent (Omotunde, 2006). Ce paradigme sera principalement identifié grâce aux valeurs Ubuntu orientées par l'Afrocentricité. En fin de compte, contrairement aux autres recherches sur la Françafrique qui se sont principalement focalisées sur sa dimension politique, économique et militaire, la particularité de ce mémoire est qu'il met en évidence la manière dont les valeurs Ubuntu (orientées par l'Afrocentricité) peuvent aider à éradiquer la Françafrique.

2. Revue de littérature

La littérature sur la Françafrique a principalement été abordée depuis une perspective politique, économique et militaire et n'a pas fait l'objet d'étude sur le plan culturel et encore moins de sa mise en lien avec les valeurs africaines comme l'Ubuntu. Étant donné que notre étude a l'intention de vérifier dans quelle mesure l'Ubuntu peut être une solution contre la Françafrique, nous allons présenter la littérature sur l'Ubuntu et le récit du retour aux valeurs africaines comme

stratégie de résistance contre les systèmes de domination néocoloniaux en général. Toutefois, il est d'abord idéal de présenter différents paradigmes africains pour expliquer pourquoi nous avons spécialement choisi l'Ubuntu pour représenter le paradigme africain du retour aux valeurs ancestrales dans ce texte.

2.1. La Renaissance africaine

Dans la littérature, différents concepts essaient d'identifier le paradigme africain à travers un cadre analytique, qui puisse refléter un point de vue authentiquement africain. Ceci explique pourquoi, on retrouve une variété de concepts comme la Négritude, la Renaissance africaine, le Panafricanisme, l'Ujamaa, l'Authenticité, etc. Certains de ces concepts possèdent des points communs, parfois ils sont complémentaires, mais c'est leurs divergences qui font leurs particularités et nous ont permis de faire un choix entre eux. Sans vouloir dresser un tableau de comparaison entre tous ces concepts, nous allons simplement expliquer pourquoi nous avons décidé de ne pas choisir le concept de la Renaissance africaine ou celui de la Négritude pour représenter le paradigme africain dans ce texte.

Dans une présentation de ce qu'est la « Renaissance africaine », Lebakeng (2018) indique que ce terme peut être problématique, car il rappelle la période de la renaissance européenne. À cause de cette ressemblance, on continuerait à identifier et décrire ce qui est africain à travers des prismes européens, donc possiblement à imposer un point de vue eurocentrique sur l'Afrique (Lebakeng, 2018). Dans la même logique, Cossa (2015) argumente que ce n'est pas cohérent que les Africains utilisent un terme européen pour identifier le mouvement de renaissance africaine et que si l'Afrique veut réellement s'affirmer, elle doit trouver un identifiant authentique. Ces éléments sont importants à prendre en compte, car l'objectif initial du concept de Renaissance africaine n'est pas d'imiter la renaissance européenne. Le concept de Renaissance africaine a été proposé en 1997 par le président Mbeki et réutilisé dans les années 2000 par différents chefs d'états africains, pour lancer un programme de reconstruction et de modernisation de l'Afrique après des années de domination coloniale, mal gouvernance et politiques économiques inadéquates pour le développement du continent (Lebakeng, 2018). Toutefois, Lebakeng (2018) souligne le fait que ces programmes pour le développement de l'Afrique manquaient de fondement culturel africain et que cela représentait un problème à résoudre. Face à ce constat, il a insisté sur le fait qu'il ne faudrait pas ignorer le discours des anciens dirigeants africains, qui ont souvent fait appel au réveil

de la conscience historique et culturelle africaine, afin que les problèmes du continent trouvent des solutions faites par des Africains (Lebakeng, 2018). Dans cette perspective, Lebakeng (2018) argumente que les sciences humaines et sociales ont joué un rôle décisif dans la reconstruction des sociétés européennes et que les sociétés africaines devraient s'inspirer de ce processus de reconstruction en se basant sur les valeurs africaines, dont la philosophie Ubuntu. Ceci explique pourquoi nous n'avons pas choisi le concept de Renaissance africaine, car la dimension culturelle africaine n'est pas au cœur de ce concept, bien qu'il s'agisse d'un processus de reconstruction de l'Afrique. Dans le paragraphe suivant, nous allons également expliquer pourquoi nous n'avons pas choisi le concept de Négritude pour illustrer le paradigme africain dans ce texte.

2.2. La Négritude

D'après Senghor (1967), la Négritude regroupe les valeurs politiques, économiques, artistiques et sociales des peuples d'Afrique noire et des minorités noires d'Asie, d'Amérique et d'Océanie. Il ajoute que la Négritude est un concept qui est né du besoin du peuple noir de dépasser le complexe d'infériorité, de se libérer de la colonisation culturelle européenne et de restaurer sa dignité humaine (Senghor, 1967). Pour Senghor, la langue française s'impose comme langue de la Négritude et il croit que l'instrument le plus efficace pour libérer les Africains est la création, notamment, de poésie (Senghor, 1967). Bien que nous soyons d'accord avec Senghor quand il dit que pour atteindre l'indépendance politique, économique et sociale, il faut d'abord atteindre l'indépendance culturelle et spirituelle (cité dans Valantin, 2016), on n'adhère pas à certaines caractéristiques du concept de Négritude pour illustrer le paradigme africain. Notre désaccord se justifie par le fait que dans la conceptualisation de la Négritude, Senghor accorde trop de place à des caractéristiques non africaines, par exemple, la langue française comme langue d'expression de la Négritude. Cela diffère de la philosophie Ubuntu, qui est premièrement identifiée et définie dans différentes langues africaines. Il est également important de souligner que la langue française peut constituer un frein à l'expression de la pensée africaine, car elle ne dispose pas toujours du vocabulaire adéquat pour identifier et exprimer avec exactitude le sens des concepts africains. Un autre facteur qui nous motive à ne pas utiliser la Négritude pour orienter ce mémoire est qu'il paraît surtout être un mouvement artistique où la place accordée à des caractéristiques comme la spiritualité africaine est limitée. Le philosophe Adotevi (2003) dénonce également cette dimension artistique de la Négritude, car il considère que c'est un concept qui ne se limite qu'à des mots et

manque d'actions concrètes. En général, ce qui peut être reproché au concept de la Négritude est qu'il manque d'authenticité africaine, d'autant plus que des intellectuels africains comme Lambert (2003) ont critiqué le fait que Senghor a fait l'éloge de la colonisation de l'Afrique francophone à plusieurs reprises et qu'il aurait pris le parti de la métropole.

2. 3. L'Ubuntu

Dans la littérature sur l'Ubuntu et la narrative du retour aux valeurs africaines, on peut identifier deux tendances qui s'opposent. Dans la première tendance, on retrouve des auteurs qui identifient l'Ubuntu comme un outil de résistance contre l'impérialisme occidental et dans la deuxième tendance on retrouve des auteurs qui considèrent que la philosophie Ubuntu n'existe plus. Dans la première tendance, l'Ubuntu est défini comme une philosophie de vie caractérisée par un ensemble de valeurs ancestrales que les Africains doivent se réapproprier pour lutter contre l'aliénation culturelle et l'asservissement de leur peuple par les anciennes puissances colonisatrices (Fagunwa, 2019; Mwipikeni, 2018). Dans ce contexte, on retrouve des articles scientifiques comme *Ubuntu: Revisiting an Endangered African Philosophy in Quest of a Pan-Africanist Revolutionary Ideology*, écrit par Fagunwa (2019) qui dénonce l'évolution du capitalisme sur le continent africain et la grande disparité économique entre les riches et les pauvres que ce système économique engendre. D'après Fagunwa (2019), l'absence de stratégie économique en faveur du peuple a permis que les états africains postcoloniaux orientent leurs intérêts vers les élites. Cela explique pourquoi nombreux états africains actuels ne peuvent pas répondre aux besoins des masses, car le système capitaliste colonial n'est pas en leurs faveurs, et pour remédier à cela Fagunwa croit qu'il faut démanteler ce système économique (Fagunwa, 2019). Face à cette situation, plusieurs africanistes ont réfléchi à la manière de remédier à ces problèmes économiques et bon nombre d'entre eux ont jugé que le retour aux valeurs africaines comme l'Ubuntu est la solution (Fagunwa, 2019). C'est dans cette logique que Fagunwa (2019) argumente que l'Ubuntu n'est pas une simple philosophie de vie, mais un concept révolutionnaire qui peut créer un lien de solidarité entre différents peuples afin de lutter contre le capitalisme. Il ajoute qu'il faut réévaluer le concept d'Ubuntu, car c'est une force de résistance qui facilitera la création de sociétés scientifiques africaines socialistes (Fagunwa, 2019). En outre, il considère que les valeurs socioculturelles d'Ubuntu peuvent aider les peuples opprimés à reconnaître l'importance de la solidarité et la coopération afin de démasquer les intentions de leurs détracteurs (Fagunwa, 2019).

L'auteur argumente également que l'Ubuntu renforce les liens de solidarité entre les membres d'une communauté et fait la promotion de valeurs comme l'altruisme, l'entraide et le sacrifice pour le bien-être commun (Fagunwa, 2019). Pour soutenir son argumentation, Fagunwa (2019) prend comme exemple la société précapitaliste des Oromos (en Éthiopie) qui avait créé un système sociopolitique et économique appelé « Gada », qui se basait sur les valeurs de l'Ubuntu. D'après Asafa Jalata, le système Gada était une démocratie qui faisait la promotion de la paix, la sécurité, la représentation populaire et le développement durable (cité dans Fagunwa, 2019). Avec ce système, il était impossible qu'un tyran prenne le pouvoir et dirige la société des Oromos (Fagunwa, 2019). En parallèle, la société précapitaliste des anciens Oyo (au Nigeria), possédait un système politique similaire où la séparation des pouvoirs et les principes de l'état de droit étaient respectés (Fagunwa, 2019). Tous ces éléments ont conduit Fagunwa à déduire que l'Ubuntu est la solution à plusieurs problèmes en Afrique, car c'est l'opposé du système capitalisme qui favorise l'individualisme et met le gain personnel avant le bien-être de la communauté (Fagunwa, 2019).

Dans le même contexte, on retrouve l'article de Mwipikeni (2018), *Ubuntu and the modern society*, qui critique également les effets de la colonisation européenne et le développement du néolibéralisme en Afrique. D'après Mwipikeni (2018), le système capitaliste néolibéral qui s'enracine en Afrique subsaharienne, profite aux riches et appauvrit les pauvres, en conséquence, il est dans l'intérêt des riches de faire disparaître la philosophie Ubuntu, qui représente un obstacle à leurs ambitions de maximiser leurs profits. D'après la politologue Wendy Brown, le néolibéralisme est contre le principe de distribution équitable de ressource pour aider les pauvres (cité dans Mwipikeni, 2018). Dans cette logique, Mwipikeni (2018) considère que pour lutter contre l'appauvrissement des populations africaines, il faut remettre les valeurs Ubuntu au cœur des sociétés africaines, car elle favorise le partage, ce qui s'oppose au système capitaliste néolibéral qui motive l'accaparement des richesses par un groupe d'individu au détriment de l'intérêt commun. Il insiste également sur le fait que la philosophie Ubuntu est compatible avec les sociétés modernes, car ses principes exigent une distribution des avantages économiques de telle sorte à ce que tous les êtres humains puissent améliorer leur qualité de vie (Mwipikeni, 2018).

Depuis une perspective psychologique sur le bien-être, dans son article *Cultivating Ubuntu: An African Postcolonial Pastoral Theological Engagement With Positive Psychology*, Nyengele (2014) argumente que les populations africaines doivent revaloriser la philosophie

Ubuntu afin de s'affirmer culturellement et améliorer leurs conditions de vie (Nyengele, 2014). L'auteur rappelle que l'Ubuntu est une tradition qui a été jugée primitive, puis brutalement condamnée et pourchassée par les colons européens (Nyengele, 2014). Malgré le fait que la colonisation a poussé plusieurs Africains à avoir honte de leur culture, car elle a été infériorisée par rapport aux cultures occidentales, l'auteur considère que la philosophie Ubuntu est essentielle dans la vie des Africains, car elle leur a permis de surmonter différents obstacles, survivre à la brutalité de la colonisation et les a motivés à se battre pour leur liberté (Nyengele, 2014). Dans cette logique, le retour aux valeurs Ubuntu permettra aux Africains de prendre conscience qu'il y a d'autres concepts du bien-être, lié à leur identité, qui ne dépendent pas des concepts européens (Nyengele, 2014). Par conséquent, cela réduira les effets psychologiques de l'hégémonie des concepts occidentaux (Nyengele, 2014).

Dans l'article *Is it the end or just the beginning of ubuntu? Response to Matolino and Kwindigwi in view of Metz's rebuttal*, Koenane & Olatunji (2017), sont en accord avec plusieurs caractéristiques mentionnées plutôt sur l'Ubuntu et ils argumentent que c'est une éthique morale qui existe toujours et qu'elle jouera un rôle positif dans la création de sociétés contemporaines africaines. Les auteurs indiquent que l'Ubuntu et d'autres concepts indigènes ont été utilisés par des dirigeants africains pour résister et lutter contre la domination des puissances occidentales, mais que l'Ubuntu ne se limite pas qu'à ça, car c'est avant tout un mode de vie, qui guide les gens sur les valeurs humaines, l'hospitalité, la solidarité, le partage et autres (Koenane & Olatunji, 2017). Les auteurs soulignent ce point notamment pour contredire Matolino and Kwindigwi, qui ont voulu résumer l'Ubuntu à une narrative de retour aux valeurs africaines et que cette narrative aurait échoué dans son objectif comme beaucoup d'autres concepts africains. Ce dernier point nous permet de passer à la deuxième tendance dans la littérature sur l'Ubuntu et la narrative du retour aux valeurs africaines.

La deuxième tendance est principalement illustrée par l'article *The End of Ubuntu*, de Matolino & Kwindigwi (2013), qui affirment que l'Ubuntu et la narrative du retour aux valeurs africaines sont dépourvus de sens, car nous vivons dans des sociétés modernes, industrialisées, qui ne laissent pas de place aux anciens modes de vie traditionnels qui permettent l'existence des valeurs Ubuntu. Les auteurs reconnaissent que la philosophie Ubuntu a été utilisée comme narrative du retour aux valeurs africaines, pour rétablir l'identité des Africains, mais ils soulignent

le fait que d'autres concepts comme la Négritude, la Conscientisation, l'Ujamaa et autres, ont eu la même vocation et n'ont pas eu de succès (Matolino & Kwindingwi, 2013). D'après Matolino & Kwindingwi (2013), le concept d'Ubuntu est devenu un outil de manipulation que les politiciens utilisent pour faire la promotion de leur agenda politique et que les citoyens ordinaires utilisent comme slogan sans importance. Pour les auteurs, le succès d'Ubuntu était surtout lié au fait que les communautés qui l'utilisaient dans le passé étaient petites, soudées et souvent sous-développées (Matolino & Kwindingwi, 2013). Ceci explique pourquoi, ils croient qu'en Afrique du Sud, la philosophie Ubuntu n'existe plus, car c'est devenu un pays multiculturel, qui ne fait pas la promotion de la vie en communauté et ne cherche pas réellement les mêmes objectifs que cette philosophie (Matolino & Kwindingwi, 2013). Pour soutenir leur argumentation, ils prennent comme exemple un cas de violence routière, qui a eu lieu en 2012 en Afrique du Sud, où un chauffeur de taxi a percuté un piéton et l'a agressé physiquement, sans que des témoins qui ont assisté à la scène interviennent pour aider la victime. D'après les auteurs, cet incident illustre bien que l'entraide n'ait plus une valeur partagée par les citoyens de ce pays.

L'article de Matolino & Kwindingwi a fait l'objet de nombreuses critiques, qui soulignent le manque de pertinence de leur article. Koeneke & Olatunji (2017) ont notamment critiqué le fait que Matolino & Kwindingwi veulent résumer la philosophie Ubuntu à une narrative du retour aux valeurs africaines, quand en réalité cette philosophie de vie ne se limite pas qu'à ça, elle englobe également un ensemble de valeurs humaines, la solidarité, l'hospitalité, le partage, etc. Ils critiquent également le fait que Matolino & Kwindingwi veulent déterminer l'existence de la philosophie Ubuntu à l'incident du taxi, qui n'illustre pas la mentalité de tous les Sud-Africains. En outre, Koeneke & Olatunji (2017) soulignent le fait que Matolino & Kwindingwi semblent ignorer que la philosophie Ubuntu ne se limite pas qu'à l'Afrique du Sud, car cette philosophie existe dans d'autres pays africains, parfois avec un nom différent, en conséquence, c'est incohérent d'affirmer que cette philosophie n'existe plus en se basant que sur un incident, qui s'est produit que dans un seul pays africain. Concernant le fait que la philosophie Ubuntu ne serait pas applicable dans les sociétés modernes, Metz (2014) manifeste son désaccord en argumentant que dans des villes comme Johannesburg, les gens peuvent certainement mettre en vigueur les valeurs humaines d'Ubuntu. Il insiste sur le fait que dans les grandes sociétés modernes, les gens peuvent toujours valoriser le respect, le partage, la solidarité, la vie humaine, donc les valeurs Ubuntu (Metz, 2014). Dans ce contexte, il est également important de signaler qu'une bonne partie des

populations africaines vivent toujours dans les villages et elles effectuent un aller-retour entre les grandes villes et les villages. Donc, on ne peut pas affirmer que l'Ubuntu n'existe plus à cause de l'industrialisation des sociétés africaines, car toutes les populations africaines ne vivent pas dans des agglomérations industrialisées. Dans ce sens, nous sommes d'accord avec Koenane & Olatunji (2017) quand ils affirment que Matolino & Kwindingwi n'ont pas fourni assez d'éléments pour prouver et confirmer que la philosophie Ubuntu n'existe plus.

À travers ce mémoire, nous adhérons au fait que la philosophie Ubuntu existe toujours et nous prenons pour preuve l'article de Koenane & Olatunji et la littérature qui applique toujours cette philosophie dans différents domaines scientifiques d'actualité. Comme nous avons pu l'illustrer dans la revue de littérature, le lien entre la philosophie Ubuntu et la Françafrique n'a pas fait l'objet de recherche. Cependant, la Françafrique étant un produit du néocolonialisme français en Afrique, qui favorise l'exploitation économique des populations africaines, nous sommes en mesure d'associer ce système économique au même schéma d'exploitation illustré par le système capitaliste dans la littérature en lien avec la philosophie Ubuntu. De ce fait, le lien que nous souhaitons établir dans ce texte est que la philosophie Ubuntu est également un mécanisme de résistance contre la Françafrique au même titre que cette philosophie a pu être utilisée pour résister à d'autres mécanismes d'oppressions néocoloniaux en Afrique.

En parallèle, il est également important de souligner que ce texte n'a pas la prétention d'affirmer que les valeurs de la solidarité, hospitalité, altruisme et sacrifice pour le bien-être commun ne sont propres qu'à la philosophie Ubuntu. D'autres sociétés comme celles des peuples autochtones d'Amérique du Nord ou du Sud partagent également ces valeurs. À titre d'exemple, on pourrait mentionner la philosophie de vie populairement appelée « buen vivir » (en Équateur) ou « vivir bien » (en Bolivie), qui est propre aux peuples andins et amazoniens (María Tortosa, 2011). Cette philosophie incite les peuples sud-américains à développer différentes valeurs humaines, par exemple, vivre en harmonie avec la nature, développer un esprit collectiviste où les membres s'entraident et partagent leur richesse selon les besoins de chacun (María Tortosa, 2011). En outre, l'un des mérites des populations équatorienne et bolivienne est d'avoir œuvré à intégrer cette philosophie dans la constitution de leurs pays respectifs (María Tortosa, 2011).

3. Cadre théorique

Pour comprendre dans quelle mesure il est possible de lutter contre l'aliénation culturelle qui pousse les élites africaines à collaborer dans la perpétuation de la Françafrique, nous allons utiliser un cadre théorique qui se base sur l'Afrocentricité, la théorie de l'apprentissage social, le concept du complexe d'infériorité et le concept du matérialisme.

3.1. L'Afrocentricité comme mécanisme de lutte contre l'aliénation culturelle

L'Afrocentricité (et non afrocentrisme) est à la fois un mouvement d'émancipation (Mazama, 2002), un cadre théorique et un paradigme philosophique souvent utilisé pour créer des théories, des méthodes d'analyses et des correctifs aux conditions économiques, sociales et culturelles des peuples d'Afrique (Asante & Mazama, 2005). Le terme « Afrocentricity » (Afrocentricité) a été développé en 1980 par Molefi Kete Asante avec la publication de son ouvrage *Afrocentricity : The Theory of Social Change* (Mazama, 2003). Dans cet ouvrage, l'auteur a posé les bases de l'Afrocentricité en tant que cadre théorique qui recommande vivement l'analyse de l'histoire et de la culture africaine et plus globalement de l'histoire et de la culture du monde depuis le paradigme africain (Asante & Mazama, 2005). Dans ce sens, Asante définit l'Afrocentricité comme une « perspective intellectuelle qui pose les Africains comme sujets plutôt que comme objets de l'histoire humaine et qui établit un fondement parfaitement valide sur le plan scientifique pour expliquer les expériences historiques africaines » (cité dans Guedj & Kisukidi, 2019). Ainsi, avec la contribution de nombreux intellectuels africains, africain-américains et caribéens, tels que Cheikh Anta Diop, Ivan Van Sertima, Edward Wilmot Blyden et Chancellor Williams, l'Afrocentricité innove dans la création de savoirs en lien avec les peuples africains en déterminant qu'ils doivent être au centre de leurs propres récits, au lieu que ce soit d'autres peuples, non africains, qui imposent leurs points de vue sur les Africains et leurs expériences de vie (Asante, 2020). Dans cette logique, l'Afrocentricité soutient qu'après cinq siècles d'euphémisation successive de la conscience humaine, il est nécessaire d'appliquer une analyse afrocentrique non seulement à la pensée et aux textes impériaux européens, mais aussi à l'histoire de l'Afrique elle-même (Asante & Mazama, 2005). Cela est nécessaire, car pendant ces cinq siècles, les Africains ont systématiquement appris à concevoir le monde à travers des références impériales européennes (Asante & Mazama, 2005). Le résultat de cet apprentissage systématique est qu'un grand nombre d'Africains contemporains ont intériorisé ces idéologies et pratiques impériales, en incluant celles

qui sont anti-africaines (Asante & Mazama, 2005). Ainsi, l'Afrocentricité permet aux Africains aliénés, c'est-à-dire, les Africains qui ont perdu leurs repères culturels et qui ont une relation impériale avec la culture africaine et ses traditions, de retourner vers l'Afrique afin de récupérer leur héritage culturel, leur histoire et leur humanité qui leur a été nié pendant longtemps (Asante & Mazama, 2005). Ceci explique pourquoi Asante présente l'Afrocentricité comme étant une critique et un correctif en même temps (Asante & Mazama, 2005).

En tant que critique, l'Afrocentricité repère les éléments anti-africains et autres éléments antihumains d'une idéologie ou d'une pratique spécifique, qu'elle soit dans le domaine scientifique, artistique, religieux ou encore d'une longue tradition; et en analysant ces éléments à travers l'expérience culturelle et historique africaine, l'Afrocentricité propose d'autres options égalitaires et éthiques face aux idéologies impériales (Asante & Mazama, 2005). Dans ce sens, l'Afrocentricité opère selon des références africaines et s'interroge sur l'exactitude, l'interprétation historique et culturelle selon ces quatre catégories d'analyse: l'esthétique, l'axiologie, l'épistémologie et la cosmologie (Asante & Mazama, 2005).

L'objectif ultime de l'Afrocentricité est de libérer les peuples africains de l'oppression, notamment celle exercée par les anciennes puissances colonisatrices, afin que les Africains puissent retrouver leur liberté et leur créativité (Mazama, 2002). Dans cette logique, l'Afrocentricité étudie les phénomènes africains de manière transgénérationnelle et transcontinentale (Asante, 2020), et cherche à mettre fin aux mécanismes de domination qui poussent les Africains à être dans une relation de dépendance, vis-à-vis de leur oppresseur, dans le but de les remettre au cœur de leur propre réalité et qu'ils évoluent dans leur propre paradigme (Mazama, 2003). Dans ce contexte, il est également idéal de mettre en exergue certains auteurs comme Cheikh Anta Diop et Paulin Hountondji, qui ont significativement contribué à la décolonisation des mentalités africaines et les ont incités à redevenir maîtres de leur destin en se réappropriant leur histoire grâce à la recherche scientifique.

À travers ses ouvrages, Cheikh Anta Diop encourage les Africains à s'éduquer et à développer une conscience historique pour qu'ils soient fiers de leur héritage culturel. Diop (1979) estime que cette conscience historique est nécessaire, car depuis l'ère de l'esclavage et la colonisation, les Occidentaux ont falsifié l'histoire du monde et particulièrement celle de l'Afrique afin de convaincre les Africains qu'ils ont toujours été sous leur domination et qu'ils n'ont joué

aucun rôle significatif dans l'histoire de l'humanité. C'est dans cette perspective que Diop considère primordial de reconstituer l'histoire authentique de l'Afrique, afin que les Africains prennent conscience du fait que leur continent est le berceau de l'humanité, qui a produit de grandes civilisations comme celle de l'Égypte antique où les anciens Grecs ont puisé une grande partie de leurs connaissances (Diop, 1979). Le développement de cette conscience historique permettra également aux Africains de surmonter leur aliénation culturelle et leur complexe d'infériorité causé par les armes culturelles utilisées par les Occidentaux pour les dominer (1981). En outre, bien que Diop ait démontré l'africanité de l'Égypte antique, son objectif n'est pas de se focaliser sur le passé et uniquement célébrer la grandeur des civilisations africaines. Au contraire, il insiste sur le fait que les Africains doivent s'inspirer de leur histoire, car tous les peuples se basent sur leur origine pour mieux guider leur évolution (Diop, 1979).

Les travaux de Paulin Hountondji démontrent également la nécessité de décoloniser les concepts afin que les Africains se replacent au centre de leurs récits pour raconter leurs propres réalités. Pour illustrer ce fait, à titre d'exemple, nous allons nous focaliser sur l'un des ouvrages majeurs d'Hountondji intitulé *Sur la « philosophie africaine »*, où il critique l'ethnophilosophie et la différencie de la philosophie africaine. Dans un premier temps, il est nécessaire de brièvement rappeler le contexte dans lequel s'inscrit cet ouvrage. En 1945, le missionnaire belge, Placide Tempels, a rédigé en néerlandais *La philosophie Bantoue*. Dans cet ouvrage, qui a l'allure d'un manuel colonial, Tempels se donne comme objectif de présenter le peuple bantou, ses croyances (mythes, légendes, proverbes, etc.) et généralement sa philosophie, afin de mieux ajuster les techniques de coercition et d'évangélisation (Kodjo-Grandvaux, 2022). Parmi les différents sujets abordés, Tempels (1949/2009) met principalement en avant le concept de « force vitale », sur lequel tout reposerait chez les Bantous et il n'oublie pas de souligner qu'ils sont incapables d'expliquer eux-mêmes leur propre philosophie. Cela explique pourquoi il a dû les étudier pour présenter celle-ci à leur place. Plus tard, ce livre a été reconnu comme le premier ouvrage occidental à admettre l'existence d'une pensée africaine à une époque où l'Afrique était toujours sous domination coloniale et nombreux savants occidentaux considéraient que les Africains avaient une « mentalité primitive » (Diagne, 2000; Kodjo-Grandvaux, 2022). Cet ouvrage a également suscité beaucoup d'intérêt, car il s'oppose à la thèse hégélienne, qui affirme que l'Afrique n'a pas d'histoire et qu'elle se trouve hors du champ de la raison (Kodjo-Grandvaux, 2022). C'est dans cette logique que certains intellectuels africains comme Léopold Sédar Senghor

et Souleymane Bachir Diagne ont reconnu le mérite de cette œuvre qui se positionne comme « avant-gardiste » (Kodjo-Grandvaux, 2022). Cependant, ce livre a également fait l'objet de nombreuses critiques comme celles d'Hountondji.

D'après Hountondji (1977), l'ouvrage de Placide Tempels qui prétend expliquer ce qu'est la philosophie bantoue n'est en réalité qu'un livre d'ethnologie à prétention philosophique. Hountondji (1977) souligne également que malgré ce qui paraît être une bonne intention du missionnaire belge, qui essaye d'établir une meilleure image des populations africaines, son ouvrage ne s'éloigne pas des pratiques coloniales. Pour expliquer son argument, dans un premier temps, Hountondji (1977) précise le fait que l'ouvrage de Tempels n'est pas écrit pour les Africains, mais plutôt pour les Européens et particulièrement les coloniaux et les missionnaires, qui voudraient civiliser, éduquer ou élever les Bantous. Ensuite, ce qui est très révélateur et rentre dans le cadre des pratiques coloniales, c'est qu'encore une fois, ce qui est africain, dans ce cas, la soi-disant philosophie bantoue, est discutée sans les Africains eux-mêmes. C'est dans ce sens qu'Hountondji (1977) dénonce notamment que « le Noir continue, de ce fait, d'être tout le contraire d'un interlocuteur : il est ce dont on parle, un visage sans voix qu'on tente de déchiffrer, entre soi, objet à définir et non-sujet d'un discours possible » (p. 15). En analysant tous ces éléments, Hountondji (1977) constate et critique le fait que Tempels a changé le sens du mot « philosophie » dans le contexte africain, car en réalité ce qu'il décrit, c'est de la mythologie africaine ou encore un système de pensée collectif, supposé commun à tous les Africains (Hountondji, 1977). Pour marquer la différence, Hountondji (1977) argumente que quand on parle de philosophie bantoue, celle-ci devrait être une réflexion, une pensée organisée, plurielle, produite par un ensemble de débats intellectuels au sein de la société bantoue, au même titre que la philosophie grecque ou française dans leurs sociétés respectives. Dans cette logique, en plus des différences linguistiques, l'ouvrage de Tempels ne peut pas authentiquement expliquer ce qu'est la « philosophie bantoue », car il n'est pas bantou et il ne se base pas sur l'interprétation que les Bantous ont de leur propre philosophie. En fin de compte, ce qu'il faut comprendre après ce développement est que les Africains et particulièrement les Bantous doivent se réapproprier leurs récits pour expliquer ce qu'est leur philosophie eux-mêmes.

3.2. La théorie de l'apprentissage social

La théorie de l'apprentissage social, développée par Albert Bandura, se base sur l'idée que les individus développent leur personnalité par rapport aux interactions qu'ils ont avec d'autres personnes dans un contexte social (Bandura, 1977). D'après cette théorie, c'est à travers l'observation du comportement d'autres individus (les modèles), que les gens imitent et adoptent des comportements semblables, surtout, si le comportement observé est positif et procure des bénéfices (Bandura, 1977). Il est important de souligner qu'il ne s'agit pas d'une simple imitation, mais plutôt d'un travail d'observation minutieuse et actif, qui permet à l'observateur d'acquérir les caractéristiques du comportement observé (Bandura, 1977). C'est à ce moment que l'observateur construit lui-même un comportement qui se rapproche de celui de son modèle, et parfois, dépasse ce modèle initial en y ajoutant des caractéristiques propres (Bandura, 1977). À travers ce travail d'observation minutieuse et active, l'observateur est également motivé à chercher d'autres bénéfices grâce au nouveau comportement développé (Bandura, 1977). Bandura divise ce processus d'observation en quatre faces :

1. *L'attention.* Cette phase est essentielle dans le processus d'observation, car un observateur distrait apprend peu du modèle observé. Dans ce sens, l'observateur doit également disposer des qualités qui lui permettent de voir et apprécier le modèle ;

2. *La mémorisation.* Pour que l'observateur puisse adopter le comportement à imiter, il/elle doit être en mesure de mémoriser ce comportement ;

3. *La reproduction.* L'observateur doit être en mesure de reproduire le comportement à imiter et s'autocorriger lors de la tentative de reproduction de celui-ci, afin d'assurer la bonne répétition de ce comportement ; et

4. *La motivation.* À travers le processus d'apprentissage, l'observateur doit être motivé à pouvoir reproduire le modèle observé (Bandura, 1977).

3.3. Le complexe d'infériorité

Dans son livre, *Peau noire, Masques Blancs*, Fanon (1971) explique que le système colonial se base sur une domination territoriale, économique et surtout sur une domination psychologique des colonisés. Au cœur de ce système colonial, les inégalités raciales règnent en

indiquant notamment que la race blanche est supérieure aux autres races (Fanon,1971). Dans un tel environnement où les colonisés sont constamment victimes de discours racistes et haineux, ils finissent par intégrer ce qui est dit à leur égard, à se sentir inférieurs, à détester leur culture et à développer un complexe d'infériorité (Fanon,1971). Ce complexe d'infériorité, qui est lié à l'aliénation culturelle, pousse les colonisés à se rapprocher le plus possible des blancs et à imiter tous les aspects de leurs cultures, car elle leur paraît être supérieure (Fanon,1971). Ceci explique pourquoi les noirs aliénés cherchent constamment à attirer l'attention des blancs, ou encore, à être perçus comme puissants au même titre que les blancs afin de s'identifier à eux (Fanon, 1971). C'est dans cette logique que Fanon (1971) souligne l'importance de l'amour d'une femme blanche envers un noir, lui, qui veut être reconnu comme un blanc et pas comme un noir. Ainsi, l'amour de la femme blanche prouve au noir aliéné qu'il est digne d'un amour blanc et donc qu'il est aimé comme un blanc. Pour approfondir son argumentation sur le complexe d'infériorité des populations colonisées, Fanon (1971) prend spécialement les Noirs antillais comme exemple et indique qu'à cause de leur complexe d'infériorité, ils finissent par se rapprocher des blancs et à s'éloigner des Noirs africains qu'ils n'hésitent pas à considérer comme inférieurs et utilisent également des termes négrophobes contre eux. Ceci est la preuve que les Noirs antillais ont intériorisé le système colonial où les blancs sont considérés comme la race supérieure (Fanon, 1971). En outre, pour que les colonisés aient constamment besoin d'être comme les blancs, cela veut dire qu'ils vivent dans des sociétés qui les poussent à développer un complexe d'infériorité et que cette société profite du maintien de ce complexe pour subsister. Pour lutter contre l'aliénation culturelle et le complexe d'infériorité, Fanon (1971) considère que la seule solution est la décolonisation, pas uniquement celle du territoire, mais également celle de l'esprit.

En parallèle, Adler (1927) argumente que le complexe d'infériorité est un trouble de compensation causé par différents facteurs dans l'enfance d'un individu. Dans ce sens, une personne grandit en adoptant certains comportements pour combler les déficits qu'elle a ou croit avoir (Adler, 1927). Quand un individu n'est pas en mesure de combler les déficits qu'il a ou croit avoir, c'est à ce moment qu'il développe un complexe d'infériorité (Adler, 1927). En outre, Jean Sutter définit le complexe d'infériorité comme « l'impression pénible d'être inférieur à la normale, ou à un désir idéal désiré, soit dans un secteur déterminé, soit dans tous les domaines » (cité dans Choné, s.d.). C'est également ce sentiment d'infériorité, d'insécurité ou d'insuffisance qui

détermine les objectifs dans la vie d'un individu et le pousse à chercher la reconnaissance des personnes qui l'entourent (Adler, 1927).

3.4. Définition du matérialisme

D'après Comte-Sponville (1998), le mot « matérialisme » est généralement interprété dans deux sens, l'un trivial et l'autre philosophique. Dans le sens trivial, le matérialisme fait référence à un état d'esprit ou un comportement, qui consiste à se préoccuper des plaisirs corporels ou tout simplement de ce qui est matériel (Comte-Sponville, 1998). Par exemple, chercher à se procurer beaucoup d'argent, privilégier le confort du corps à l'élévation spirituelle, être en quête du plaisir plutôt que le bien, etc. (Comte-Sponville, 1998). Les matérialistes sont donc des personnes qui n'ont pas d'idéaux et ne se préoccupent pas de la spiritualité (Comte-Sponville, 1998). Dans le deuxième sens, on parle de matérialisme philosophique, qui est une doctrine qui soutient l'idée qu'il n'existe pas d'autre substance que la matière (Comte-Sponville, 1998). Cette doctrine s'oppose d'une part au dualisme qui soutient l'idée qu'il existe deux substances singulières : l'esprit et la matière (Comte-Sponville, 1998). D'autre part, elle s'oppose au spiritualisme qui considère que l'esprit prime sur la matière et constitue la substance de toute réalité (Comte-Sponville, 1998). Il est à noter que ces deux sens du matérialisme possèdent des points communs, qui consistent à accorder plus d'importance à la matière plutôt qu'à l'esprit.

En parallèle, Braudel (1973), indique que les modèles contemporains de recherches du bonheur à travers la consommation se sont manifestés pour la première fois en Occident, au cœur de l'Europe du XVe et XVIe siècle. En accord avec cette déclaration, Belk (1985) indique que malgré le fait qu'il y ait des désaccords entre les historiens au sujet du lieu et la date exacte d'apparition de la consommation moderne, ils s'accordent sur le fait qu'elle est parvenue à atteindre une place incontournable dans la vie industrielle et post-industrielle. Dans ce sens, un mode de vie qui se base sur la consommation est communément nommé « matérialisme » (Belk, 1985). Le matérialisme peut être défini comme « l'importance qu'un consommateur attache aux biens matériels » (Belk, 1984, para. 1). Dans le degré le plus élevé du matérialisme, la possession de biens matériels occupe une place centrale dans la vie des matérialistes (Belk, 1984). De façon directe ou indirecte, ces biens matériels sont censés procurer la plus grande satisfaction ou insatisfaction dans la vie (Belk, 1984). Dans ce contexte Richins & Dawson (1992) souligne que la plupart des personnes cherchent à atteindre le bonheur, cependant, c'est la quête du bonheur à

travers l'acquisition de biens matériels plutôt que par d'autres moyens (par exemple, les expériences, les réussites ou les relations personnelles) qui différencie le matérialisme.

3.5. Explication du cadre théorique

À travers la politique d'assimilation mise en place dans les colonies françaises d'Afrique au 19^e et 20^e siècle, les colons ont infériorisé, diabolisé et combattu les pratiques culturelles africaines dans le but d'inculquer leurs valeurs aux populations locales. C'est de cette façon que les colons ont influencé les Africains à adopter les valeurs du matérialisme et à développer un complexe d'infériorité, car ils ont fini par intégrer l'idée qu'ils étaient une race inférieure à celle des colons. Cela a été possible grâce aux écoles coloniales, souvent encadrées par des congrégations religieuses, qui ont servi de centre de lavage de cerveau où la culture française et la religion catholique ont été imposées aux populations locales. C'est dans cette logique que le Gouverneur Général William Ponty a déclaré que « C'est elle (l'école) qui sert mieux les intérêts de la cause française et qui en transformant peu à peu la mentalité de nos sujets nous permettra de les acquérir à nos idées » (cité dans Zein, 1998). Le temps a validé cette déclaration, car l'école coloniale a réussi à établir la culture française comme modèle à imiter dans la conscience des Africains. C'est à travers ce processus d'apprentissage, qui est en réalité un processus d'aliénation culturelle, que les plus déterminés, c'est-à-dire, ceux qui ont le plus intégré les valeurs coloniales, ont décidé de défendre les nouvelles valeurs avec lesquelles ils s'identifient le plus, afin d'être reconnu comme porteur des valeurs qui leur paraissent supérieures (celles du colon).

Étant donné que l'Afrocentricité a pour objectif d'analyser de manière transgénérationnelle et transcontinentale les phénomènes qui affectent les Africains, il est idéal d'utiliser ce concept pour analyser notre sujet d'intérêt. Dans ce contexte, l'Afrocentricité est utile, car les Africains y sont présentés non seulement comme un peuple qui est victime d'un système de domination qui est la Françafrique, mais également comme des acteurs qui luttent contre cette domination en analysant ses composantes et en proposant des solutions. Cette analyse se produit à travers le paradigme africain, qui nous invite à reconsidérer l'histoire de l'Afrique, telle que présentée par les anciennes puissances coloniales, les discours anti-africains qui l'accompagnent et leurs motivations. En conséquence, l'Afrocentricité cherche à rétablir l'égalité entre les hommes, en critiquant et démontrant les faiblesses des discours suprémacistes blancs et religieux, qui ont pour objectif de déshumaniser les Africains. Ceci prend notamment forme à travers une analyse qui

justifie pourquoi il est plus pertinent pour les Africains de retourner à la spiritualité africaine au lieu de continuer à pratiquer le catholicisme qui légitime la suprématie blanche et crée un complexe d'infériorité chez les Africains. En outre, l'Afrocentricité permet d'analyser les discours négrophobes et les médias qui produisent une image négative des Africains et démontre leurs limites en expliquant que les Africains sont des humains qui possèdent les mêmes droits humains que les Européens ou tout autre humain sur terre. En général, c'est dans cette logique qu'il est essentiel d'analyser le rôle des systèmes éducatifs, médiatiques et religieux exogènes à l'Afrique, qui en réalité participent à la continuation de la domination de ce continent. En guise de solution, le retour au paradigme africain est recommandé, car il favorise un développement socioculturel en accord avec les valeurs africaines et est aux antipodes des mécanismes qui facilitent la perpétuation de la Françafrique.

3.6. Hypothèse

Dans ce mémoire, l'hypothèse que nous allons défendre est que les mécanismes qui aliènent les dirigeants africains francophones et facilitent la perpétuation de la Françafrique sont la religion (catholique romaine dans le cadre de ce texte), les écoles (néo)coloniales françaises et les médias, qui continuent à légitimer la suprématie blanche dans le subconscient des Africains et les conditionnent à adopter une position de subalterne auprès de la France. C'est à cause de ces mécanismes d'aliénation que les dirigeants africains sont déconnectés de leur communauté culturelle et participent dans l'exploitation de leur peuple à travers la Françafrique, car ils ont développé une dépendance envers la France et les valeurs qu'elle diffuse. Pour lutter contre ces mécanismes d'aliénation, il est nécessaire de décoloniser les mentalités africaines en créant des écoles et des médias afrocentriques et en abandonnant la religion coloniale, afin de retourner aux valeurs Ubuntu orientées par l'Afrocentricité. Les valeurs Ubuntu réhabiliteront chez ces dirigeants la conscience identitaire africaine, qui est caractérisée par des valeurs qui s'opposent systématiquement à la Françafrique et les mécanismes d'aliénation qui facilitent sa perpétuation.

4. Méthodologie

Pour mener à bien ce travail de recherche, notre technique d'analyse se base sur la méthode interprétative/qualitative orientée par le réalisme-critique. Nous avons choisi cette technique, car elle est souvent utilisée dans des recherches comme la nôtre, qui se base sur l'observation

documentaire comme méthode de collecte d'information. D'après Loiseau & Waldispuehl (2017), cette méthode peut être définie comme :

Un outil de collecte de l'information consistant à recueillir des informations de différentes natures (textuelles, graphiques, statistiques...) contenues dans des sources primaires, secondaires et tertiaires diffusées sur différents supports afin de les analyser dans le cadre d'une recherche (p.52)

Dans cette logique, il nous paraît également utile d'utiliser le réalisme-critique pour orienter ce travail de recherche, car il nous permet de comprendre et analyser en profondeur notre sujet d'intérêt. Contrairement aux positivistes qui ne portent pas d'intérêt à la structure interne des phénomènes qui composent notre monde et argumentent que la réalité est directement observable et mesurable, les réalistes-critiques perçoivent ce sujet autrement (Macleod & O'Meara, 2010). Les réalistes-critiques affirment que les objets qui composent le monde social forment un engrenage complexe et que c'est à cause de cette complexité qu'il est essentiel d'examiner la constitution interne de ces objets (Macleod & O'Meara, 2010). Ils ajoutent également que :

La réalité existe à deux niveaux distincts : une réalité telle qu'elle apparaît aux diverses catégories d'acteurs sociaux; et une réalité non observable faite des multiples formes des « structures profondes » ou des structures sociales sous-jacentes, structures qui contraignent, rendent possible et façonnent l'action sociale (Macleod & O'Meara, 2010, p.42)

En général, le but des réalistes-critiques est d'expliquer comment les structures sociales sous-jacentes influencent le monde sous les différentes formes à travers lesquelles il est perçu par les agents sociaux (Macleod & O'Meara, 2010). Ceci correspond à l'exercice que nous comptons réaliser dans ce mémoire, car la Françafrique est un système de domination complexe, qui se renouvelle à travers des mécanismes qui ne sont pas toujours visibles. Notre objectif est donc de présenter ces mécanismes, expliquer comment ils opèrent pour perpétuer la Françafrique et suggérer une solution contre ce système de domination néocoloniale.

Pour traiter tous ces éléments, notre cadre spatio-temporel sera l'Afrique et principalement la zone francophone, depuis le 19^e siècle jusqu'à l'année 2021. Ceci n'exclut pas le fait que nous fassions recours à des faits historiques antérieurs, pour approfondir notre compréhension du sujet.

Ce mémoire est divisé en quatre chapitres. Dans le premier chapitre, nous expliquons ce qu'est la Françafrique et pourquoi ce système d'exploitation est contesté par la jeunesse africaine ces dernières années. Le deuxième chapitre présente les mécanismes d'aliénation culturelle qui influencent les élites africaines francophones à collaborer avec la France pour exploiter l'Afrique et ses populations. Dans le troisième chapitre, nous présenterons ce qu'est l'Ubuntu, orienté par l'Afrocentricité, et la spiritualité africaine. Dans le quatrième et dernier chapitre, nous analysons les éléments présentés dans notre texte et expliquons pourquoi il est important de retourner à la philosophie Ubuntu pour que les Africains puissent combattre la Françafrique.

CHAPITRE 1

LA FRANÇAFRIQUE, UN SYSTÈME D'EXPLOITATION QUI EST TOUJOURS D'ACTUALITÉ

1.1. Naissance de la Françafrique

La France entretient un rapport de domination avec l'Afrique depuis 1642, quand le roi français, Louis XIII, a autorisé la traite des Africains dans le but d'utiliser leurs mains-d'œuvre pour l'exploitation des Antilles. Quelques décennies plus tard, son successeur le roi Louis XIV a promulgué en 1685, l'édit royal de mars, qui, entre autres objectifs, réglementait l'esclavage et réduisait les Africains au stade de marchandise. Dans l'optique de lutter contre les influences religieuses, autre que le catholicisme romain, cet édit fait également part de la nécessité de baptiser les esclaves afin de les dominer psychologiquement et spirituellement.

Pour justifier l'esclavage et la domination de l'Afrique, plusieurs figures emblématiques françaises, notamment les Lumières, ont utilisé des théories racialistes au 18^e siècle. Avec la théorie du polygénisme, ce modèle qui défend l'idée que les races humaines proviennent de différentes espèces, des philosophes comme Voltaire ont déclaré qu'il y a une hiérarchie des races humaines et que les blancs sont supérieurs aux noirs (Voltaire, 1734). En opposition au polygénisme, des partisans du monogénisme comme le philosophe Montesquieu ont également déshumanisé les Africains, en déclarant que Dieu ne pouvait pas mettre une âme bonne dans un corps noir (Montesquieu, 1777). Ceci démontre que malgré les différents courants de pensée au sujet de l'origine de l'espèce humaine, les philosophes français s'accordaient sur un point commun, qui consistait à déterminer les Africains comme une race inférieure aux autres qu'il fallait dominer et « civiliser ».

Au 19^e siècle, ces idéologies racialistes prennent une nouvelle ampleur avec la naissance de nouvelles sciences comme la génétique humaine. À cette époque, des théoriciens qui prétendaient faire de la science ont essayé de justifier l'infériorisation des peuples non européens, à travers des explications biologiques. En s'inspirant des travaux de Darwin, le politicien français, Arthur de Gobineau, affirme dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* que la race aryenne (indo-européenne) est supérieure aux autres races et qu'elle perd sa pureté quand elle se mélange

à ces dernières (Gobineau, 1853). Dans cette logique, il argumente que la supériorité de la race aryenne se manifeste notamment à travers sa culture, sa beauté et ses extraordinaires capacités intellectuelles, contrairement aux Africains, qui possèdent un esprit faible et manque d'intelligence (Gobineau, 1853). Ces réflexions racialistes qui prennent souvent les valeurs de l'homme blanc, chrétien, comme norme universelle, ont donné naissance aux bases de la doctrine coloniale, propulsée par des individus comme l'écrivain et sénateur français, Victor Hugo.

Le 18 mai 1879, au cours d'un banquet pour commémorer l'abolition de l'esclavage, Victor Hugo a prononcé un discours où il a invité les nations européennes à se partager l'Afrique, car d'après lui, elle ne possédait pas d'histoire et n'appartenait à personne (Hugo, 1879). Dans ce sens, il a fait savoir à son audience que Dieu a donné l'Afrique aux Européens et que ceux-ci devaient profiter d'y cultiver les terres, construire des ports, des routes et des industries au profit de l'Europe (Hugo, 1879). Pour Victor Hugo, l'avenir de l'Afrique ne pouvait se concevoir qu'à travers sa colonisation, ceci explique pourquoi il a déclaré qu'au « dix-neuvième siècle, le blanc a fait du noir un homme ; au vingtième siècle, l'Europe fera de l'Afrique un monde » (Hugo, 1879, para. 5). Cette déclaration qui encourage la colonisation de l'Afrique divulgue une attitude paternaliste qui d'une part, normalise la déshumanisation des Africains, et d'autre part impose l'idée comme quoi les Européens possèdent la capacité de déterminer les réalités et l'avenir des autres continents. Cette capacité à déterminer l'avenir des autres continents est déjà visible en Amérique et en Océanie, où des génocides contre les peuples indigènes ont été commis par les empires européens, qui se sont approprié leurs territoires. Ainsi, au cours de la conférence de Berlin de 1884 à 1885, c'est au tour de l'Afrique d'être divisée en colonies contrôlées par différentes puissances européennes.

Pendant la conférence de Berlin, des règles ont été établies pour prévenir les conflits d'intérêts entre nations européennes, ainsi que l'établissement des bases qui ont précédé la colonisation du continent africain. En France, l'ancien maire et député de Paris, Jules Ferry, a justifié la colonisation de l'Afrique en déclarant que les races supérieures ont le devoir de civiliser les races inférieures (Ferry, 1885). Il soutient son argument en déclarant que la politique d'expansion est essentielle pour les industries européennes, en particulier, celles de France (Ferry, 1885). Dans cette logique, il affirme que si la France veut être une grande nation, elle doit coloniser l'Afrique et profiter des bienfaits économiques liés à l'exploitation de ce continent, sinon, dans le

cas contraire, elle perdra sa place parmi les grandes nations européennes (Ferry, 1885). À travers ces déclarations, Jules Ferry s'inscrit dans une longue tradition des élites politiques et intellectuelles françaises, qui, siècle après siècle, déshumanisent les Africains afin de légitimer la domination de ce peuple et son continent. Cette longue tradition française est également visible dans le modèle de colonisation mis en place en Afrique.

Contrairement au Royaume-Uni qui a utilisé une stratégie de contrôle indirect, en déléguant la gestion des territoires dominés aux chefs traditionnels africains, la France a opté pour une stratégie de contrôle plus direct et intrusif (Dimier, 2005). Le modèle français avait pour objectif de civiliser les « sauvages » et propager la religion chrétienne, notamment, à travers une politique dite d'assimilation, qui consistait à détruire la culture des peuples dominés afin de la remplacer par la culture française (Dimier, 2005). Dans cette optique, différentes stratégies ont été mises en place pour décourager les pratiques communautaires et le système scolaire détenu par des congrégations religieuses a servi à aliéner les populations locales en les inculquant des valeurs européennes. Avec le code de l'indigénat, ce régime légal de répression, les populations africaines n'avaient aucun droit et elles étaient assujetties au travail forcé (Le Cour Grandmaison, 2005). Ces méthodes d'exploitation ont disparu progressivement avec la crise économique des années trente et la Seconde Guerre mondiale.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'ONU a cherché à pacifier et créer un monde plus égalitaire entre les peuples. Dans cette optique, l'ONU a signé en 1945, la Charte des Nations Unies, avec le premier article qui défend le « principe de l'égalité de droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes » (Nations Unies, s.d. para. 2). Cette charte, qui a contribué à l'indépendance des pays africains dans les années 1960, aurait dû inciter la France, comme membre signataire de la charte, à abandonner sa politique coloniale sur le continent africain, mais elle n'a pas respecté ses engagements. De retour au pouvoir en 1958, Charles de Gaulle a accordé progressivement l'indépendance aux anciennes colonies françaises d'Afrique, mais dans les coulisses, il a ordonné à son bras droit, Jacques Foccart, d'élaborer un nouveau système de domination, qui a permis à la France de continuer à dominer ses anciennes colonies africaines d'une façon plus discrète (Verschave, 2004). Pour mettre en place ce nouveau système de domination, le président français a installé à la tête des nouveaux états africains, des collaborateurs favorables aux maintiens des relations entre la métropole et ses anciennes colonies africaines ;

c'est la naissance de la Françafrique (Verschave, 2004). En tenant compte des faits historiques présentés précédemment, nous pouvons comprendre que la Françafrique est la continuation d'un système de domination français, qui se renouvelle siècle après siècle.

1.2. Qu'est-ce que la Françafrique?

Tout d'abord, commençant par expliquer d'où vient le terme « Françafrique ». En 1955, le président ivoirien, Félix Houphouët Boigny, a utilisé l'expression « France-Afrique », pour manifester le désir que certaines élites africaines avaient, pour préserver les liens privilégiés entre la France et ses anciennes colonies africaines après leur indépendance (CIIP, 2018a). Des années plus tard, dans son analyse des relations entre la France et ses anciennes colonies africaines, l'économiste et militant pour les droits de la personne humaine, François-Xavier Verschave, s'est inspiré de cette expression pour créer le mot « Françafrique », qu'il utilise pour identifier ce qu'il décrit être un système mafieux (CIIP, 2018a). Verschave (2004) indique que la Françafrique est une pratique néocoloniale qui se base sur trois piliers : politique, économique et militaire. Pour comprendre son argument, nous allons explorer l'origine de la Françafrique.

Quand Charles de Gaulle est revenu au pouvoir en 1958, il a dû faire face aux pressions internationales pour accorder l'indépendance aux colonies françaises d'Afrique subsaharienne (Survie, 2010). Comme indiqué précédemment, il a fait l'inverse en chargeant Jacques Foccart de créer un système qui a permis à la France de continuer à dominer ses anciennes colonies africaines. Il y a quatre raisons qui expliquent la décision prise par Charles de Gaulle : 1. Pour que la France maintienne son rang sur la scène internationale avec un pouvoir décisionnel au sein de l'ONU, elle a besoin d'un groupe d'États clients qui votent par rapport à ses intérêts. 2. En Afrique, la France a voulu assurer son accès aux matières premières stratégiques (uranium, pétrole, bois, etc.). 3. La domination de l'Afrique subsaharienne était une source de financement des politiciens français, qui effectuaient des prélèvements dans l'aide publique au développement ou dans la vente des matières premières. 4. Pendant la guerre froide, la France effectuait de la sous-traitance pour les États-Unis, donc elle a maintenu son influence en Afrique francophone pour que ces pays africains ne basculent pas vers le bloc communiste (Verschave, 2004).

En parallèle, Verschave (2004) indique que la Françafrique est comme un iceberg, car on ne voit qu'une infime partie de ce système et le reste (la grande partie) est caché. Il souligne également que la Françafrique est un domaine qui échappe à tout contrôle gouvernemental ou

parlementaire français, car il est exclusivement réservé à l'Élysée, qui diffuse peu d'informations à ce sujet (Verschave, 2004). En outre, pour dissimuler ce système néocolonial, Jacques Foccart avait pris le soin de sélectionner des Africains, amis de la France, pour occuper la fonction de président en Afrique afin de donner l'impression que ces pays étaient réellement indépendants, mais en réalité, ces présidents avaient une fonction de « gouverneur », qui protégeaient les intérêts de la France (Verschave, 2004). Certains de ces présidents africains avaient la nationalité française et d'autres comme Omar Bongo (président gabonais), ont reconnu qu'ils étaient des agents des services secrets français (Verschave, 2004). Dans ce contexte, il est également important de souligner que des réseaux d'initiations comme la franc-maçonnerie, en particulier, la Grande Loge Nationale Française (GLNF) a servi à fidéliser un grand nombre de dirigeants franco-africains, afin qu'ils servent les intérêts de la France en Afrique (Verschave, 2004). Par exemple au Gabon, environ deux cents membres de la classe dirigeante du pays ont adhéré à la GLNF, au cours de la même cérémonie d'initiation (Verschave, 2004).

Après avoir sélectionné des « amis de la France » pour diriger les anciennes colonies françaises d'Afrique subsaharienne, Charles de Gaulle et son bras droit ont mis en place des accords de coopération entre la France et ces pays africains (Koutonin, 2014). Dans cette perspective, le président français et son bras droit ont contraint quatorze de ces pays africains à payer un impôt colonial pour les « avantages » de l'esclavage et de la colonisation (Koutonin, 2014). Ces accords de coopération sont identifiés comme étant un pacte de continuation de la colonisation, car ils sont caractérisés par onze clauses, notamment économiques, qui justifient à nouveau l'exploitation des pays africains (Koutonin, 2014). Certaines des clauses de ce contrat sont : 1. Les pays africains qui viennent d'acquérir leur indépendance doivent rembourser les infrastructures bâties par la France pendant l'époque coloniale. 2. Les pays africains doivent utiliser le Franc des Colonies Françaises d'Afrique comme monnaie nationale. 3. Les réserves monétaires nationales des pays africains doivent être entreposées à la banque centrale française. 4. La langue française doit être officielle dans les pays africains et elle doit également être utilisée pour l'éducation. 5. La France a la priorité d'acheter toutes les ressources naturelles découvertes dans ses anciennes colonies africaines et ces dernières peuvent chercher d'autres acheteurs, uniquement, si la France ne désire pas ces ressources (Koutonin, 2014). Bien que différents chefs d'État de l'Afrique francophone aient accepté de maintenir la Françafrique et les accords de coopération, il y a d'autres dirigeants nationalistes qui ont lutté contre ce système néocolonial.

Dans les paragraphes suivants, nous allons présenter trois présidents nationalistes africains, qui ont lutté pour l'autonomie de leur pays et représentaient une menace pour les intérêts de la France en Afrique.

Au Togo, Sylvanus Olympio, premier président de la République après l'indépendance, est un exemple de dirigeant africain réellement élu par son peuple, qui a essayé de libérer son pays de l'emprise de l'ancienne puissance coloniale (Verschave, 2004). Depuis les années 1940, jusqu'à son accession au pouvoir en 1960, il a mené un combat pour une plus grande autonomie de son pays, en essayant de se séparer de la France et de la monnaie coloniale imposée par celle-ci (Perspective Monde, s.d.a). Il avait comme objectif de créer une monnaie nationale, adossée au Deutsche Mark, mais cet objectif n'a pas pu être réalisé (Boisbouvier, 2013). Le 13 janvier 1963, des militaires franco-togolais ayant servi dans l'armée française, ainsi qu'un officier français chargé de la « protection » du président Olympio, ont effectué un coup d'État en assassinant ce dernier (Verschave, 2004). L'implication de militaires français dans ce coup d'État, éveille des soupçons sur le potentiel rôle que la France aurait joué dans cette affaire, d'autant plus qu'elle a soutenu politiquement, Eyadéma Gnassingbé, qui a également collaboré à faire chuter le président Olympio et, est devenu plus tard président du Togo pendant trente-sept ans (Panara, 2020).

En Guinée Conakry, Sékou Touré, le premier président de la République après l'indépendance, a aussi été victime de déstabilisation politique par la France. En 1958, lors de la tournée africaine du général de Gaulle pour proposer la création de la communauté franco-africaine, il a rencontré Sékou Touré qui a fait la déclaration suivante: « Nous préférons la liberté dans la pauvreté à la richesse dans l'esclavage » (Faligot, 2007; cité dans Bat, 2016, parag. 2). Cette déclaration, qui a indiqué un refus de coopération avec le général de Gaulle, a refroidi la relation entre les deux leaders et cette relation s'est détériorée davantage avec la décision de Sékou Touré d'abandonner le FCFA et créer une monnaie nationale (Renault, 2004). En conséquence, de 1958 à 1973, les services de renseignement français ont mené une série de tentatives de coups d'État pour renverser Sékou Touré, afin de ramener la Guinée Conakry dans le cercle d'influence de la France (Renault, 2004). D'après Maurice Robert (ancien membre des services de renseignement français), dans le cadre de « l'Opération Persil », les services de renseignement français ont introduit une grande quantité de faux billets guinéens afin de déstabiliser l'économie du pays (cité dans Renault, 2004). Dans le même contexte, les services de renseignement français

ont armé et entraîné des opposants politiques guinéens, dans le but de créer une atmosphère d'insécurité et, si possible, destituer Sékou Touré (cité dans Renault, 2004). Le grand nombre de tentatives de coups d'État contre le président guinéen l'ont plongé dans une paranoïa qui l'a poussé à croire qu'il était constamment victime de faux complots contre lui (Renault, 2004). Tous ces événements l'ont conduit à développer un régime autoritaire où il n'a pas hésité à incarcérer ou exécuter tous les individus suspectés de collaborer avec des forces étrangères pour déstabiliser la Guinée Conakry (Perspective Monde, s.d.b).

Au Burkina Faso, Thomas Sankara est une autre victime de la Françafrique. Pendant sa présidence de 1983 à 1987, Thomas Sankara a essayé d'améliorer la situation économique de son pays, qui dépendait des aides économiques internationales pour subvenir à ses besoins (Moilim, 2007). Ce jeune président, guidé par un mélange d'idéologies panafricaniste, humaniste et marxiste, était convaincu que le développement de son pays ne pouvait pas se faire sans l'intégration des paysans et des femmes, qui ont été exclus des enjeux socioéconomiques dans le passé (Moilim, 2007). Dans cette optique, il a décidé de mener une révolution qui se basait sur une amélioration de l'éducation, la santé publique et l'agriculture (Moilim, 2007). Après la construction de différents centres éducatifs et des hôpitaux, Sankara a réussi à faire chuter le taux de mortalité infantile dans son pays, qui était le plus haut d'Afrique à cette époque (Moilim, 2007). Dans le même sens, il a incité les cultivateurs à produire ce qui était consommé localement et à transformer des matières comme le coton, au lieu de l'exporter sans y ajouter de la valeur (CIIP,2018b). Malgré la situation économique de son pays, Thomas Sankara a mené une lutte contre l'impérialisme occidental en Afrique (CIIP,2018b). Il s'est opposé au paiement de la dette des pays africains, car il considérait que c'était un outil de domination politique et économique des pays du nord, qui enfermaient les pays du sud dans un cercle de dette (CIIP,2018b). Cela explique également pourquoi il s'était opposé au Fonds Monétaire Internationale, qui avait mis en place des plans d'ajustement structurels qui empêchaient le financement de différents secteurs essentiels pour le développement du Burkina Faso (CIIP,2018b). En parallèle, Sankara a eu une relation conflictuelle avec le gouvernement français, qui voyait en lui, une menace pour ses intérêts, car il n'hésitait pas à dénoncer publiquement les pratiques néocoloniales de la France en Afrique (Ly, 2013). À son tour, le 15 octobre 1987, il a été assassiné lors d'un coup d'État organisé par un groupe de militaires dirigé par son ancien meilleur ami Blaise Compaoré, qui est devenu par la suite président pendant vingt-sept ans, avec le soutien des Français qui considéraient qu'il était un

« ami fidèle de la France » (Jaffré, 2010, paragr. 4). Le rôle que la France semble avoir joué dans la disparition de Thomas Sankara est encore un sujet tabou de nos jours. Ces différents cas de déstabilisation politique des pays africains par la France sont des exemples qui montrent comment les piliers politique et militaire de la Françafrique essaient de maintenir ce système en vie, grâce à différentes pratiques comme des coups d'État. Dans les paragraphes suivants, nous allons explorer la dimension économique de la Françafrique à travers le FCFA, car c'est l'outil monétaire qui est principalement utilisé pour exploiter les pays africains jusqu'à nos jours. Pour comprendre ce fait, nous allons d'abord explorer pourquoi cette monnaie fait tant polémique ces dernières années, en exposant les similitudes entre le nazisme monétaire et le FCFA.

1.3. Le Franc des Colonies Françaises d'Afrique

Pendant la Seconde Guerre mondiale, l'Allemagne Nazie a créé un système économique qui avait pour objectif de piller économiquement les territoires conquis, dont la France. Le 17 mai 1940, Hitler a décidé de réduire significativement le pouvoir d'achat des Français en faveur de celui des Allemands (Keza, 2018). Le rapport monétaire entre le Franc français et le Reichsmark est passé de 1 Reichsmark = 10 francs français à 1 reichsmark = 20 francs français (Agbohou, 1999; Boudot, 1964; Keza, 2018). Suite à cette décision politique d'Hitler, les autorités françaises ont ratifié cette parité en indiquant qu'aucune infraction à cette nouvelle norme ne serait tolérée, sous peine d'être sanctionnée (Keza, 2018). D'après René Sedillot, la décision allemande d'augmenter considérablement son pouvoir d'achat en terre conquise, était une action préméditée pour punir cette France défaite (cité dans Keza, 2018). Il ajoute également qu'en s'accordant un pouvoir d'achat excessif en France, les Allemands s'autorisaient à facilement exploiter toutes les richesses du territoire français (cité dans Keza, 2018). À cette époque, certains citoyens français disaient naïvement que les soldats allemands étaient « corrects », car ils ne volaient pas et les commerçants les appréciaient également, car ils achetaient sans avoir besoin de négocier les prix (Keza, 2018). Ce que ces citoyens français ne savaient pas, c'était que contrairement aux touristes ordinaires qui devaient acheter des Francs avec des devises, les soldats allemands payaient avec des billets émis par leur pays ou ceux qu'ils avaient perçus du Trésor français, qui devait leur payer des frais d'occupation (Keza, 2018). Dans ce sens, le Reichsmark, qui avait doublé de valeur, garantissait automatiquement l'enrichissement des Allemands et l'appauvrissement des Français (Agbohou, 1999; Keza, 2018). Pour éviter les risques d'inflation, le Reichsmark qui a été introduit en France n'était pas le même qui circulait en Allemagne, en plus du fait qu'il n'était pas issu de

la Reichsbank, mais des caisses spéciales nommées Reichskreditkassen (Keza, 2018). Ce mécanisme économique a entraîné des conséquences désastreuses pour l'économie française (Keza, 2018).

Après la Seconde Guerre mondiale, la France a établi le FCFA avec des caractéristiques similaires au « nazisme monétaire » qu'elle a subi dans les années 1940 (Agbohou, 1999; Keza, 2018). Au moment de la création du FCFA, la France a fait d'elle, la seule et unique monnaie autorisée dans ses colonies africaines en établissant la parité fixe de 1 FCFA = 1,7 franc français (Agbohou, 1999). En 1958, le général de Gaulle a décidé de solidifier l'image de l'économie française en créant un « nouveau franc », qui a redéfini la parité fixe entre les deux monnaies à 1 FCFA = 0,02 franc français (Nubukpo et al., 2016). Cette nouvelle parité a permis à la France d'exploiter ses colonies africaines en s'offrant des matières premières à des prix très bas (Keza, 2018). Ces changements ont duré jusqu'au 11 janvier 1994, quand le FCFA a été dévalué de 50% pour atteindre la valeur de 1 FCFA = 0,01 franc français (Nubukpo et al., 2016). En 2001, la situation s'est empirée avec la création de l'euro, car la parité a été fixée à 1 FCFA = 0,0015 euro, en d'autres termes, le FCFA valait dix fois moins qu'un centime (Nubukpo et al., 2016).

En tenant compte des éléments présentés plus tôt, la domination des pays africains par la France est visible au niveau de l'organisation administrative des pays de la zone franc (Keza, 2018). La France continue à utiliser des mécanismes similaires au nazisme monétaire en Afrique en appliquant notamment quatre principes. Le premier principe est la fixité des parités. Auparavant, le FCFA était lié au Franc français et maintenant à l'Euro, ce qui veut dire que la valeur de cette monnaie sur les marchés mondiaux dépend des fluctuations du cours de la monnaie de l'Union européenne. L'Euro étant une monnaie forte, elle fait perdre de la compétitivité aux produits africains qui sont issus d'économies faibles, en conséquence, ces pays ont du mal à vendre leurs produits sur les marchés internationaux. Le deuxième principe est celui des comptes d'opérations. À travers ce principe, quand un pays africain reçoit des devises ou de l'or grâce à ses exportations, il doit transférer 100% (aujourd'hui 50%) de ses devises étrangères à la Banque de France, qui crédite le montant correspondant au Trésor français en Franc français (maintenant en Euro). Le Trésor français, à son tour, crédite l'une des deux banques régionales africaines, soit la Banque des États d'Afrique Centrale (BEAC) ou la Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest (BCEAO), avec la somme correspondante. Actuellement, environ 8000 milliards de FCFA

proviennent des deux banques, ce qui correspond à plus de 12 milliards d'euros (Bagayoko & Aziki, 2017). Avec cet argent, la France finance les banques centrales africaines en intérêts et ce qui est alarmant est qu'elle profite de cet argent pour réaliser des investissements privés à son compte. En outre, les intérêts qu'elle paye aux banques centrales africaines sont comptabilisés dans l'Aide Publique au Développement. Le troisième principe concerne la libre convertibilité du FCFA. D'après ce principe, le trésor français garantit sans limites la convertibilité du FCFA en Franc français (et maintenant en Euro), en lui donnant accès aux autres monnaies fortes du monde. Enfin, il y a le principe de la libre transférabilité. Ce principe simplifie les investissements français en Afrique, l'acquisition des matières premières par la France et le rapatriement illimité des bénéfices réalisés sur le continent (Agbohohou, 1999; Fraternafrrique, 2015). Après avoir présenté la fonction et la structure du FCFA de façon générale, dans les paragraphes suivants, nous allons évaluer le FCFA et voir si c'est une monnaie qui garantit le développement des pays africains.

1.4. Le FCFA, une monnaie qui pénalise le développement des pays africains

En termes d'évolution du PNB, pendant la période 1960-2005, la coopération monétaire franco-africaine affichait des résultats généralement désavantageux pour les pays africains qui utilisent le FCFA (Agbohohou, s.d.). D'après des données statistiques internationales, dans certains pays de la zone franc comme le Niger, la République Centrafricaine et le Sénégal, le PNB par habitant était inférieur en 2005 comparé à l'année 1960 (Agbohohou, s.d.). Cela veut dire qu'au lieu d'enrichir les habitants du Niger, République Centrafricaine et le Sénégal, le FCFA les appauvrit depuis 1960 (Agbohohou, s.d.).

Tableau 1

Tableau des PNB par habitant en \$.

	1960	1993	Évolution	2005
Niger	556	268	-52%	240
Rép. Centrafricaine	426	348	-18,31%	247
Sénégal	713	615	-13,75%	708

Rapport du P.N.U.D 1997. Reproduit à partir de « Le FCFA et le développement de l'Afrique », par Agbohohou, N. (s.d.). https://agriprofocus.com/upload/Le_FCFA_un_obstacle_pour_le_developpement1432203491.pdf

En parallèle, avec le classement de l'IDH de l'année 1998 (voir Annexe I), nous constatons que juste avant la Sierra Leone, les trois pays qui utilisent le FCFA, c'est-à-dire, le Mali, Burkina Faso et le Niger, occupaient les dernières places du classement mondial (Agbohohou, s.d.). Cependant, malgré l'affaiblissement du niveau de vie dans les pays de la zone franc, la France expérimentait l'inverse, elle se positionnait comme le deuxième pays au monde qui avait le meilleur IDH après le Canada (Agbohohou, s.d.). Cela montre que la coopération monétaire franco-africaine n'est pas bénéfique pour les pays africains qui étaient pénalisés par cette coopération (Agbohohou, s.d.). En 2004, le Tchad, la République Centrafricaine, la Guinée-Bissau, le Mali, le Burkina Faso et le Niger, tous des pays qui utilisent le FCFA, étaient également classés aux derniers rangs du classement mondial en termes d'IDH (voir Annexe II) (Agbohohou, s.d.). Dans la même année, malgré le fait que la Sierra Leone ait été ravagée par une guerre civile, elle était mieux classée que le Niger, qui est pourtant le troisième producteur mondial d'uranium, que la compagnie française Areva exploite depuis des décennies (Agbohohou, s.d.). En 2008, l'appauvrissement des pays africains contrôlés économiquement par la France est toujours visible dans le classement de l'IDH, avec les mêmes pays de la zone franc mentionnés plus tôt, qui se retrouvent toujours en dernière place du classement (voir Annexe III) (Agbohohou, s.d.). En tenant compte du fait que la situation économique de différents pays africains de la zone franc ne s'améliore pas ces dernières années, des organisations et des économistes ont commencé à dénoncer le FCFA, jusqu'à ce que son abandon devienne un sujet incontournable en Afrique francophone.

1.5. Manifestations populaires et passage du FCFA à l'Eco en Afrique de l'Ouest

L'organisme non gouvernemental « Urgences Panafricanistes », dirigé par l'activiste Kémi Séba, est l'un des organismes qui a le plus contribué à sensibiliser les populations africaines sur la question du FCFA (Licourt, 2019). Cet organisme panafricain s'est démarqué des autres, grâce à des actes symboliques comme le fait de brûler un billet de 5000 FCFA, pour représenter l'éradication de l'impérialisme français qui se manifeste à travers cette monnaie coloniale (Licourt, 2019). Ce geste symbolique a poussé plusieurs jeunes africains, à brûler des billets de FCFA en soutien à Kémi Séba, mais aussi à manifester leur souhait de voir leur pays libre de l'emprise de l'impérialisme français (Licourt, 2019). En parallèle, le 9 mars 2019, l'économiste Nicolas Agbohohou était présent lors de la manifestation qui a eu lieu à Chamalières, devant l'imprimerie de la Banque de France, qui fabrique les billets du FCFA. Pendant la manifestation, Nicolas Agbohohou

a longuement expliqué les mécanismes du FCFA et surtout, pourquoi il est nécessaire d'abolir cette monnaie pour que les pays africains sous son emprise puissent s'émanciper. La vidéo de l'intervention de l'économiste a massivement été partagée sur les réseaux sociaux et cela a motivé plus de jeunes africains à se mobiliser contre le FCFA.

Pour calmer les manifestations, le gouvernement français, assisté par le gouvernement ivoirien, a aboli le FCFA et prévoit des changements en mettant en fonction la nouvelle monnaie Eco l'année suivante (Franceinfo, 2019). Malgré quelques changements comme le retrait de la France des centres de gouvernances ouest-africains ou encore la fin de la centralisation des réserves de change des pays africains auprès du trésor français, l'Eco gardera une parité fixe avec l'Euro comme le FCFA (Diawara & Forson, 2020). L'annonce de ces changements a créé une polémique au sein de la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), car l'Eco est à la base un projet intergouvernemental ouest-africain, et le président ivoirien Alassane Ouattara semble avoir unilatéralement pris la décision de mettre en fonction cette nouvelle monnaie, sans avoir consulté les autres chefs d'État africains de la sous-région (Tamba, 2020). À cause de ce manque de consultation, les autres pays membres de la CEDEAO (notamment, le Nigéria et Ghana) ont rejeté et mis en suspension le projet de l'Eco, car ils ne se sont pas d'accord sur les futures caractéristiques de cette nouvelle monnaie (Tamba, 2020). Tous ces éléments nous mènent à comprendre qu'il y a une nécessité de changer de monnaie dans les deux zones économiques du FCFA, car la situation économique de la Communauté Économique et Monétaire de l'Afrique Centrale (CEMAC) est encore plus difficile que celle de l'Union Économique et Monétaire Ouest-Africaine (UEMOA). Dans les paragraphes suivants, nous allons explorer d'autres options monétaires qui pourraient répondre aux besoins des pays africains de la zone franc.

1.6. Des alternatives au FCFA

Dans le but de proposer des alternatives au FCFA et insister sur le fait que les pays africains ne devraient pas dépendre des monnaies créées par les anciennes puissances coloniales, Agbohohou (1999) s'inspire de la Chine dirigée par Mao Tsé Toung, qui n'a pas eu besoin d'assurance monétaire externe pour établir les fondations socio-économiques qui sont à l'origine de la puissance économique chinoise actuelle. Agbohohou (1999) prend également comme exemple le Nigeria, qui possède une monnaie nationale qui n'a pas été imposée par l'ancienne puissance coloniale, elle n'est pas convertible, pourtant le Nigeria est la première puissance économique du continent africain et possède un niveau de vie largement supérieur aux pays de la zone franc. Dans

le même contexte, aucun territoire français d'outre-mer comme la Martinique, Guadeloupe, Nouvelle-Calédonie, Mayotte, ou la Guyane, principalement habitées par des descendants africains, possèdent un niveau de développement socio-économique supérieur au Nigeria (Agbohou, 1999). Ces comparaisons indiquent à l'Afrique Noire qu'elle devrait se défaire de toutes les structures néocoloniales, si elle souhaite réellement éradiquer les problèmes économiques qui sont à l'origine de son sous-développement (Agbohou, 1999). Dans ce sens, un exemple à prendre en compte est la Mauritanie qui a abandonné le FCFA en 1973 et a mis en circulation sa monnaie l'Ouguiya en 2018 (Guénet, 2018). D'après Abdel Aziz Ould Dahi, gouverneur de la Banque Centrale de la Mauritanie, son pays a fait le choix d'être souverain, prendre en main sa destinée et jusqu'à présent ne regrette pas d'avoir abandonné le FCFA (cité dans Guénet, 2018).

En Afrique de l'Ouest, il y a un projet de monnaie unique qui regroupe les pays de la CEDEAO (les pays de l'UEMOA et d'autres pays africains anglophones) depuis 1983 (Nubukpo et al., 2016). Ce projet est une initiative prometteuse, mais pour diverses raisons la mise en fonction de cette monnaie a été repoussée à plusieurs reprises jusqu'en 2020 (Nubukpo et al., 2016). Avec les récentes manifestations contre le FCFA, les chefs d'État africains de la CEDEAO ont compris qu'il y a une nécessité de finalement réaliser ce projet qui devrait leur permettre d'atteindre plusieurs objectifs (Nubukpo et al., 2016). Avec ce projet de monnaie unique, les pays de la CEDEAO pourront supprimer les coûts de transaction entre les différentes monnaies de la sous-région, qui représentent un frein au commerce intracommunautaire (Nubukpo et al., 2016). Cette monnaie unique permettra également de supprimer les dépréciations compétitives dans le but de bénéficier des parts de marchés au détriment des pays voisins et surpasser les difficultés liées aux taux de change entre les différentes monnaies de la sous-région (Nubukpo et al., 2016). Dans l'ensemble, cela permettra d'économiser des sommes d'argent importantes jusqu'à présent utilisées pour le maintien des différentes monnaies de la sous-région (Nubukpo et al., 2016). En outre, la création d'une monnaie unique ouest-africaine sera un pas en avant vers le projet continental de l'Union Africaine, qui est de créer une monnaie continentale avec une Banque centrale africaine et un fonds monétaire africain (Nubukpo et al., 2016). Toutes ces initiatives ont pour objectif d'offrir plus d'autonomie aux Africains, afin qu'ils puissent mettre en œuvre les politiques nécessaires pour structurer et industrialiser leurs pays (Nubukpo et al., 2016).

Dans le même contexte, pour se libérer du nazisme monétaire et avoir une monnaie continentale, Agbohohou (1999) propose la création de la MUA. Il présente vingt raisons économiques pour adopter cette monnaie et certaines de ces raisons sont : 1. Avec la MUA, les Africains pourront contrôler leurs propres banques, qui sont actuellement sous contrôle étranger, afin de pouvoir déterminer des politiques convenables pour la distribution de crédits dans le but de soutenir l'économie de l'Afrique; 2. La MUA permettra la suppression des frais de conversions des différentes monnaies nationales africaines; 3. L'utilisation de la MUA éradiquera les dévaluations irrationnelles des monnaies africaines; 4. La MUA permettra à chaque nation africaine d'épargner de grandes sommes d'argent destinées à maintenir chaque monnaie nationale; 5. Inévitablement, la MUA mènera les pays africains à harmoniser et gérer raisonnablement leurs économies. Avec cette monnaie contrôlée par les Africains, ils devront maîtriser la baisse des déficits budgétaires, l'inflation, la réduction des dettes extérieures et la croissance économique; 6. Avec la MUA, les pays africains auront le contrôle de leurs réserves de change, qui ne seront pas stockées à l'étranger comme le FCFA, mais en Afrique et cet argent servira à redynamiser l'économie du continent; 7. Contrairement au FCFA, la MUA sera inconvertible afin de dissuader la fuite de capitaux. Dans ce sens, les fortunes locales ou les investisseurs étrangers devront préférentiellement faire fructifier leurs gains en Afrique et cela aidera à produire des biens et services nécessaires pour le confort des Africains (Agbohohou, 1999). Après avoir présenté ce qu'est la Françafrique et son outil économique qui sert à exploiter l'économie des pays africains, nous allons continuer notre argumentation avec le deuxième chapitre qui présente les mécanismes d'aliénation culturelle qui facilitent la perpétuation de la Françafrique.

CHAPITRE 2

LES MÉCANISMES D'ALIÉNATION CULTURELLE QUI FACILITENT LA PERPÉTUATION DE LA FRANÇAFLRIQUE

2.1. Le christianisme comme outil d'aliénation (néo)colonial

Le bien-être civilisationnel des peuples d'Afrique noire a été détruit depuis les conquêtes coloniales islamique et judéo-chrétienne (Omotunde, 2017). Après que les territoires africains soient conquis et que les routes de déportation esclavagistes soient établies, les colons arabes et européens ont chacun à leur tour cherché à manipuler la conscience des Africains (Omotunde, 2017). Il est possible de résumer leur stratégie d'attaque en deux phases, l'exclusion et l'effacement (Omotunde, 2017). D'une part, les colons ont cherché à exclure les populations noires d'Afrique de l'histoire scientifique, intellectuelle et littéraire de l'humanité en falsifiant systématiquement les réalités historiques (Omotunde, 2017). D'autre part, les colons ont œuvré à effacer la parole divine africaine initiale de la mémoire des Africains, à travers une conversion forcée des peuples d'Afrique à des religions non africaines (islam, christianisme, etc.) (Omotunde, 2017). Le résultat de cette stratégie d'attaque est qu'elle a déraciné les Africains de leurs racines ancestrales et cela a facilité leur domination (Omotunde, 2017). L'objectif recherché par les colons était de « Forcer notre (celle des Africains) castration Intellectuelle, Politique, Économique, Historique, Spirituelle et Culturelle » (Omotunde, 2017, p.10). Ce déracinement culturel des peuples d'Afrique a été nécessaire pour imposer des doctrines religieuses qui servent les intérêts des colons. Ceci s'explique par le fait que tous les peuples possèdent leurs croyances au sujet de la création du monde et du fait qu'il y a un ou des dieux à l'origine de cette création. C'est grâce à ces croyances que chaque peuple crée sa culture, ses valeurs et ses intérêts, qui le conduisent à développer une conscience identitaire à défendre. Dans cette logique, le fait qu'un peuple impose ses croyances religieuses à un autre peuple, c'est une façon de lui imposer son identité pour le dominer, car les repères identitaires du peuple soumis sont altérés. En nous focalisons sur le christianisme depuis la perspective catholique romaine, nous allons explorer pourquoi et comment l'imposition de cette religion s'inscrit dans une logique de domination (néo)coloniale des peuples d'Afrique.

Le Christianisme est une religion monothéiste, abrahamique, composée de trois branches religieuses majeures, dont le catholicisme. Avant d'avoir été adoptée par l'Empire romain et diffusé en Europe, cette religion trouve ses origines dans le Proche-Orient. Les catholiques reconnaissent l'autorité du Pape et celle des évêques, en plus de suivre les enseignements de la Bible, qui d'après la doctrine chrétienne, représentent les paroles de Dieu, recueillies dans un ensemble de textes sacrés divisés en deux grandes parties : l'Ancien et le Nouveau Testament. D'après la doctrine chrétienne, depuis que les premiers êtres humains, Adam et Eve, ont commis le péché originel, c'est-à-dire, manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tous les humains sont des pécheurs et ont tendance à faire le mal. C'est également à ce moment que le lien entre Dieu et les êtres humains se serait détérioré et ces derniers ont perdu la possibilité d'avoir une santé parfaite, en conséquence, ils ont expérimenté la vieillesse et la mort. La doctrine chrétienne enseigne également que Dieu a envoyé son fils, Jésus-Christ, sur terre et l'a sacrifié pour libérer les humains du péché originel et rétablir les liens qu'il avait avec eux. C'est en se basant sur les récits de sa vie, les miracles, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, que les chrétiens croient qu'il est effectivement le fils de Dieu qui est venu sauver l'humanité. Dans cette logique, les partisans de l'Église catholique romaine affirment avoir la mission de convertir tous les êtres humains afin de les libérer du péché originel, car d'après eux, seule l'acceptation de Jésus-Christ peut sauver l'humanité.

Le christianisme a fait l'objet de nombreuses critiques qui soulignent ses limites, notamment, son manque d'authenticité. Il est difficile de croire qu'un seul récit religieux parmi tant d'autres, qui se ressemblent parfois, puisse être l'unique vérité universelle, d'après un groupe d'individus qui cherchent à imposer ses idéologies, notamment, à travers la guerre. Au sein du christianisme, les différentes branches qui composent cette religion illustrent également une divergence d'opinions qui met en avant les intérêts des uns et des autres. Ceci explique pourquoi des protestants comme John Wyclif, considéré comme l'initiateur de la Réforme protestante, ont dénoncé la corruption au sein de l'Église catholique romaine et le fait que des membres du clergé commettaient des péchés. C'est dans ce cadre qu'il est idéal d'explorer les critiques au sujet de la doctrine chrétienne, car elle est utilisée par l'Église catholique romaine pour sauvegarder ses intérêts.

Les critiques au sujet de la doctrine chrétienne sont nombreuses, mais à titre d'exemple, nous allons nous focaliser que sur certaines d'entre elles. Commençons avec le récit d'Adam et

Ève issu du *Livre de la Genèse*. Dans son ouvrage *Le Mensonge Universel*, Jovanic (2007) réalise une comparaison de textes anciens et affirme que depuis environ trois mille ans, des millions d'individus sont victimes du *Livre de la Genèse*, qui serait en réalité « un texte qui a été entièrement maquillé, truqué et transformé par un ou plusieurs scribes hébreux entre 1250 et 800 av. J.-C. » (Jovanic, 2007, p.15). Entre autres détails, Jovanic (2007) souligne le fait qu'il n'y a jamais eu de serpent ni de péché de la femme, car le scribe qui a composé le *Livre de la Genèse* a copié et modifié un texte sumérien qui a pour titre *Enki et Ninhursag*. Ce texte sumérien possède des similitudes avec le récit d'Adam et Ève, notamment le concept de faute originelle, mais il date d'au moins 1500 ans avant la création de l'écriture hébraïque, ce qui démontre son antériorité (Jovanic, 2007). En parallèle, Chapelle (2016) soutient le même argument dans son ouvrage *Le Sel de la Vie protège et guérit nos désirs humains! S'en servir pour évoluer*, où il affirme que d'anciens textes sumériens, qui se basent sur la déesse Ninhursag qui a maudit Enki, sont à l'origine du texte de la Genèse. Ceci explique pourquoi il considère qu'il faut oublier le concept de péché originel promu par le christianisme, car il s'agit d'un ancien concept qui a souvent été utilisé pour décrire une sorte de mal propre à l'homme, avant que le texte de la Genèse réitère ce concept (Chapelle, 2016). Dans cette perspective, la doctrine chrétienne manque d'authenticité, car le récit d'Adam et Ève se base sur un récit antérieur, qui parle déjà d'une malédiction divine liée à une faute originelle.

Un autre texte biblique, dont l'authenticité, voire la divinité, est remise en cause, est le récit du déluge. Dans son ouvrage *Cosmogène Kamite (Tome 3)*, Omotunde (2017) indique qu'à Ninive, en Mésopotamie, un texte du VII^e siècle av. J.-C, intitulé *L'Épopée de Gilgamesh*, a été découvert. En 1872, Georges Smith a publié la traduction de ce texte, qui s'est révélé être la source de l'épisode du déluge raconté dans la Bible, devant la Société d'Archéologie biblique de Londres (Omotunde, 2017). Cette découverte a étonné les théologiens et les historiens qui ont compris que les textes bibliques ne sont pas des révélations, mais des copies de textes plus anciens (Omotunde, 2017). L'historien ajoute que d'autres textes mésopotamiens de différentes époques racontent la même histoire du déluge, mais avec des personnages différents. Ceci conduit l'auteur à affirmer qu'au début, ce n'est pas à Noé que la divinité a sollicité la construction d'une arche pour y mettre des animaux, mais à Gilgamesh (Omotunde, 2017). Dans le même contexte, à travers son ouvrage *Gilgamesh : The Life of a Poem*, Schmidt (2019), confirme également que l'épisode du déluge issu du *Livre de la Genèse*, est probablement lié à l'épopée de Gilgamesh et que ce dernier est beaucoup

plus ancien que le récit biblique. George (2000) est un autre chercheur qui a également traduit le récit mésopotamien de Gilgamesh et dans son livre *The Epic of Gilgamesh – A new translation*, il affirme qu'il y a peu de doutes sur le fait que l'épisode du déluge biblique provienne du récit de Gilgamesh, car l'histoire est racontée dans le même ordre, détails après détails, alors que l'histoire aurait pu être racontée d'une autre façon. Ces critiques mettent également en évidence que les textes bibliques s'inspirent de récits plus anciens, en conséquence, ils ne sont pas authentiques ni divins.

D'autres critiques soulignent le fait que le récit de Moïse est également une imitation d'anciens récits. Omotunde (2017) indique que des découvertes archéologiques ont dévoilé des similitudes entre le récit de la naissance de Moïse et celui de l'enfance du fondateur de l'empire d'Akkad, le roi Sargon. Par exemple, le récit biblique raconte que la mère de Moïse l'a délaissé dans une corbeille, qu'elle a déposée sur le fleuve Nil qui l'a transporté, puis il a été recueilli par la famille de pharaon, avant de devenir Prince (Omotunde, 2017). En comparaison, le récit akkadien raconte qu'après la naissance du roi Sargon, sa mère l'a mis dans une corbeille de roseaux avec de l'asphalte, puis a refermé le tout, avant de le déposer sur l'Euphrate qui l'a transporté jusqu'à Akki, un puits d'eau (Omotunde, 2017). Après qu'Akki ait fait de lui un jardinier, Sargon a intégré la royauté grâce à l'amour que la déesse Ishtar a eu pour lui (Omotunde, 2017). Ces récits sont similaires, pourtant, l'histoire du roi Sargon date d'au moins 1000 ans avant le récit de la naissance de Moïse, ce qui démontre également son antériorité. En outre, Omotunde (2017) affirme que les dix Commandements que Moïse aurait reçus de Dieu sont en réalité issus des 42 commandements de la Mâat de l'Égypte antique. Par exemple, dans les deux textes, on retrouve les mêmes commandements liés à l'interdiction de : ne pas tuer, ne pas commettre d'adultère ou ne pas voler, entre autres commandements. Omotunde (2017) insiste sur ce point en argumentant que si les Hébreux ont vécu en Égypte, ils devraient connaître les bases théologiques des Égyptiens de l'antiquité, d'autant plus que les 42 commandements de la Mâat datent d'au moins 2000 ans avant le récit de la naissance de Moïse.

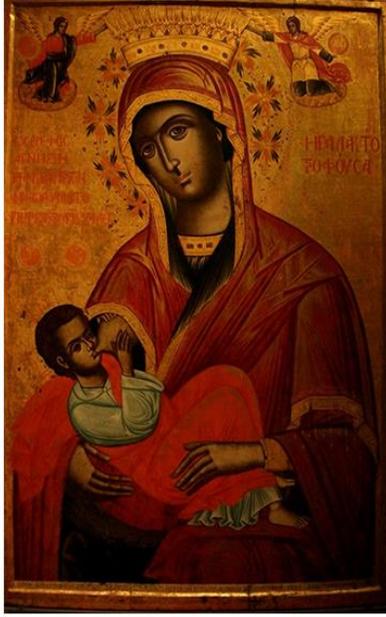
Les dernières critiques que nous allons présenter dans ce contexte sont celles en lien avec Jésus Christ de Nazareth. Le personnage de Jésus est plein de mystères concernant sa naissance, son apparence, les miracles qui lui sont attribués, sa mort et le fait qu'il est ressuscité. De nos jours, les chrétiens célèbrent la naissance de Jésus Christ le 25 décembre, alors que les écrits bibliques ne mentionnent pas cette date comme le jour de sa naissance. Cette date a été choisie après

plusieurs conciles, où différentes églises d'Europe et d'Orient, se sont opposés jusqu'à se mettre en accord sur la date du 25 décembre, qui correspond également à une période de fêtes païennes dont les Saturnales et les Sigillaires (Defrenet, 2001). D'après certains historiens, la date du 25 décembre a été retenue, car le christianisme s'inspire de la théologie de l'Égypte antique et que Jésus est une imitation du Dieu Horus qui est né le 25 décembre (Massey, 1907; Jochannan et al., 1991; Nantambu, 1997; Omotunde, 2017). En outre, même l'année de naissance de Jésus Christ n'est pas officielle, il serait né avant l'an zéro. Son lieu de naissance a également été un sujet de débat, d'après Briant (2020) se sont les évangélistes qui ont sélectionné Bethléem, car c'est un lieu symbolique où le Messie devrait naître d'après le prophète Michée et c'est également le lieu de naissance du second roi d'Israël, David. Jésus serait né dans une grotte sous l'actuelle basilique de la Nativité (à Bethléem), cependant, aucune fouille archéologique n'a révélé que ce lieu a été sacré pour les premiers chrétiens. Ce n'est qu'au 4^e siècle que l'Empereur Constantin a ordonné d'identifier les lieux où Jésus aurait vécu, puis une église et des sanctuaires y ont été construits pour sanctifier les lieux.

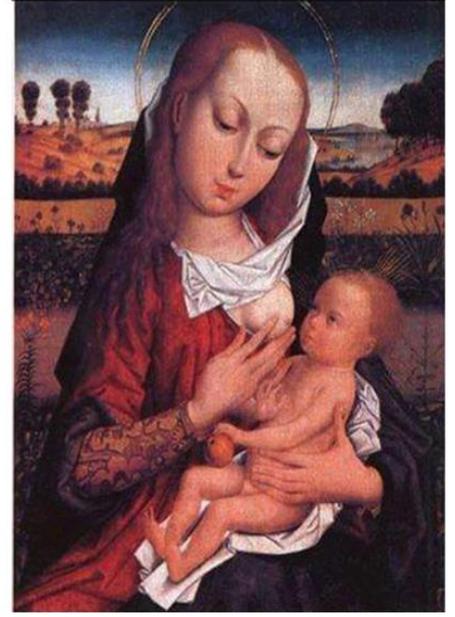
En analysant les irrégularités et les contradictions sur le récit de Jésus Christ, Massey (1886) affirme dans son livre *The Historical Jesus and Mythical Christ*, que le personnage de Jésus-Christ n'est qu'un mythe qui a été inventé en se basant sur le récit d'autres divinités de l'antiquité, notamment ceux de l'Égypte antique. L'auteur affirme qu'une bonne partie des mythes et enseignements de la doctrine chrétienne existaient déjà en Égypte antique avant la création du christianisme (Massey, 1886). Pour prouver cela, Massey (1886) souligne une variété de similitudes entre Jésus et les divinités égyptiennes, Horus et Osiris (qui représentent parfois la même divinité sous différentes formes). Par exemple, l'auteur indique que Jésus et Horus sont nés d'une mère vierge, qui a mis au monde un enfant divin (Massey, 1886). Il ajoute que vers l'âge de 30 ans, les deux personnages ont été baptisés et que chacun a été identifié comme : le bon berger, l'Agneau de Dieu, le pain de la vie, etc. (Massey, 1886). L'auteur indique également que les chrétiens se sont inspirés de l'iconographie qui représente la déesse Isis (Aséta) qui allaite son fils Horus pour créer l'iconographie catholique de la vierge Marie et la vierge noire qui allaitent leurs fils divins (Massey, 1886). Omotunde (2017) soutient le même argument en présentant les images suivantes pour appuyer son argumentation :



Aséta allaitant son fils divin
Afrique, il y a 5000 ans



Vierge noire allaitant son fils divin
Europe, XIème au XXème siècle



Marie allaitant le même fils divin
Europe, XVème au XIXème siècle

Figure 1 - Représentation de la déesse Isis (Aséta) qui a servi d'exemple pour créer l'image de la Vierge noire et Marie. Reproduit par Omotunde, N, K. (2017). *Cosmogénèse Kamite* (Tome 3)

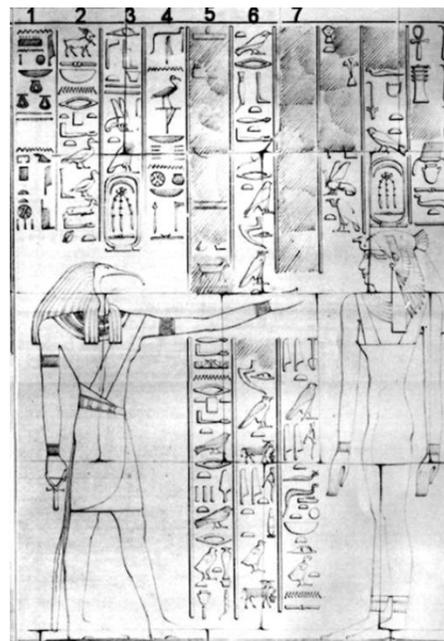
En parallèle, Jochannan et al. (1991), ont analysé certains travaux de Gerald Massey et après avoir effectué des recherches et comparé les récits issus du christianisme et ceux de la théologie de l'Égypte antique, ils affirment également que le christianisme s'inspire des croyances égyptiennes. Dans leur ouvrage, *African Origins of The Major World Religions*, Jochannan et al. (1991) argumentent que le récit de l'Annonciation (le moment quand l'archange Gabriel annonce à Marie sa maternité divine) trouve ses origines en Égypte antique. Jochannan et al. (1991) indique qu'au temple d'Amon à Louxor (en Égypte), il y a un ensemble de quatre vignettes qui représentent la naissance de l'enfant pharaon, qui sous la forme de roi divin, est une représentation du personnage d'Horus. Dans la première scène illustrée sur ces vignettes, Thot (ou Djehouty), est le messager et l'annonciateur des Dieux, qui vient annoncer à la mère royale qu'elle mettra au monde un enfant qui vient du Dieu Amen et que celui-ci régnera en tant roi divin (Jochannan et al., 1991). Dans la Bible, cette scène correspond au moment où l'archange Gabriel annonce à la vierge Marie qu'elle mettra au monde le roi divin, le fils de Dieu (Jochannan et al., 1991). Dans la deuxième scène à Louxor, le Dieu Kneph, qui est la personnification du Souffle en tant qu'Esprit, porte l'anck (symbole égyptien de la vie), à la bouche de la mère royale comme signe qu'elle va

concevoir un enfant par la puissance de l'Esprit. Ceci correspond au passage de la Bible quand Marie tombe enceinte par la puissance du Saint-Esprit (Jochannan et al., 1991). Dans la troisième scène, l'enfant roi-divin vient au monde et dans la Bible, cela correspond à la naissance de Jésus, l'enfant divin (Jochannan et al., 1991). Dans la quatrième scène, les dieux se rassemblent pour célébrer la naissance de l'enfant roi-divin et dans la Bible, c'est la naissance de Jésus qui est célébré (Jochannan et al., 1991). Dans le même contexte, Omotunde (2017) argumente que la scène de l'Annonciation chrétienne semble bien trouver ses origines en Égypte antique et il utilise les iconographies qui représentent les deux scènes de l'Annonciation pour montrer leurs similitudes. Il souligne notamment le fait que même la posture du messenger est similaire (Omotunde, 2017), c'est-à-dire, la main tendue vers la mère qui va donner naissance à l'enfant divin :



Scène de la théologie chrétienne

Annonciation de Gabriel



Scène de la théologie kamite (africaine)

Annonciation de Djéhouty

Figure 2 - Iconographie de la scène de l'annonciation chez les chrétiens (à gauche) et chez les Africains (à droite). Reproduit par Omotunde, N, K. (2017). *Cosmogenèse Kamite* (Tome 3)

Omotunde présente également d'autres récits égyptiens qui semblent avoir été copiés par les chrétiens, par exemple, le rituel de l'Eucharistie. L'auteur fait savoir que ce rituel qui consiste à consommer le vin et le pain comme symbole du sang et du corps de Jésus-Christ n'a pas été inventé par ce dernier, car dans l'Ancient Testament, le prêtre cananéen, Melchisédech, réalise ce

rituel pour l'arrivée d'Abram à Canaan (Omotunde, 2017). Toutefois, ce rituel existait en Égypte antique des millénaires avant la création du christianisme (Omotunde, 2017). Il est possible de repérer des références du rituel de l'Eucharistie dans la pyramide du dernier souverain de la Ve dynastie, c'est-à-dire, celle du roi Ounas (Omotunde, 2017). Dans le paragraphe 346c du texte de la pyramide d'Ounas, on peut lire la formule suivante qui consiste à assurer le passage de la mort vers la vie éternelle : « Bois ceci, c'est le propre sang d'Osiris : mange ceci, c'est le propre corps d'Osiris » (cité dans Omotunde, 2017, p. 231). Cette formule montre que le Dieu Osiris sert à nouveau d'archétype utilisé par les chrétiens pour créer le personnage de Jésus, ce qui remet en cause la doctrine chrétienne, qui est supposée être authentique et divine. Il est également important de mentionner que les concepts de trinité, jugement dernier (jugement du cœur chez les Égyptiens), vie éternelle, paradis (appelé champs d'Ialou chez les Égyptiens) trouvent également leurs origines en Égypte antique des millénaires avant la création du christianisme (Omotunde, 2017).

Les critiques sur le christianisme, qui ont été présentés précédemment, permettent de remettre en cause la divinité de la doctrine chrétienne, car plusieurs éléments indiquent qu'elle a été élaborée grâce à la copie de concepts théologiques non chrétiens plus anciens. Cependant, les partisans du christianisme ont pu développer leur doctrine à travers le temps et l'établir comme une religion à part entière tout en dissimulant l'origine étrangère des concepts théologiques au centre de leur doctrine. Après que cette religion ait été vastement adoptée par différents royaumes européens, elle a été utilisée pour déshumaniser et dominer les populations noires d'Afrique. En 1455, la bulle papale *Romanus Pontifex* a été promulguée par le pape Nicolas V, et celui-ci a autorisé les chrétiens à esclavagiser les populations noires d'Afrique ainsi que de s'approprier de leurs territoires. Ces actions ont été légitimées grâce à la doctrine de la découverte et notamment le principe de terra nullius, qui consistait à faire croire aux monarques chrétiens qu'ils pouvaient s'approprier des territoires non habités par des chrétiens, car ils étaient considérés comme vierge. En d'autres termes, les populations non chrétiennes d'Afrique n'étaient pas considérées comme des êtres humains, car elles étaient païennes aux yeux des chrétiens européens, en conséquence, ces derniers pouvaient usurper leurs territoires.

Cette déshumanisation des populations noires d'Afrique a également été possible grâce à des idéologies racistes, qui ont influencé Dom Augustin Calmet, a rédigé un ouvrage intitulé *Dictionnaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, où il a développé une version raciste du mythe du déluge (cité dans Braude & Gaviano, 2002). Dans son

ouvrage, Calmet hiérarchise les races humaines et fait croire que dans le récit du déluge, Noé a maudit Chanaan, le fils de Cham et tous ses descendants à avoir la peau noire et à être des esclaves depuis leur naissance, car Chanaan aurait été le premier à voir Noé ivre et sans vêtement sous sa tente et rapporter cela à son père au lieu de cacher cet incident (cité dans Braude & Gaviano, 2002). Cette version du mythe du déluge a fait croire que tous les noirs descendent de Cham et Chanaan, par conséquent, ils seraient maudits d'après la bible (Braude & Gaviano, 2002). Il est important de rappeler que dans l'ensemble du monde chrétien, le dictionnaire de Dom Augustin Calmet est devenu pour la Bible, ce que le dictionnaire Webster est pour l'anglais ou ce que le dictionnaire Robert est pour le français (Braude & Gaviano, 2002). C'est dans ce contexte qu'au 18^e et 19^e siècle que la malédiction de Cham est devenue en Europe et en Amérique, la justification pour l'esclavage (Braude & Gaviano, 2002). Avec l'imposition du christianisme en Afrique, le récit de la malédiction de Cham a été inculqué aux Africains, qui ont fini par croire qu'ils étaient effectivement maudits à cause de leur croyance religieuse chrétienne. C'est à travers ces mécanismes qu'une relation de domination et de dépendance s'est installée entre les Européens (les dominateurs) et les Africains (les dominés). Les Africains dépendent dorénavant des croyances inculquées par les Européens, car ils sont perçus comme un peuple supérieur qui les a apportés la parole de Dieu et la supériorité de leur technologie (notamment militaire) renforce cette perception. Une autre stratégie que nous allons analyser plus tard est celle utilisée, surtout par l'Église catholique romaine pour légitimer la suprématie blanche dans le subconscient des populations noires d'Afrique, c'est-à-dire, la représentation des personnages bibliques comme des personnes principalement blanches. Toutes ces idéologies ont pu s'enraciner en Afrique grâce aux missionnaires qui ont construit des écoles pour évangéliser les Africains. Dans la section suivante, nous verrons qu'en plus des écoles missionnaires, l'école coloniale a accentué le processus d'aliénation des populations africaines en les assimilant à la culture française et aux intérêts de la métropole.

2.2. Éducation (néo)coloniale en Afrique francophone

2.2.1. L'école coloniale et ses fonctions (1817-1903)

Au 19^e siècle, des missionnaires européens se sont déployés en Afrique subsaharienne et ont construit des écoles avant que le gouvernement français en construise d'autres plus tard (White, 2010). La première région à être activement colonisée par la France a été le Sénégal et c'est en 1817 que la première école publique en langue française y a été ouverte par l'instituteur Jean Dard

(Vigner, 2018). Vers 1854, il y avait également quatre autres écoles qui servaient principalement à former des prêtres : deux à Saint Louis et deux autres à Gorée (White, 2010). Il est vrai que les missionnaires catholiques n'œuvraient pas à titre officiel comme agent de la colonisation, mais leurs activités concordaient avec celle-ci, vu que l'Église catholique cherchait à diffuser son influence religieuse en Afrique (Spaëth, 2000), notamment, en convertissant et formant les futurs cadres des églises locales qui allaient propager leur nouvelle religion (Dembega, 2016; Gardinier, 1980). C'est dans cette logique que le Père François Marie Paul Libermann a déclaré que « la formation d'un clergé indigène fournit seule le moyen de répandre au loin la lumière du Saint Évangile et de l'établir solidement dans les contrées que nous sommes chargés de défricher » (cité dans Dembega, 2016, para. 11). Pour les missionnaires, l'école était un mécanisme pour convertir religieusement les Africains et rapidement former des auxiliaires qui allaient les assister localement (Dembega, 2016). C'est dans ce cadre qu'au début de la colonisation, le gouvernement français a tiré profit de la présence des missionnaires et a collaboré avec eux en leur confiant le domaine de l'éducation, tout en assurant leur liberté d'action ainsi que leur sécurité (Spaëth, 2000).

Au 19^e et 20^e siècle, le gouvernement français a mis en place une politique d'assimilation, qui consistait à inculquer les valeurs françaises aux Africains et l'éducation était perçue comme le meilleur moyen pour atteindre cet objectif (Feldmann, 2016). À ce sujet, Gardinier (1980) indique qu'au Gabon, les missionnaires français étaient également chargés de promouvoir la loyauté envers la France en enseignant sa culture et sa langue. Pendant cette période, toutes les écoles, en incluant celles gérées par les missionnaires, opéraient sous la supervision des autorités coloniales qui veillaient à ce que la culture française soit imposée dans les colonies françaises d'Afrique (cité dans Feldmann, 2016). Dans cette logique, la politique d'assimilation avait tendance à dévaloriser la culture des peuples africains (Feldmann, 2016), et les livres utilisés dans les écoles coloniales rappelaient constamment aux étudiants que tout ce qui était africain était inférieur à la France et sa culture (Gifford & Weiskel, 1971). En outre, la France veillait à ne pas former des intellectuels qui allaient contester la domination coloniale française, en conséquence, les missionnaires étaient encouragés à uniquement ouvrir des écoles bibliques ainsi que des séminaires et ils étaient découragés d'ouvrir des écoles secondaires générales (Gardinier, 1980). Pour illustrer cette situation, Kamara (2005) prend pour exemple le cas de trois prêtres sénégalais, qui en 1844, ont voulu ouvrir une école secondaire, mais leurs confrères européens se sont opposés à cette initiative et ont œuvré à la fermeture de ce projet.

Dans les colonies françaises de l'Afrique de l'Ouest, les écoles primaires employaient très peu d'enseignants européens, c'était surtout des moniteurs africains (les élèves les plus avancés) qui dispensaient les cours et la plupart d'entre eux n'avaient pas de formation en pédagogie et ne possédaient qu'un diplôme d'éducation élémentaire (Kamara, 2005 ; Spaëth, 2000). La plupart des étudiants africains issus de ces écoles obtenaient des diplômes locaux, qui n'étaient pas reconnus en France, donc ils ne pouvaient pas poursuivre des études supérieures dans la métropole (Kamara, 2005). Il n'y avait que deux écoles secondaires au Sénégal et certaines écoles primaires dans les zones urbaines des autres colonies, qui offraient le même programme d'étude que celui de la métropole, en conséquence, seuls ces étudiants pouvaient poursuivre des études secondaires ou supérieures en France (Gardinier, 1980). En réalité, jusqu'à la veille de la Première Guerre mondiale, l'école coloniale n'avait pas pour objectif d'instruire les Africains au même titre que les Français de la métropole, au contraire, elle cherchait d'abord à diffuser la langue française et sa culture, auprès d'un nombre d'étudiants limité, qui allaient devenir des adjoints dans le commerce ou dans l'administration des colonies africaines et servir d'intermédiaire entre les autorités coloniales et les masses africaines (Gardinier, 1980; Vigner, 2018). C'est dans ce cadre que la France, toujours préoccupée par le développement d'une future révolte anticoloniale africaine, s'est demandé comment continuer à former des auxiliaires, devenus indispensables pour la colonisation, sans pour autant fournir l'éducation qui les permettra de questionner la légitimité de la domination française et les inciter à créer une révolte générale plus tard (Kamara, 2005).

Pour remédier à cette préoccupation, les colons français ont mis en place une stratégie qui consistait à sélectionner, minutieusement, des jeunes africains qui étaient perçus comme disposés à être loyaux à la France et sa mission colonisatrice, en plus d'être psychologiquement et physiquement aptes (Kamara, 2005). C'est dans cette logique qu'en 1855, le général Faidherbe a créé « l'école des otages » au Sénégal, destiné à accueillir les fils des chefs traditionnels locaux (Kamara, 2005). À la fin du 19^e siècle, lors de la colonisation du Soudan français, la même stratégie y a été appliquée, mais dans des circonstances différentes. Contrairement au Sénégal où l'école coloniale était dans un premier temps confiée aux congréganistes jusqu'à la création de l'Afrique Occidentale Française (AOF), le Soudan français a rapidement été colonisé par la France sans qu'il y ait une présence missionnaire ou administrative préexistante (Spaëth, 2000). À ce moment, un groupe d'auxiliaires indigènes a été formé dans les plus brefs délais grâce à la « méthode expéditive », auparavant développée au Sénégal par le général Faidherbe (Spaëth, 2000). Cette méthode, qui

est plus tard devenue l'école des otages au Soudan, consistait à inculquer en un temps limité, les bases de la langue française aux fils des chefs locaux, qui étaient encadrés par des militaires qui les avaient forcés à intégrer l'école coloniale (Spaëth, 2000). Cette méthode s'est répandue en Afrique de l'Ouest, car elle a permis de vite former des auxiliaires sans trop de dépenses et sans se soucier de la qualité de l'éducation (Spaëth, 2000). Ceci explique pourquoi, plus tard en 1917, l'inspecteur de l'enseignement en Afrique occidentale française, Hardy (1917), a déclaré dans son ouvrage *Une Conquête morale, l'enseignement en AOF* que :

Le recrutement de l'enseignement primaire supérieur doit faire l'objet d'un triage attentif, il s'agit, en effet, de faciliter l'accès aux carrières administratives à ceux dont la famille a toujours secondé avec honneur notre œuvre civilisatrice et mis son prestige héréditaire au service de nos intentions. [...] Il faut surtout éliminer avec un soin impitoyable tous ceux dont les facultés, même brillantes, sont insuffisamment équilibrées, tous ceux qui feront servir à la satisfaction de leurs appétits le savoir qu'on leur donnera, qui pousseront leurs congénères à des révoltes et qui garderont toute leur vie l'inquiétude et la cruauté de loups mis en cage. (p.13)

D'après Kamara (2005), c'est à travers cette stratégie que l'école coloniale a commencé à former les futures classes bourgeoises de l'Afrique francophone qui continuent à servir les intérêts de la France même après l'ère des indépendances. Il ajoute également que les colons français ont spécialement choisi d'encadrer les jeunes africains afin qu'ils servent à exploiter leurs colonies le plus longtemps possible. C'est dans cette logique qu'Hardy (1917) a déclaré que:

Pour transformer les peuples primitifs de nos colonies, pour les rendre le plus possible dévoués à notre cause et utiles à nos entreprises, nous n'avons à notre disposition qu'un nombre très limité de moyens, et le moyen le plus sûr, c'est de prendre l'indigène dès l'enfance, d'obtenir de lui qu'il nous fréquente assidûment et qu'il subisse nos habitudes intellectuelles et morales pendant plusieurs années de suite ; en un mot, de lui ouvrir des écoles où son esprit se forme à nos intentions. (p.17)

C'est dans cette logique qu'en plus d'avoir recruté les fils des chefs locaux pour les assimiler à la culture française, les colons ont également fait appel aux enfants des villageois afin d'augmenter le nombre des futurs intermédiaires africains qui allaient servir leurs intérêts (Kamara, 2005). D'après Feldmann (2016), le taux de scolarisation dans le primaire à travers les colonies françaises d'Afrique était en moyenne d'environ 6% en 1880, entre 13% et 14% entre 1890 et 1910. Gardinier (1980) indique également qu'en 1898, seul un faible pourcentage d'Africains partaient à l'école. Par exemple, au Congo français qui incluait l'Oubangui-Chari et le Gabon, il n'y avait que 2,654 étudiants au sein de 52 écoles primaires détenues par des missionnaires et la moitié de ces étudiants étaient situés au Gabon (Gardinier, 1980). Deux ans

plus tard, dans l'AOF, il n'y avait que 2500 étudiants au primaire (la plupart dans des écoles publiques), distribués dans 70 écoles et la moitié de ces étudiants étaient situés dans les quatre communes du Sénégal : Saint Louis, Rufisque, Dakar et Gorée (Gardinier, 1980). Plus tard, l'effectif des étudiants africains a augmenté dans ces régions, spécialement après l'institutionnalisation et la sécularisation du système éducatif qui a commencé au 20^e siècle (Gardinier, 1980; Kamara, 2005).

2.2.2. L'école coloniale et ses fonctions (1903-1945)

C'est notamment à partir de 1903 qu'il y a eu une plus grande centralisation de l'administration coloniale et les missionnaires ont été écartés de leurs fonctions habituelles dans le système éducatif colonial (Kamara, 2005). À ce moment, le gouvernement français a arrêté de soutenir les écoles missionnaires et en Afrique de l'Ouest, ils ont été remplacés par des enseignants laïques au sein des écoles publiques (Gardinier, 1980). En Afrique Équatoriale, le gouvernement a significativement diminué ses aides aux écoles missionnaires et à partir de 1907 les premières écoles publiques ont été construites à Libreville et dans d'autres villes gabonaises (Gardinier, 1980). Tous ces changements qui ont commencé en 1903 jusqu'à la veille de la fin de la Seconde Guerre mondiale se sont produits à cause de l'exploitation systématique des ressources naturelles africaines par les puissances européennes (Kamara, 2005). Pendant cette période, la doctrine et les politiques coloniales sont devenues plus précises en indiquant la nécessité d'agrandir l'administration coloniale, par conséquent, d'augmenter le nombre de cadres subalternes africains pour assister les colons (Kamara, 2005). À ce moment, la priorité a été de former des auxiliaires afin de combler les espaces vides dans des secteurs comme l'agriculture, l'industrie, la santé ou l'administration (Kamara, 2005). Pour répondre à la nouvelle demande en ressources humaines, l'administration coloniale française a développé un système éducatif uniforme pour l'ensemble de ses colonies de l'AOF et l'AEF (Kamara, 2005).

Les subalternes africains formés dans ce nouveau système éducatif devaient continuer à assister ou remplacer le personnel européen quand cela était nécessaire et surtout à diffuser la culture du colon en faisant comprendre aux autres africains que ce n'est qu'à travers elle que l'Afrique pourra accéder à la modernité (Kamara, 2005). Ce système éducatif a également fait l'objet d'une contestation de la part de certains Africains, qui voyaient en elle un symbole de domination politique et culturel (White, 2010). Ils ont notamment critiqué le fait que les programmes d'études axés sur la formation artisanale et en agriculture dans les zones rurales

étaient une stratégie pour maintenir les Africains dans l'ignorance et l'impuissance, alors que les très sélectives « écoles françaises » dans les zones urbaines étaient vues comme réservées aux élites et elles étaient peu nombreuses (White, 2010).

Pendant l'entre-deux-guerres, en dehors des quatre communes, la majorité des étudiants étaient inscrits dans les deux premiers niveaux scolaires (Gardinier, 1980). Il n'y avait qu'un nombre limité d'étudiants qui a réussi à intégrer l'école primaire supérieure, qui se chargeait de former les employés pour l'administration et le commerce ainsi que les futurs enseignants du primaire (Gardinier, 1980). Pendant la période 1934-1935, au sein des huit écoles primaires supérieures de l'AOF, il y avait 930 étudiants, contrairement aux dix étudiants de la seule école primaire supérieure de Brazzaville, qui a ouvert au cours de la même année (Gardinier, 1980). Entre 1906 et 1947, l'école William Ponty, qui se chargeait de la formation des enseignants des classes supérieures du primaire, a pu former 2200 diplômés (Gardinier, 1980). Entre 1918 et 1937, grâce à son programme de quatre ans d'études, la faculté de médecine de Dakar a pu former 400 diplômés (Gardinier, 1980). Les programmes de mécanique marine, sages-femmes et de médecine vétérinaire a eu un nombre de diplômés relativement bas (Gardinier, 1980). D'après Gardinier (1980), ces statistiques indiquent que seul un faible pourcentage de ceux qui ont reçu une formation au sein des écoles françaises pouvaient être qualifié d'élite éduquée à la française. En parallèle, Kamara (2005) indique que ce système éducatif était injuste, car les Africains et les Européens n'obtenaient pas les mêmes certificats de compétences. Par exemple, un médecin africain était officiellement le subalterne du médecin européen à cause de son « certificat de médecine indigène » malgré ses connaissances (Kamara, 2005). Après la Seconde Guerre mondiale, plusieurs Africains qui se sont retrouvés en France après leur passage à l'école coloniale ont pu influencer la métropole à modifier son rapport avec ses colonies africaines, en conséquence, la structure et les fonctions de l'école coloniale ont été modifiées.

2.2.3. L'école coloniale et ses fonctions (1945-1960)

La fin de la Seconde Guerre mondiale a été accompagnée par des mouvements en faveur de la décolonisation, mais la France n'a pas voulu perdre le contrôle de ses colonies africaines, en conséquence, elle a remis en place des politiques d'assimilation pour conserver ses colonies tout en les accordant la possibilité de se développer (Gardinier, 1980). C'est dans ces circonstances que les pays de l'AEF et l'AOF sont devenus des territoires d'outre-mer au sein de la IV^e République française (Gardinier, 1980). Cela a été possible en partie grâce à la majorité des hommes politiques

africains qui ont été formés pendant l'entre-deux-guerres à l'école coloniale, ensuite ils ont siégé au Parlement français et aux assemblées territoriales après 1945 (Gardinier, 1980). Ainsi, afin de favoriser le développement économique et social de ses colonies africaines, la France a entrepris en 1946 un plan de modernisation des territoires d'outre-mer sur dix ans (Gardinier, 1980).

Ce plan de modernisation, qui possédait les principes et programmes de développement de l'éducation d'après-guerre pour l'Afrique subsaharienne, a été mis en place en 1948 (Gardinier, 1980). Dans ce contexte, White (2010) indique que le rapport de la commission pour la modernisation des territoires d'outre-mer a signalé le besoin d'augmenter le nombre d'établissements d'enseignement supérieur dans les colonies et mettre en place un programme pour envoyer en France plus d'étudiants africains afin qu'ils puissent compléter leurs études. C'est dans ce cadre que la France a commencé à octroyer des bourses universitaires aux étudiants africains, ainsi que des bourses pour les programmes du secondaire qui n'étaient pas disponibles en Afrique (Gardinier, 1980). En outre, le gouvernement français devait financer la construction et l'aménagement des nouvelles écoles, en plus de participer aux frais de fonctionnement, à l'exception de l'enseignement primaire, à travers des prêts à long terme, à faible taux d'intérêts et des subventions (Gardinier, 1980). Les territoires africains devaient consacrer au moins 15% de leurs budgets pour assurer les frais de fonctionnement et autres dépenses pour les écoles primaires (Gardinier, 1980). En général, l'objectif était de doubler le nombre d'inscriptions scolaires en cinq ans et de le tripler en dix ans afin que 50% des enfants de l'AOF et l'AEF soient scolarisés (Gardinier, 1980). Enfin de compte, l'ensemble de ces objectifs n'ont pas été atteints, cependant, des gains considérables ont été réalisés, par exemple : en 1957-58, l'Afrique de l'Ouest comptait 381 753 élèves au primaire et 19 436 étudiants au secondaire et en école technique ; L'Afrique Équatoriale comptait 197 109 étudiants au primaire et 4 529 étudiants au secondaire et en école technique (Gardinier, 1980).

Avec ces changements et la politique d'assimilation, le programme d'étude de la métropole a pleinement été introduit dans les écoles des colonies françaises d'Afrique (Gardinier, 1980). Les représentants africains dans le Parlement français de la période 1945-46 sont partiellement responsables de cette décision, car d'après leur expérience dans le système éducatif coloniale, l'égalité avec les Européens passe par l'obtention des mêmes diplômes (Gardinier, 1980). En conséquence, la culture et la langue française ont continué à être enseignées dans les colonies françaises d'Afrique (Gardinier, 1980). Dans cette logique, à partir de 1945, des collègues

et des lycées ont également été ouverts dans toutes les colonies africaines et les examens étaient supervisés par l'Université de Bordeaux (Gardinier, 1980). Les diplômes reçus dans ces centres éducatifs étaient reconnus dans les colonies africaines et en France (Gardinier, 1980). La diffusion du programme scolaire de la métropole en Afrique francophone a créé plus d'égalité de chances, notamment dans les pays côtiers qui se sont formés après la Seconde Guerre mondiale (Gardinier, 1980). Toutefois, malgré le fait que le programme scolaire de la métropole ait rendu possible des opportunités d'élévation sociale aux Africains, ce système éducatif n'était réservé qu'à un groupe restreint d'individus, en plus du fait qu'il ne permettait pas d'éduquer les masses africaines, qui n'assistaient qu'aux premiers niveaux élémentaires, qui étaient surpeuplés et encadrés que par des moniteurs (Gardinier, 1980). Enfin de compte, ce système n'a permis que de créer une élite qui pouvait communiquer avec les élites francophones d'autres pays (Gardinier, 1980). D'ailleurs, bon nombre d'étudiants africains issus de ces écoles ont intégré les services gouvernementaux (Gardinier, 1980). Dans ce sens, Gardinier (1980) argumente que pendant l'ère de la décolonisation, la France n'a pas été en mesure de créer un système éducatif qui aurait pu former les élites nécessaires pour diriger des pays modernes, pourtant, elle a réussi à former les masses qui mènent une vie lucrative dans les campagnes. Ainsi, à l'ère des indépendances, les dirigeants africains francophones ont donc trouvé un système éducatif déjà établi et structuré qui ne pouvait être que modifié (Gardinier, 1980). À ce moment, quand les nouveaux pays africains indépendants voulaient œuvrer pour le développement et l'unité de leur pays, ils devaient le faire par rapport au cadre éducatif français et, comme il s'est avéré, avec la supervision de la France (Gardinier, 1980). En conséquence, à travers l'école coloniale, la France a pu établir un système éducatif qui a conditionné l'élite africaine à collaborer avec elle pour défendre ses intérêts en Afrique. Pour comprendre davantage ce fait, dans la section suivante nous allons explorer le lien entre l'école coloniale et la bourgeoisie africaine subsaharienne.

2.2.4. L'école coloniale et la création de la bourgeoisie africaine subsaharienne

D'après Kamara (2005), la bourgeoisie de l'Afrique subsaharienne a intentionnellement été créée par les colons à travers l'école coloniale. Il ajoute que le système scolaire colonial en Afrique a basiquement servi à imposer et diffuser des idéologies étrangères qui ne servaient pas les intérêts des Africains pour qui ce système éducatif était destiné. À l'école coloniale, les professeurs n'incitaient pas les élèves à développer un esprit critique, ils diffusaient des informations que les étudiants africains devaient simplement mémoriser et régurgiter sans poser

de questions (Kamara, 2005). Dans ce sens, l'éducation donnée aux Africains était perçue comme un investissement pour le colon, qui espérait en retour un bénéfice économique et politique planifié (Kamara, 2005). C'est dans cette logique que les Africains éduqués à l'école coloniale ont été utilisés comme des ponts rétractables qui devaient relier deux entités opposées : le colon et les Africains colonisés, civilisés et non civilisés, forts et faibles, chrétiens et païens (Kamara, 2005). Dans cette relation dualiste, les règles d'affaires étaient unilatéralement définies dans un côté du pont, puis dictées à l'autre côté (Kamara, 2005). L'utilisation du pont comme métaphore pour définir le rôle de la classe moyenne africaine par rapport aux autres classes n'est pas fortuite, car cette classe moyenne africaine, comme le pont, devait servir de passerelle et exécuter les ordres, tel un robot qui manque de liberté et doit uniquement exécuter les ordres des colons (Kamara, 2005). C'était donc planifié que les colons utilisent cette classe moyenne africaine qu'ils ont fabriquée et éduquée afin qu'elle guide les masses africaines à comprendre leur rôle, statut et responsabilité dans le nouveau système socioéconomique et politique développé par les colons (Kamara, 2005).

Si l'école coloniale était pour le colon le moyen par excellence de mettre en place son projet colonial, pour l'Africain colonisé, elle représentait l'ascenseur pour avoir accès à une nouvelle classe sociale privilégiée (Kamara, 2005). Cela était évident pour certains Africains qui ont assisté à l'ascension sociale de leurs confrères, qui autrement dans leur société précoloniale, n'auraient pas pu facilement s'élever au-dessus du statut de leur caste (Kamara, 2005). En conséquence, les parents africains se sont rendu compte de l'intérêt d'envoyer leurs enfants à l'école coloniale (Kamara, 2005). L'intérêt accordé à l'éducation coloniale comme outil d'autonomisation était visible sur différents plans, par exemple, la valeur accordée au « Certificat d'études primaires indigènes », qui était le diplôme le plus important qu'un indigène dans les colonies françaises pouvait recevoir à cette époque (Kamara, 2005). Pour l'indigène, ce diplôme était comme une clé d'accès qui lui prouvait sa réussite personnelle (Kamara, 2005). L'éducation reçue derrière ce diplôme tenait compte du service à rendre à la métropole, cependant, elle n'a pas réellement inculqué les responsabilités civiques aux Africains (Kamara, 2005).

D'autre part, au même titre que les autres puissances coloniales européennes, la France n'a pas eu l'intention de créer une « vraie » classe bourgeoise dans ses colonies (Kamara, 2005). D'après Kamara (2005), la France a préféré créer ce qu'Aimé Césaire a identifié dans *Discours sur le colonialisme* comme « la fabrication hâtive de quelques milliers de fonctionnaires

subalternes, de boys, d'artisans, d'employés de commerce et d'interprètes nécessaires à la bonne marche des affaires » (Césaire, 1955, p.12). Dans ce sens, la différence entre la bourgeoisie africaine et la bourgeoisie européenne est que l'une s'est formée à travers des siècles d'existence accompagnée d'une histoire complexe, contrairement à l'autre qui est le produit d'un système d'exploitation coloniale et a souvent facilement accès au pouvoir et à des opportunités économiques frauduleuses (Kamara, 2005). Dans cette logique, Kamara (2005) affirme que cette classe bourgeoise africaine était principalement caractérisée par la médiocrité. En outre, les individus qui composaient cette nouvelle classe africaine, parfois appelés les « évolués », se différenciaient des classes populaires africaines de trois manières :

1. Ils étaient très proches des colons, notamment à cause de leur fidélité envers eux.
2. Leur connaissance de la langue française qui variait d'une connaissance élémentaire à une connaissance très solide.
3. Ils avaient un mode de vie similaire à celui du colon, car ils ont adopté leurs préférences alimentaires, leur style vestimentaire et leurs valeurs morales.

Une grande partie de cette nouvelle classe bourgeoise africaine était sous-développée (Kamara, 2005), et d'après Bernard Mouralis, dans cette classe, il n'y avait « ni savants, ni ingénieurs, ni anthropologues, mais seulement des exécutants chargés, au niveau qui leur avait été attribué, de faire fonctionner le système colonial » (cité dans Kamara, 2005). En parallèle, le critique sénégalais, Mohamadou Kane, qui n'a pas voulu identifier ce groupe d'africain comme une « classe » dans le sens marxiste du terme, mais plutôt comme une « élite de commande » (Kamara, 2005), car :

Cette élite a été intentionnellement secrétée par le régime colonial qui l'investit de la mission de servir d'instrument, d'intermédiaire entre gouvernants et gouvernés, entre Européens et Africains. D'entrée de jeu, elle se trouve prisonnière des idéaux qui ont précédé à sa formation. Fruit de l'école coloniale, elle a été rarement pénétrée des vertus de la tradition. Cette élite destinée à s'allier à la colonisation manque de conviction idéologique. Elle ne s'engage que dans des aventures individuelles, de la portée presque toujours restreinte de ses expériences [...] Sur eux converge tout un réseau de postulations, d'aspirations qui expliquent leur position éminente. Le prestige de l'autorité coloniale et la crainte qu'elle inspire rejaillissent sur eux. Jouissant d'un niveau de vie relativement élevé, ils ne manquent pas de rayonnement. Ils ne semblent pas constituer un groupement homogène ni même devoir un jour s'identifier à une classe sociale (cité dans Kamara, 2005, p.10)

Il est également important de signaler que cette classe moyenne africaine coloniale avait des difficultés à s'affirmer et imposer le respect, en conséquence, ses membres n'hésitaient pas à

faire usage de la violence ou autres méthodes coercitives pour que les populations locales suivent leurs directives (Kamara, 2005).

Plus tard, vers la fin des années 1930 et le début des années 1940, les effets de l'école coloniale et les politiques d'assimilation françaises commençaient à être perceptibles, notamment, avec l'apparition d'une nouvelle élite africaine très imprégnée des valeurs des colons (Kamara, 2005). Cette nouvelle élite, surtout intellectuelle, car marquée par son éducation, était constituée d'Africains qui ont été éduqués à l'école coloniale et soit grâce à leurs bons résultats scolaires, à leur citoyenneté française ou encore à un coup de chance, ils ont eu la possibilité de continuer leurs études en France (Kamara, 2005). Parmi ces Africains, on retrouve Birago Diop, Houphouët-Boigny et Leopold Sédar Senghor, qui ont pu bénéficier de la même éducation et autres ressources que leurs confrères européens (Kamara, 2005). C'est dans cette logique que l'école coloniale a réussi à créer une élite africaine au service des intérêts de la France. Dans la section suivante, nous allons voir qu'après l'ère des indépendances des pays africains francophones, les écoles qui diffusaient les valeurs françaises en Afrique, ont perdu leurs étiquettes coloniales, cependant, elles n'ont pas pour autant complètement changé leurs objectifs.

2.2.5. L'éducation en Afrique francophone après l'ère des indépendances

Pendant la période coloniale, l'Afrique expérimentait déjà un manque urgent d'établissements scolaires pour l'éducation de ses populations (Martin, 2003). Ceci explique pourquoi à l'ère des indépendances et plus précisément en 1961, à Addis Abeba, les pays africains ont fixé comme objectif la scolarisation universelle pour l'Afrique (Martin, 2003). Cette initiative était motivée par le souhait de diffuser une éducation libératrice, porteuse de justice sociale et unificatrice, à cause de la colonisation qu'a expérimentée le continent africain (Martin, 2003). Cet objectif a été fixé alors que dans la plupart des pays de l'Afrique subsaharienne, l'école était le fruit d'un héritage colonial, qui reflétait les intérêts des anciennes puissances colonisatrices, par conséquent, elle ne diffusait pas les valeurs africaines et n'œuvrait pas systématiquement pour l'amélioration des sociétés africaines (Martin, 2003; Robert & Bernard, 2005). C'est ce système éducatif issu de la colonisation que les nouveaux pays africains ont adopté après les indépendances, sans y apporter de modifications dans un premier temps (Martin, 2003). Malgré le manque de réforme, ce système éducatif s'est développé et complexifié, en plus d'avoir limité la

diversification du domaine éducatif (Martin, 2003). Dans les pays de l'Afrique francophones, le développement du système éducatif colonial a été possible dans les années 1960 et 1970 grâce à :

1. La présence de plusieurs coopérants enseignants « en substitution ».
2. L'influence des « écoles françaises » qui servaient de référence localement.
3. L'influence des cadres éducatifs locaux qui ont souvent étudié dans les universités occidentales.
4. Les bailleurs de fonds ou experts provenant des grandes institutions internationales (Banque mondiale, UNESCO, UNICEF), qui avaient un parcours académique occidentale, sur lequel ils se basaient pour déterminer les diverses politiques auxquels les pays africains devaient s'ajuster pour bénéficier de l'aide des institutions qu'ils représentaient (Robert & Bernard, 2005).

À cette liste, il est possible d'ajouter les accords de coopération dans le cadre de la communauté franco-africaine de 1958, qui ont imposé la langue française comme langue d'éducation en Afrique francophone. Cette situation diffère du Laos qui a eu son indépendance de la France en 1953 et quelques années plus tard a instauré le laotien comme langue d'éducation nationale, ce qui représentait un obstacle à l'éducation coloniale et une preuve de la prise de conscience identitaire des Laotiens.

D'autre part, il est important de souligner qu'après les indépendances, le développement du système éducatif en Afrique s'est déroulé dans un contexte de crise économique (Robert & Bernard, 2005). Dans ces circonstances, les gouvernements africains ont dû assurer leurs survies et leurs amis étrangers les ont persuadés de « prioriser » leurs activités économiques, ainsi que de démontrer leurs capacités démocratiques (Vieille-Grosjean, 1999). À cause de ces difficultés et une importante croissance démographique, les pays africains n'ont pas eu l'opportunité d'investir dans un système éducatif qui allait graduellement les libérer d'un passé oppressif et sclérosant (Vieille-Grosjean, 1999). En conséquence, ils ont dû emprunter de l'argent et ajuster leurs politiques selon les directives des bailleurs de fonds (Robert & Bernard, 2005). Ceux-ci ont sollicité l'adoption d'instruments de gestion et de contrôle performant pour réaliser leurs expertises (Robert & Bernard, 2005). C'est dans ce cadre que les systèmes scolaires en Afrique francophone étaient minutieusement analysés et soumis à certaines contraintes (Robert & Bernard, 2005), en

plus des programmes d'ajustements structurels des années 1980 (Pourtier, 2010). Toutes ces politiques économiques, qui ont limité les investissements dans le secteur éducatif, ont fait que des bâtiments et des classes soient sous-équipés, avec un personnel mal payé qui manquait de formation, en conséquence, cela a causé l'absentéisme, ou généralement, des années blanches (Vieille-Grosjean, 1999). Pourtier (2010) souligne la même situation en indiquant que les professeurs et instituteurs avaient déjà un salaire relativement bas et dans certains cas, ils ont reçu leur salaire avec un retard qui pouvait durer quelques mois, des années, ou encore pire, ils ne recevaient aucun paiement.

Toutefois, ce qui nous intéresse surtout dans le cadre de l'éducation francophone après l'ère des indépendances, c'est l'évolution de l'école coloniale, qui est devenue l'école ou lycée français en Afrique francophone. Après les indépendances, l'école coloniale a perdu son étiquette colonialiste et ses méthodes coercitives, cependant, ses objectifs n'ont pas totalement changé. Les recherches sur les objectifs de l'école française en Afrique francophone après l'ère des indépendances sont peu nombreuses, cependant, il y a plusieurs éléments qui indiquent qu'elle continue à être utilisée pour assimiler les jeunes africains, issus des classes supérieures, à la culture française. De ce fait, après l'ère des indépendances, il n'est plus nécessaire de forcer les jeunes africains à intégrer l'école française, car depuis l'époque coloniale, les élites africaines ont été conditionnées à croire qu'elle offre une meilleure éducation, car elle est fournie par les Français qui sont perçus comme les modèles à imiter. Dorénavant, ce sont les élites africaines, souvent aliénées, qui participent, parfois, inconsciemment au processus d'assimilation à la culture française, en envoyant à l'école française leurs enfants, les potentielles futures élites africaines, à cause des bénéfices qu'elle confère (vivre en France, obtention d'un diplôme français, intégration dans une université française réputée, statut social, etc.). Tout ceci est possible grâce à la présence de différentes écoles françaises qui se situent souvent dans les capitales des anciennes colonies françaises d'Afrique et même ailleurs.

À partir de 1990, ces écoles françaises sont devenues un réseau rattaché à l'Agence pour l'Enseignement Français à l'Étranger (AEFE), qui est sous la tutelle du ministère de l'Europe et des Affaires étrangères. D'après Olivier Brochet, le directeur de l'AEFE en 2020, la fonction de l'AEFE est d'offrir une éducation française aux familles de l'hexagone expatriées et de faire la promotion de la culture française, ses valeurs et sa langue auprès des étudiants étrangers (cité dans AEFE, 2020). Dans ce contexte, le réseau des écoles françaises rattachées à l'AEFE offre une

éducation à environ 370 000 étudiants, dont 60% sont d'origine étrangère (AEFE, 2020). Bien que cela ne soit pas explicite, certaines écoles françaises en Afrique francophone ciblent les enfants des élites africaines comme à l'époque coloniale pour maintenir l'influence de la France en Afrique. Cela se manifeste notamment à travers des frais scolaires très élevés, qui limitent l'accès de ces écoles aux Français et aux élites africaines, par exemple :

- Au Sénégal, en 2021, les frais scolaires de l'école française Saint-Exupéry (à Saint-Louis) sont de 75,000 FCFA (soit 114,31 euros) pour les droits de première inscription (pour les nationaux), plus les frais annuels liés au niveau scolaire qui varient de 124,000 FCFA (soit 188,99 euros) pour la maternelle, jusqu'à 755,254 FCFA (soit 1151,1 euros) pour le lycée (voir Annexe IV). En tenant compte du fait que le salaire moyen au Sénégal était de 93,955 FCFA (soit 143,34 euros) mensuellement en 2020 (Trading Economics, 2020), ces frais scolaires indiquent qu'ils ne sont pas à la portée de la plupart des Sénégalais.

- En Côte d'Ivoire, en 2021, les frais scolaires du Lycée Français Blaise Pascal (à Abidjan) sont de 305,000 FCFA (soit 465,53 euros) pour les droits de première inscription (pour les nationaux), plus les frais annuels liés au niveau scolaire qui varient de 2,508,000 FCFA (soit 3828,01 euros) pour la maternelle, jusqu'à 3,816,000 FCFA (soit 5824,44 euros) pour la classe de terminale (voir Annexe V). Dans le contexte ivoirien, le salaire moyen mensuel est de 78,571.43 FCFA après taxe (soit 119,92 euros) en 2021 (Numbeo, 2021). Ceci démontre également que la plupart des Ivoiriens ne peuvent pas envoyer leurs enfants étudier dans cet établissement scolaire français.

- Au Gabon, en 2021, les frais scolaires du Lycée Français Blaise Pascal de Libreville sont de 500,000 FCFA (soit 762,83 euros) pour les droits de première inscription (pour les nationaux), plus les frais annuels liés au niveau scolaire, qui varient de 3,860,600 FCFA (soit 5889,98 euros) pour le collège, jusqu'à 4,281,580 FCFA (soit 6532,26 euros) pour le lycée (voir Annexe VI). Au cours de la même année, le salaire moyen des Gabonais est d'environ 150,000 FCFA (soit 228,85 euros) mensuellement (Savana, 2021), ce qui indique également que les tarifs scolaires de cette école française sont au-dessus des moyens de la plupart des citoyens dans ce pays.

En plus des frais scolaires qui indiquent que certaines écoles françaises en Afrique francophone sont réservées aux élites, ces écoles aliènent les étudiants africains à travers un

enseignement principalement sur la France et son histoire, qui n'adressent presque jamais la colonisation de l'Afrique. Souvent, la seule dimension étrangère étudiée en dehors de la géographie, sont les langues étrangères, qui généralement ne sont pas des langues africaines, mais plutôt d'autres langues européennes. De ce fait, c'est une éducation qui ne présente pas aux jeunes africains leur société d'origine ni les défis auxquels elles font face. À titre d'exemple, on pourrait citer le programme d'étude utilisé par différentes écoles françaises en Afrique, qui à travers le Centre National d'Enseignement à Distance (CNED), a pour vocation d'offrir un enseignement scolaire ou supérieur français aux personnes de différentes origines et compte 39% (soit la majorité) de ses 20,000 inscrits en Afrique. À travers le CNED, qui est utilisé depuis plus de dix ans dans certaines écoles françaises en Afrique, l'enseignement sur l'histoire du continent africain est quasi inexistant. En fin de compte, ces étudiants africains sont dépaysés de l'Afrique. En parallèle, il est nécessaire de rappeler qu'il y a également d'autres écoles d'excellence en Afrique francophone avec des cursus étrangers ou formant à des diplômes étrangers. Dans les paragraphes suivants, nous verrons qu'en plus de l'éducation francophone, les médias, notamment français, jouent un rôle essentiel dans la domination de l'Afrique par la France, à travers la normalisation de la suprématie blanche dans le subconscient des Africains.

2.3. Le « soft power » français et les médias en Afrique subsaharienne

Après la Seconde Guerre mondiale, des outils de propagande médiatique comme la presse, la télévision, le cinéma et la radio ont été utilisés comme armes de guerre pour influencer et convaincre un grand nombre d'individus à travers le monde (Guilleux, 2018). Dans cette logique, en Afrique après 1945, les puissances coloniales ont utilisé les médias pour réaffirmer la légitimité de leur domination auprès de leur peuple et les populations colonisées, car elles voulaient faire croire que ce n'est qu'à travers la colonisation que les pays sous l'emprise coloniale pouvaient se développer (Guilleux, 2018). Plus tard, pour maintenir son influence en Afrique subsaharienne après l'ère des indépendances, la France a utilisé des outils de propagande médiatique dans le cadre de sa stratégie du « soft power ».

2.3.1. Qu'est-ce que le « soft power » ?

Avant toute chose, il est nécessaire de définir ce qu'est le « soft power ». D'après Nye (2005), le concept du pouvoir en lien avec le « soft power » est basiquement défini comme la capacité d'une nation, ou toute autre entité, d'acquiescer ce qu'elle souhaite auprès d'une autre

nation. Il ajoute que les entités disposent de différents moyens pour atteindre cet objectif, par exemple, la contrainte dans le cadre de menaces militaires, qui est notamment utilisé dans le domaine du « hard power » ou « pouvoir dur ». Cependant, dans le cadre du « soft power » ou « pouvoir doux », il est question de faire usage de différents mécanismes discrets pour séduire l'autre entité (Nye, 2005). Pour Nye (2005), le « hard power » est l'apanage du gouvernement, contrairement au « soft power » qui est surtout le fruit des activités des différents membres de la société civile. Il ajoute également que l'efficacité du « soft power » dépend du retrait de l'État dans ce domaine. Pour approfondir la compréhension du « soft power », Nye (2005) propose un autre nom à ce concept qui est « attractive power » ou « pouvoir d'attraction ». À ce moment l'intérêt est de savoir quels sont les mécanismes utilisés par les pays pour mettre en action leur pouvoir d'attraction afin que les autres pays imitent ce qu'il représente (Nye, 2005). D'après Nye (2005), le « soft power » se base sur trois facteurs principaux qui sont : les politiques étrangères, les valeurs et la culture. Il ajoute que ces facteurs sont effectifs spécialement quand : le pays d'origine et le pays imitateur perçoivent que les mêmes valeurs sont idéales à suivre; quand le pays étranger est attiré par la culture du pays d'origine; quand le pays imitateur considère que les politiques étrangères ont une autorité morale et sont légitimes. Entre tous ces facteurs, c'est la culture qui est considérée comme l'instrument qui influence le plus les pays étrangers (Nye, 2005). Pour soutenir cet argument, Nye (2005) prend pour exemple la chute du gouvernement taliban, en Afghanistan, en 2001. À ce moment, le Premier ministre indien a voyagé à destination de la capitale afghane avec un avion qui ne transportait pas de nourriture, ni des armes, mais plutôt de la musique et des films produits en Inde (Nye, 2005). Avant sa rencontre avec les nouvelles autorités afghanes, le Premier ministre indien et son entourage se sont arrêtés dans les quartiers de Kaboul pour offrir à la population les produits culturels qu'ils avaient apportés (Nye, 2005). Pour Nye (2005), ceci est une preuve que dans le domaine de la diplomatie internationale, la culture est une arme puissante. Après avoir défini ce qu'est le « soft power », nous allons voir comment ce concept s'applique dans le contexte français.

2.3.2. Le « soft power » à la française

D'après Martel (2013), la France est un pays qui a fait usage de son « soft power » depuis plusieurs années à cause de son organisation administrative et notamment diplomatique, en plus du fait qu'elle accorde de l'importance à sa culture et sa langue. L'histoire de la diplomatie culturelle française se matérialise par la possession d'un nombre important d'instituts français,

centres culturels, centres de recherche, ainsi que les Alliances françaises qui opèrent depuis 1883 (Martel, 2013). Ainsi, la France est le pays qui a le plus grand réseau culturel sur la planète (Martel, 2013). La France est présente dans le milieu du cinéma avec Unifrance qui exporte et fait la promotion du cinéma français dans le monde (Martel, 2013). Elle est également présente dans le domaine de la musique avec le Bureau Export et dans le milieu du livre à travers le Bureau international de l'édition française (Martel, 2013). De ce fait, avant la création du concept de « soft power », les Français avaient déjà réussi à créer un dispositif de diffusion performant dans les domaines linguistiques, universitaires et artistiques (Martel, 2013).

Toutefois, il existe un doute sur le fait que la France fasse réellement usage du « soft power », d'autant plus que le ministre des Affaires étrangères, Laurent Fabius, a indiqué qu'au lieu de parler de « hard power » ou « soft power » dans le cas de la France, il croit que c'est plus approprié de parler « d'influential power » ou « puissance d'influence » (cité dans Martel, 2013). En outre, d'après la définition de Nye (2005) qui considère que le « soft power » est principalement entre les mains de la société civile; en effet, il paraît contradictoire d'appliquer cela à la France, car c'est le gouvernement français qui dirige la politique culturelle, universitaire, scientifique et linguistique (Martel, 2013). Ainsi, ce sont les missions diplomatiques françaises qui se chargent de diffuser ces caractéristiques françaises à travers le monde (Martel, 2013). Cependant, Martel (2013) considère qu'en dépit de la définition du « soft power » fournie par Nye, la France est un pays de « soft power » au même titre que les États-Unis, car en réalité, bien que cela soit discret, l'administration américaine est profondément responsable de son « soft power » (Martel, 2013). Ceci s'explique par le fait que le Congrès américain assure le fonctionnement des industries culturelles sur la scène internationale et le département d'État opère automatiquement à travers ses ambassadeurs, pour régler tous les événements qui pourraient menacer la transmission musicale ou cinématographique américaine (Martel, 2013). De ce fait, le gouvernement français et américain sont bien des acteurs direct et indirect de leur « soft power » respectif.

Par ailleurs, la France a été en mesure de décentraliser ses opérations culturelles, diplomatiques et influencer d'autres pays à travers différents canaux, plus ou moins indépendants comme : Unifrance, l'Institut Français, l'Alliance française, etc., mais elle est également très centralisée au niveau des grands établissements publics comme la Bibliothèque nationale de France, Versailles, le Louvre, etc. (Martel, 2013). La France arrive également à diffuser sa culture

à travers des grandes entreprises qui varient de Lagardère à Vivendi, mais il est également possible d'inclure, le vin, le champagne, la gastronomie française en général et les grandes marques de mode comme Yves Saint Laurent, LVMH, etc. (Martel, 2013).

Pour soutenir l'approche de Martel, il est également pertinent de mettre en avant les travaux de Walter Lippmann et Noam Chomsky sur la propagande et la fabrication du consentement. D'après Lippmann (1922/2018) et Chomsky (1991/2002), dans la plupart des sociétés et particulièrement aux États-Unis, la fonction principale des médias est de filtrer et manipuler l'information pour servir les intérêts des élites politiques et économiques. Lippmann (1922/2018) ajoute qu'à travers les médias de masse et les nouvelles techniques de propagande, il est possible d'orienter l'opinion publique, notamment celle de la classe dirigeante et intellectuelle. D'ailleurs, Lippmann (1922/2018) considère que c'est une bonne idée de spécialement influencer l'opinion de ces classes, car la plupart des citoyens ne sont pas conscients de ce que sont les intérêts communs. En conséquence, il est plus cohérent de se concentrer sur les personnes les plus responsables, qui vont mieux comprendre les choses et seront mieux qualifiées pour prendre des décisions (Lippmann, 1922/2018). En accord avec ces observations, Chomsky (1991/2002) argumente qu'il semble que ce soit même un devoir moral de ne pas laisser les masses participer à la gestion de leurs propres affaires, car elles ne sont pas compétentes et ne feraient que causer des problèmes. C'est dans cette logique que quand il est question de mener des actions à l'étranger et qu'il faut obtenir le soutien du peuple, il est nécessaire de stimuler l'intérêt de celui-ci en l'effrayant grâce à la propagande (Chomsky, 1991/2002). C'est à travers ce processus que le gouvernement américain a été en mesure d'influencer les masses américaines à soutenir l'entrée en guerre des États-Unis lors de la Première Guerre mondiale, alors que la population américaine était dans un premier temps extrêmement pacifiste et ne voyait pas l'intérêt de rejoindre une guerre européenne. En tenant compte de tous ces outils d'influence culturelle, nous allons nous focaliser sur la télévision, car elle joue un rôle majeur dans la socialisation des individus en commençant par celle des enfants (Burrell, 2010).

2.3.3. Le « soft power » français à travers les médias en Afrique francophone

Dans son texte sur l'image et la représentation, Ucciani (2020), affirme que « toute représentation se présente comme un dédoublement du réel auquel elle se substitue. Dans cette substitution le réel est comme effacé au profit de ce qui devient son image réalisée. Dans cette

réalisation l'image acquiert le statut de réel et celui-ci est comme enfoui, en réserve » (para 1). En effet, si nous prenons le cas des émissions de télévision avec une ligne éditoriale précise, les images diffusées peuvent influencer les spectateurs, qui finiront par croire que ces images représentent la réalité, bien que celle-ci puisse être différente de ce qui est représenté à la télévision. Dans ce sens, il est possible de contrôler l'opinion publique au sujet d'un peuple par rapport aux images qu'on diffuse de ce peuple. Les colons français étaient conscients de ce fait et cela explique pourquoi après avoir exposé, entre autres, des Africains dans des zoos humains en France pour justifier la supériorité raciale des Européens et la colonisation, ils ont continué cette stratégie de déshumanisation avec la télévision et le cinéma. À travers des documentaires, films d'aventure, policier, fiction, etc., le cinéma colonial français était varié (Bachir & Laborderie, 2020). L'idéologie impérialiste et procoloniale était présente dans les nombreux films coloniaux, ainsi que le paternalisme qui avait pour objectif de faire comprendre aux spectateurs qu'il était nécessaire de continuer à éduquer et protéger les peuples colonisés, car ils manquaient de jugement critique et vivaient dans un environnement dangereux, en conséquence, ils avaient besoin d'assistance (Bachir & Laborderie, 2020).

En parallèle, dans son texte *La bonne conscience du cinéma colonial français*, Bosséno (1990) indique que depuis 1908 avec Alfred Machin, l'Afrique noire était déjà un genre dans le cinéma français. Plusieurs films d'expéditions et documentaires comme *la croisière noire* (1926) de Léon Poirier ont connu un grand succès pendant la période coloniale. D'après Bosséno (1990), ces films ont été bien montés et ils étaient riches en informations, cependant, ils avaient pour objectif de glorifier la France et sa mission civilisatrice auprès d'un peuple présenté comme primitif et sauvage, qui allait enfin bénéficier des bienfaits de la civilisation européenne. Pour appuyer ces faits, les autorités coloniales avaient mis en place des réglementations de contrôle et de censures des films, qui visaient à s'assurer que les films publiés ou projetés faisaient l'éloge de la France et son projet colonial (Goerg, 2012). Dans cette logique, des documentaires anticoloniaux comme *Afrique 50* de René Vautier ont été censurés, car ils dénonçaient en général l'exploitation de l'Afrique et ses populations. C'est dans ce contexte qu'à partir des années 1930, la période quand le cinéma a commencé à se populariser dans les villes africaines (Synowiecki, 2015), qu'une plus grande partie des populations colonisées ont commencé à expérimenter la propagande culturelle française à travers le cinéma. Cette propagande encadrée par une réglementation de la censure s'est perpétuée jusqu'à l'ère des indépendances.

À partir des années 1960, face à des pays africains « indépendants », la France a dû reconsidérer sa stratégie de propagande culturelle en Afrique. C'est à ce moment que le « soft power » français et ses subtiles méthodes de séduction ont évoluées. Pendant des décennies, des dessins animés, films, séries, telenovelas et documentaires, principalement produits en occident, ont été consommés en Afrique francophone. Dans la plupart des images produites par ces médias, l'Afrique et ses populations étaient absentes. Cependant, quand l'Afrique était visible, elle était représentée comme un continent où régnaient la pauvreté, la corruption, la guerre et la famine. En revanche, l'Occident était représenté comme une région où régnait le bien-être, la richesse, l'abondance et la beauté. En outre, les Africains avaient souvent un rôle secondaire et peu valorisant dans les scénarios de ces productions audiovisuelles, contrairement aux Européens qui jouaient les rôles principaux. Ils étaient souvent les héros qui sauvaient l'Afrique ou le monde d'une catastrophe certaine. À travers ces productions audiovisuelles qui influençaient le subconscient des Africains, la France cherchait à produire en eux un imaginaire qui les pousserait à valoriser et consommer davantage la culture française. C'est dans ce cadre que des compagnies françaises, en perte de croissance en France comme Canal+, ont pris d'assaut l'Afrique francophone.

En 2010, Canal+ avait 350,000 abonnés en Afrique et ce nombre a augmenté jusqu'à environ deux millions en 2015 (Balancingact, 2016). La chaîne française a décidé de cibler la nouvelle classe moyenne africaine qui affichait en 2018, un taux de croissance de 6,9 % au Sénégal et 7,2 % en Côte d'Ivoire, entre autres (Niakaté, 2018). Après avoir diffusé des émissions principalement occidentales pendant des années, c'est en 2014 que Canal+ a commencé à produire un contenu « panafricain » (Niakaté, 2018). Cette décision est liée au fait que Canal+ souhaitait séduire et tirer profit du nombre croissant de francophones en Afrique. D'après l'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF), le nombre de francophones sur terre pourrait augmenter de 220 millions à 700 millions d'ici à 2050 (OIF, 2019). Si ces prévisions se réalisent, environ 85% des francophones seront en Afrique (OIF, 2019). C'est également cette croissance de la population africaine qui motive Vincent Bolloré à construire 50 à 100 cinémas et salles de spectacles en Afrique subsaharienne depuis qu'il a repris les rênes de Vivendi et Canal+ en 2015 (Izambard, 2016). Grâce à la prise d'assaut du marché africain, Canal+ a pu améliorer son chiffre d'affaires. En 2018, les trois quarts des profits de Canal+ provenaient de l'Afrique et des DOM-TOM, qui ont produit deux fois plus de profits que les services de télévision facturés en France (Henni, 2018).

Toutefois, comme nous allons le voir dans la section suivante, ce qui nous intéresse surtout dans le cadre du « soft power » français à travers les médias, ce sont les effets des images qu'ils diffusent sur les populations africaines.

2.3.4. Le « soft power » français et la normalisation de la suprématie blanche en Afrique subsaharienne

Les études sur les effets du « soft power » français en Afrique subsaharienne, notamment dans le domaine des médias, sont peu nombreuses. Cependant, cela n'empêche pas que certains de ces effets soient déjà populairement identifiés, surtout quand il est question d'éducation et d'immigration. Pendant des décennies, les médias français ont su séduire les Africains grâce à l'image attractive de la France qu'ils vendent en Afrique et cela a motivé un grand nombre d'Africains à adopter des caractéristiques de la culture française et à immigrer vers la France, même de façon illégale. Parmi ces effets, il existe également la légitimation de la suprématie blanche dans le subconscient des Africains. En réalité, ce phénomène ne se limite pas qu'aux médias français, il s'applique également aux médias des États-Unis (principalement détenu par des blancs) qui, pendant des décennies, ont également cherché à légitimer la suprématie blanche dans le subconscient des Afro-Américains. Dans les deux cas, il s'agit de populations d'origines européennes, qui à travers les médias, ont cherché à dominer et imposer leur supériorité aux populations d'origine africaine. C'est en identifiant les caractéristiques communes entre les médias français et ceux des États-Unis qu'il est possible de comprendre que l'un des effets des médias français est de légitimer la suprématie blanche en Afrique subsaharienne. Pour comprendre davantage ce phénomène, nous allons explorer certains aspects des recherches de Tom Burrell, pionnier de la publicité et fondateur de Burrell Communications, l'une des plus grandes sociétés de marketing multiculturel au monde, qui dans son livre a analysé ce qu'il décrit être le mythe de l'infériorité des noirs aux États-Unis.

Dans son ouvrage *Brainwashed: Challenging the Myth of Black Inferiority*, Burrell (2010) indique qu'aux États-Unis, il y a une propagande qui utilise des stéréotypes raciaux pour renforcer l'idée que les blancs sont supérieurs aux noirs et que les médias, notamment la télévision, jouent un rôle essentiel dans cette propagande. Il affirme également que l'esclavage des populations africaines aux États-Unis a causé des effets qui persistent jusqu'à nos jours dans le psychique des Afro-Américains. Dans cette logique, l'auteur argumente que les médias américains présentent

constamment des images qui dénigrent les Afro-Américains et les font passer pour les démons du pays (Burrell, 2010). Par exemple, les médias se focalisent surtout sur les crimes commis par les Afro-Américains et les diffusent dans une variété d'émissions tels que les informations du soir, les reportages sur la criminalité, les films et autres programmes de divertissement (Burrell, 2010). Ces images négatives des noirs américains influencent les juges, les employeurs, les policiers, les noirs et surtout la jeunesse issue de ce groupe et la perception qu'elle a d'elle-même (Burrell, 2010).

En parallèle, ces médias américains rentrent également en conflit avec les actions des mouvements culturels tels que « Black is Beautiful », qui cherchent à renforcer l'idée que les Afrodescendants sont naturellement beaux et qu'ils doivent être fier de leur corps, couleur de peau, texture capillaire, etc. (Burrell, 2010). En outre, l'auteur indique qu'en se basant sur les standards de beauté européens, la propagande culturelle propagée par les médias américains cherche à faire comprendre aux Afrodescendants qu'ils doivent défrisier leurs cheveux, éclaircir leur couleur de peau et les modèles qui apparaissent dans les magazines et à la télévision renforcent cette idée (Burrell, 2010). Dans ce sens, le message que les Afro-Américains et notamment la jeunesse afro-américaine reçoit constamment à travers ces médias est qu'ils ne sont pas beaux, ni bons (Burrell, 2010). Ce qui est alarmant est que les médias possédés par les Afro-américains ont intégré et dorénavant diffusent également ces stéréotypes et standards de beauté (Burrell, 2010). Ceci explique pourquoi une marque comme SoftSheen Carson, a lancé sa ligne de produits de défrisage capillaire pour enfants noirs appelée Dark and Lovely Kids Beautiful Beginnings (Burrell, 2010). À travers l'utilisation de ces produits, l'auteur argumente que le message envoyé à ces enfants afro-américains est que leurs cheveux naturels ne sont pas parfaits et cela explique pourquoi il est nécessaire de les défrisier pour qu'ils se rapprochent de la perfection, c'est-à-dire, avoir les cheveux lisses comme les personnes blanches (Burrell, 2010).

Tous ces éléments ont conduit Burrell (2010) à parler du processus de socialisation, car c'est le moyen à travers lequel les enfants apprennent les règles comportementales et les normes sociales. Dans ce contexte, il souligne notamment le fait qu'à travers le processus de socialisation, les enfants acquièrent un certain nombre de valeurs, croyances et attitudes sur eux-mêmes, leur famille, la culture, la société et les groupes ethniques. En effet, dans le processus d'apprentissage social, la famille ainsi que d'autres institutions sont des « transmetteurs majeurs », cependant, comme Gordon L. Berry a pu le signaler dans son article au sujet des effets des médias sur les

jeunes noirs dans la société américaine contemporaine, les médias de masse rivalisent avec les institutions de socialisations traditionnelles comme la famille (cité dans Burrell, 2010). Dans cette logique, la télévision, les vidéoclips, les jeux vidéo, les films et autres médias sont des facteurs majeurs de socialisation (Burrell, 2010). En conséquence, quand il n'y a pas un facteur tel que les parents, les amis ou l'environnement, pour bloquer les effets des médias, c'est surtout la télévision qui a un impact maximum sur la socialisation des jeunes, notamment quand ils y voient des images qui sont en lien avec ce qui les intéresse ou provoque des émotions en eux (Burrell, 2010).

En tenant compte du fait que les médias américains et notamment la télévision ont été utilisés pour légitimer la suprématie blanche dans le subconscient des Afro-Américains, dans ce contexte, il est possible de trouver des points communs avec les médias français en Afrique subsaharienne. Tel que présenté précédemment, les médias américains ont influencé les Afro-Américains à se défriser les cheveux et à s'éclaircir la peau pour se rapprocher des standards de beauté américains, c'est-à-dire, avoir la peau blanche et les cheveux lisses. En Afrique, on retrouve le même phénomène lié à l'éclaircissement de la peau et au défrisage des cheveux pour se rapprocher des standards de beauté européens, notamment français dans ce cas. Dans la littérature, il y a une variété d'articles qui adressent le phénomène de blanchiment de la peau en Afrique et ce phénomène est qualifié de fléau, car les produits utilisés causent des maladies. Dans une investigation clinique et de laboratoire au Sénégal, Mahé et al. (2003) ont constaté le fait que le blanchiment de la peau est une pratique courante en Afrique subsaharienne chez les femmes à la peau foncées. La plupart des femmes qui ont participé dans cette investigation ont été atteintes d'infections à dermatophytes, telles que des lésions pustuleuses et inflammations de différentes natures à cause de l'utilisation de produits éclaircissants (Mahé et al., 2003). En parallèle, Souza (2008) argue que le blanchiment de la peau en Afrique n'est pas simplement une obsession, mais plutôt une psychose qui a causé énormément de dégâts sur la peau des individus concernés, voire la mort. Souza (2008) indique également que ce fléau est la conséquence de l'esclavage, la colonisation, la discrimination, la suprématie blanche, donc à la classification sociale par rapport à la couleur de peau, car les personnes qui avaient une peau plus foncée étaient perçues comme moins belles et avaient moins d'opportunité professionnelle comparée à celles qui avaient une peau plus claire. En outre, ce phénomène était renforcé par la présence des médias et panneaux publicitaires en Afrique, qui, pendant une longue période, ont présenté les personnes blanches comme les symboles de la beauté (Souza, 2008). À cela, il faut rajouter le fait que ce n'est que

récemment que l'industrie cosmétique a commencé à développer des produits pour les peaux foncées et cela explique l'obsession pour la peau blanche ou le blanchiment de la peau, qui était considéré comme une preuve de son statut social ou de richesse (Souza, 2008).

Dans la littérature, il y a également plusieurs articles et livres sur le défrisage des cheveux en Afrique subsaharienne. D'après Bromberger (2010), la culture occidentale et son esthétique ont pu dominer l'Afrique grâce à l'esclavage et la colonisation. Il ajoute que dans les médias, la littérature, la mode, au cinéma et au sport, l'idéal féminin, est une femme avec de longs cheveux lisses et souples. Dans ce sens, la femme avec des cheveux crépus est à l'opposé de l'idéal féminin et cela explique pourquoi elle a tendance à se défriser les cheveux pour atteindre cet idéal (Bromberger, 2010). En parallèle, dans son livre *Peau noir, cheveu crépu : l'histoire d'une aliénation*, Sméralda (2014) affirme également que les Afrodescendants défrisent leurs cheveux à cause de la dévalorisation et la stigmatisation des cheveux crépus du fait de l'esclavage et la colonisation. Ainsi, les médias influencent beaucoup d'Africains à percevoir les Européens et notamment les Français, comme des êtres supérieurs à imiter, à cause de leurs caractéristiques physiques qui sont constamment glorifiées et présentées comme les symboles de la beauté dans les médias. Cela explique les phénomènes de défrisage de cheveux et de blanchiment de la peau en Afrique subsaharienne qui, jusqu'à présent, sont toujours des phénomènes d'actualité malgré les problèmes de santé que ces pratiques causent.

Les effets de l'aliénation culturelle que nous venons de mentionner ne sont que des exemples parmi tant d'autres des effets causés par les médias français en Afrique subsaharienne. En réalité, les médias français travaillent en symbiose avec les autres mécanismes d'aliénation que nous avons présentés précédemment à créer un complexe d'infériorité chez les Africains et à légitimer la suprématie blanche en Afrique subsaharienne. De ce fait, ces mécanismes facilitent la perpétuation de la Françafrique en influençant les Africains et notamment leurs dirigeants à collaborer avec les dirigeants français qu'ils perçoivent comme les modèles à imiter. Ceci correspond à ce que Fanon (1971) décrit comme étant le colonisé aliéné, ou plutôt l'ex-colonisé dans ce cas, qui imite les blancs à cause de son complexe d'infériorité. Dans ce contexte, l'imitation des dirigeants africains se caractérise par leur collaboration avec les dirigeants français à perpétuer la Françafrique à cause de leur aliénation. Cette collaboration est une façon pour eux de montrer qu'ils sont proches des blancs et se sentir accepté par eux pour se convaincre qu'ils sont comme

eux. L'autre facteur qui motive les dirigeants africains à collaborer dans la perpétuation de la Françafrique, ce sont les opportunités d'enrichissement personnel qu'elle offre au détriment des populations africaines. C'est dans ce cadre qu'on perçoit notamment la perte des valeurs Ubuntu chez les dirigeants africains et leur adhésion aux valeurs du matérialisme (qui s'opposent à la spiritualité) et l'individualisme promues par les Occidentaux. Face à ce système de domination néocoloniale français, il est nécessaire que les Africains trouvent une solution pour s'émanciper. C'est dans cette logique que nous allons présenter dans le chapitre suivant une solution qui consiste à retourner au paradigme africain pour se libérer de la domination néocoloniale française.

CHAPITRE 3

LE RETOUR AU PARADIGME AFRICAIN

Précédemment, nous avons mentionné le fait que pour dominer et exploiter les populations africaines, la France a combattu leurs valeurs culturelles pour imposer la sienne dans le but de les rallier à sa cause. De ce fait, il est logique que pour combattre la domination néocoloniale française et plus précisément la Françafrique, les Africains doivent retourner au paradigme africain, afin de remédier à leur aliénation culturelle et développer à nouveau une conscience identitaire africaine à défendre. Dans cette logique, nous allons présenter ce qu'est le paradigme africain à travers l'Ubuntu et la spiritualité africaine.

3.1. L'Ubuntu : une philosophie africaine

L'Afrique est un continent composé de différents peuples qui possèdent des pratiques et croyances particulières, cependant, ils possèdent également beaucoup de points communs comme la philosophie Ubuntu. Le terme « Ubuntu » est d'origine Zulu qui veut dire « humanité » ou le fait d'être humain (Idoniboye-Obu & Whetho, 2013; Taye, 2020). Les intellectuels ont ainsi reconnu ce terme comme signifiant l'art d'être humain (Fagunwa, 2019). Dans ce contexte, le fait d'être humain est principalement lié aux contributions que les personnes réalisent pour le bien-être des autres individus et la prospérité de la communauté en général (Fagunwa, 2019). D'autres termes africains font également référence à l'Ubuntu. Par exemple, au Zimbabwe, dans la langue Shona où le terme « unhu » veut dire être humain, le terme « nunhu » est utilisé pour identifier l'Ubuntu (Fagunwa, 2019). Dans la langue Sesotho, l'Ubuntu est identifié avec le terme « botho ». Ici, pour rappeler les points communs entre ces peuples africains, notamment sur le plan linguistique, il est idéal de mentionner que chez les peuples Fang de l'Afrique centrale, le terme « mot » (au singulier) et le terme « bot » (au pluriel) signifient également « humain ». Par ailleurs, dans les langues Bantu comme le Chewa (Zambie), Bemba (Zimbabwe), Ngoni (Malawi) et Nyanja (Mozambique), le mot « umunthu » est utilisé pour désigner l'Ubuntu (Louw, 2006).

En Afrique de l'Est, le Swahili est la langue la plus utilisée et les populations tanzaniennes, ougandaises et kényanes, identifient l'Ubuntu avec le mot « utu » (Fagunwa, 2019). Toutefois, ces peuples possèdent également d'autres termes propres à eux pour identifier l'Ubuntu (Fagunwa,

2019). Par exemple, les Kikuyus du Kenya utilisent le terme « umundu » et les Kimérus utilisent le terme umuntu (Fagunwa, 2019). En Ouganda et au Mozambique, les termes « abantu » et « vumuntu » respectivement, font référence à l'Ubuntu (Fagunwa, 2019). Chez le peuple Bobangi de la République Démocratique du Congo, c'est le terme « bomoto » qui est utilisé (Fagunwa, 2019). En Angola et dans la République du Congo, les kiKwese et les kiKongo utilisent plutôt le terme « gimuntu » (Kamwangamalu, 1999). En Afrique de l'Ouest, il existe également d'autres mots ou proverbes pour identifier la philosophie Ubuntu (Fagunwa, 2019). À titre d'exemple, on pourrait citer le peuple Akan du Ghana, qui utilise le terme « biakoye » qui fait référence aux principes de la communauté, au respect et à l'unité (Fagunwa, 2019). Dans la même perspective, les Yorubas possèdent d'anciennes valeurs comme le concept de l'« Ebi », qui reflète intégralement l'éthos de l'Ubuntu (Fagunwa, 2019). On pourrait également mentionner la Teranga du Sénégal, qui reflète également les valeurs de l'hospitalité, la solidarité, le partage et le fait que l'intérêt de la communauté passe avant celui de l'individu. Cela est une preuve que l'Ubuntu est une ancienne philosophie connue par la plupart des groupes ethniques africains (Fagunwa, 2019; Mawere & Mubaya, 2016).

3.2. Définition de la philosophie Ubuntu

Définir de façon exacte la philosophie Ubuntu n'est pas facile, car elle est élastique et sert à expliquer différents aspects de la vision du monde des peuples africains (Idoniboye-Obu & Whetho, 2013). Toutefois, dans le cadre de ce texte, l'Ubuntu peut être défini comme étant une philosophie sociale qui se base sur les principes de solidarité, paix, hospitalité, harmonie, communauté, entraide, respect et réactivité qui symbolisent l'interdépendance fondamentale de l'existence humaine (Taye, 2020). D'après Fagunwa (2019) l'idéologie au centre de l'Ubuntu est que la force de la communauté dépend du soutien que chaque membre apporte à sa communauté. Dans ce contexte, le bonheur et le succès ne peuvent être atteints qu'à travers la vie en communauté, qui se base sur l'altruisme, l'abnégation et l'engagement communautaire (Fagunwa, 2019). L'Ubuntu est ainsi considéré comme le processus de prise de conscience à travers lequel un individu apprend à comprendre la connexion entre son être et son humanité (Fagunwa, 2019). Ceci explique la formule Sotho qui dit « je suis parce que nous sommes; et puisque nous sommes, donc je suis » (cité dans Fagunwa, 2019). Ce qu'il faut comprendre à travers cette formule est que l'être humain n'a pas une expérience complète de son humanité en étant tout seul, car c'est la relation, l'interdépendance et la communauté qui font l'essence de l'être humain (Fagunwa, 2019;

Nyengele, 2014). Par conséquent, être un humain d'après l'Ubuntu veut dire affirmer son humanité à travers la reconnaissance de l'humanité des autres personnes (Fagunwa, 2019). Par nature, le concept de l'Ubuntu est donc contre l'individualisme et les objectifs du système économique capitaliste (Fagunwa, 2019). D'après Reuel Khoza, cela se manifeste par le fait que l'individualisme prône le principe que l'autopréservation serait la première loi de la vie, alors que l'Ubuntu prône que toute préservation est la première loi de la vie (cité dans Fagunwa, 2019).

En parallèle, d'après Nyengele (2014), le terme « muntu », qui fait également référence à l'Ubuntu, a aussi une signification particulière qui renvoie à l'idée de maturité. Dans ce sens, quand il est dit qu'une personne est vraiment « muntu », cela veut dire que la personne est mature, car elle possède les qualités de la sagesse, l'hospitalité, l'humilité, la générosité, la compassion, l'attention et autres (Nyengele, 2014). En outre, le terme « ubuntu » comprend le terme « buntu », qui dans certaines langues africaines, renvoie aux qualités mentionnées précédemment, mais en plus il renvoie au concept théologique de la grâce (Nyengele, 2014). Dans cette logique, être une personne pleinement humaine ou mature, c'est être façonné par le buntu (ou la grâce) et cela se manifeste dans les interactions avec d'autres individus (Nyengele, 2014). Par ailleurs, il y a une autre caractéristique intangible dans les termes ubuntu, muntu et buntu, c'est le concept du « ntu » (Nyengele, 2014). Ce concept désigne une force vitale qui anime les êtres vivants et les guide dans leurs actions, choix et comportements porteurs de vie (Nyengele, 2014). Cette force vitale fait partie du cosmos, donc elle dépasse l'action humaine, ce qui veut dire qu'elle est présente non seulement chez les humains (bantou), mais aussi en tous lieux ou emplacements (hantu), dans toutes choses (bintu), espace ou direction (kuntu), etc. (Nyengele, 2014). Ce qui est important à retenir ici est que la participation des humains dans le « ntu » prolonge la vie, renforce leur propre vitalité et celle de la communauté. Le « ntu » est un esprit et une force universelle, qui souligne l'interconnexion et l'interdépendance de l'univers africain (Nyengele, 2014). Ainsi, l'Ubuntu n'est pas uniquement l'incarnation de la grâce (buntu), mais aussi, et surtout, celle de la force vitale qui connecte tout, que ce soit les humains et leurs communautés, ou encore les choses animées ou inanimées, car elles possèdent toutes le « ntu » (Nyengele, 2014).

L'ensemble des valeurs et vertus mentionnées précédemment expriment les caractéristiques de vie souhaitées par les cultures africaines (Nyengele, 2014). Toutefois, ces valeurs et vertus ne reflètent pas seulement les qualités humaines d'Ubuntu, elles représentent

également la nature et les caractéristiques de la spiritualité africaine. En conséquence, pour les Africains l'Ubuntu incarne la recherche spirituelle de l'intégrité humaine, dignité, harmonie et interdépendance (Nyengele, 2014). C'est vers ces valeurs que les communautés africaines socialisaient leurs membres, car l'Ubuntu fait la promotion de l'abondance dans la vie humaine et dans la communauté en général (Nyengele, 2014). De ce fait, les personnes qui sont ancrées dans l'Ubuntu sont des personnes profondément liées à la source principale, c'est-à-dire le créateur (Nyengele, 2014). Comme mentionné plus tôt, ces principes de l'Ubuntu étaient présents dans la plupart des sociétés africaines et la société des Oromo en Éthiopie ainsi que la société des Oyo au Nigeria sont des exemples qui démontrent que l'application de l'Ubuntu permettez d'établir des sociétés collectivistes où il était impossible qu'un individu ou un groupe d'individus accaparent tous les biens au détriment de l'intérêt commun, car cela été contre les principes prôner par ces communautés. Mawere & Mubaya (2016) soutiennent le même argument en indiquant que l'Ubuntu, au même titre que la Maât de l'Égypte Antique, étaient des philosophies africaines qui favorisaient la bonne gouvernance et un système de justice qui préservait la vie en société. Après avoir présenté ce qu'est la philosophie Ubuntu, pour continuer, nous allons présenter en complémentarité ce qu'est la spiritualité africaine.

3.3. La spiritualité africaine

Dans ce texte, ce que nous identifions à travers le concept de spiritualité africaine est ce que d'autres auteurs identifient à travers le concept de l'animisme, science sacrée africaine ou religion africaine. Cependant, nous faisons une différence entre religion et spiritualité, car comme l'indique Nantambu (1997) « la religion représente la déification des expériences culturelles, de la politique et de l'intention de contrôle du pouvoir politique d'un peuple. La spiritualité représente une connexion/interrelation directe avec la nature, le cosmos, l'univers et cette force spirituelle de Dieu, Amon-Ra, le donneur de vie » (p.10). De ce fait, la religion et la spiritualité n'ont pas exactement le même objectif, d'autant plus que la spiritualité est d'ordre individuel et ne peut être imposée à un groupe d'individus pour des raisons de domination politique, économique ou culturelle. Ceci explique pourquoi la spiritualité africaine est pratiquée de différentes façons d'une tribu à l'autre, mais l'essence reste la même partout en Afrique (Asante & Mazama, 2008 ; Mokgobi, 2014). Nous ne sommes pas en mesure de définir tous les aspects de la spiritualité africaine, car elle est vaste (elle façonne tous les aspects de la culture des Africains) et oser réaliser une telle tâche finirait par nous éloigner de notre sujet d'intérêt. En conséquence, nous allons nous

focaliser sur les caractéristiques qui l'opposent au catholicisme, notamment celles du culte des ancêtres qui jouent un rôle fondamental dans le rapport entre les Africains et le divin.

Le culte des ancêtres est guidé par un principe de la métaphysique africaine, qui se base sur le fait que l'énergie d'origine cosmique (ou divine) habite tous les êtres vivants : les êtres humains, les animaux, les minéraux, les plantes, les objets ainsi que les événements (Mazama, 2002). Cette énergie collective partagée par tous, octroie une essence commune à tout dans le monde et confirme l'unité élémentaire de tout ce qui a été créé par Dieu (Mazama, 2002). Cette énergie peut être considérée comme la vie elle-même, car elle représente le principe actif et dynamique qui anime la création (Mazama, 2002). Retenons que ce principe d'unité ontologique possède au minimum deux implications directes, qui sont, le principe d'harmonie, basé sur la fraternité organique et la complémentarité de toutes les formes ; et le principe de correspondance de tout ce qui est, fondé sur une essence commune (Mazama, 2002). Dans ce sens, il n'y a pas une grande différence entre la vie et la mort, car les deux états sont perçus comme deux formes d'existence (Mazama, 2002). Cela s'explique par le fait que dans l'univers africain, il est considéré que la vie est infinie, car elle est sans fin, et la mort est perçue comme une forme d'existence alternative, voir un rite de passage qui permet d'acquérir un autre état d'existence, celui d'ancêtre, c'est-à-dire, celui d'un esprit (Mazama, 2002). Bien évidemment, dans cet univers africain, une séparation hermétique entre le monde des vivants et celui des esprits (ancêtres et autres esprits) n'est pas possible, car la vie est singulière et il ne peut y avoir de dichotomie entre le monde dit naturel et le soi-disant monde surnaturel (Mazama, 2002). En réalité, il est souvent reconnu que la principale différence entre le monde des vivants et celui des esprits est exclusivement le degré de visibilité, étant donné que le monde spirituel est principalement invisible, mais réel (Mazama, 2002). Ceci explique pourquoi dans différentes régions de l'Afrique, les morts sont enterrés avec plusieurs de leurs biens dans l'enclos familial, afin qu'ils puissent continuer à participer dans les événements familiaux (Mazama, 2002). Dans la même logique, les ancêtres reçoivent de la nourriture ou des libations, comme gestes de respect, d'appréciation et d'hospitalité (Mazama, 2002). Les Africains réalisent cette pratique notamment pour maintenir leurs relations avec leurs êtres aimés qui ont transitionné vers le monde invisible et assurer leur protection (Mazama, 2002).

Ainsi, le culte des ancêtres est une pratique qui consiste à honorer les « morts-vivants », qui dans leur forme d'esprit sont dans une meilleure position pour intercéder en faveur de leurs descendants auprès de Dieu, car ils sont plus proches de lui/elle (Mazama, 2002 ; Mokgobi, 2014).

D'après Mbiti cela est possible, car les ancêtres sont « bilingues », c'est-à-dire, qu'ils parlent la langue des vivants et celui des esprits (cité dans Mazama, 2002). En outre, les ancêtres communiquent avec les vivants à travers des séances de divination, des rêves et autres manifestations (Mazama, 2002). Cette communication est possible grâce à la partie immatérielle des humains et elle est également soutenue par la réincarnation des morts-vivants, principalement au sein de leur propre famille (Mazama, 2002). Dans cette logique, les bébés sont souvent considérés comme des ancêtres qui sont revenus de façon spirituelle et non en tant que personne physique (Mazama, 2002).

Il est également important de mentionner que dans la spiritualité africaine, l'estime pour Dieu est tellement immense que les êtres humains ne peuvent pas directement s'adresser à lui/elle, car Dieu n'est pas leur égal, d'où l'importance des ancêtres comme médiateurs (Masango, 2006 ; Mokgobi, 2014). Cela explique également pourquoi les partisans de la spiritualité africaine n'utilisent pas l'expression « Dieu a dit que », souvent entendu chez les partisans des religions abrahamiques, car ils reconnaissent n'avoir jamais entendu Dieu parler directement. Dépendamment de ce qui motive la communication, les prêtres traditionnels peuvent aider en indiquant la meilleure méthode à utiliser pour communiquer avec les ancêtres (Mokgobi, 2014). Dans la même optique, Dieu n'est pas souvent sollicité dans les activités quotidiennes des humains, car personne ne sait réellement qui il/elle est (Asante & Mazama, 2008). Toutefois, ce dont les Africains croient profondément sur l'ensemble du continent africain est que Dieu, qui est un homme, une femme ou les deux en même temps, a créé l'univers, les êtres humains, les animaux et après cela il s'est rétracté de toutes activités directes en lien avec les affaires humaines (Asante & Mazama, 2008). Quotidiennement, les ancêtres jouent donc un rôle plus important que le créateur (Asante & Mazama, 2008). Dans cette logique, ce sont les ancêtres à qui il faut invoquer, vénérer, apaiser et craindre, car ils sont les agents de la transformation (Asante & Mazama, 2008). Cela s'explique aussi par le fait que les ancêtres connaissent directement l'expérience humaine et les membres de leur famille (Asante & Mazama, 2008). De ce fait, il est indispensable que les gens rendent un hommage approprié à leurs ancêtres, car leur vie peut radicalement changer dans le cas inverse (Asante & Mazama, 2008). Ainsi, Dieu est un créateur et pas un gestionnaire des affaires humaines (Asante & Mazama, 2008).

CHAPITRE 4

ANALYSE

4.1. Analyse du catholicisme comme mécanisme de domination (néo)colonial

4.1.1. Les incohérences du catholicisme

Nous commençons l'analyse de ce texte en nous focalisons sur l'impact de la religion catholique en Afrique francophone, car c'est l'un des premiers mécanismes d'aliénation culturelle utilisés par les puissances coloniales pour dominer psychologiquement et psychiquement les Africains. Pour comprendre ce fait, il est nécessaire de retourner aux origines du catholicisme (donc du christianisme) et souligner certaines incohérences qui démontrent comment cette religion est utilisée pour légitimer la suprématie blanche.

Dans son ouvrage, *Décadence: De Jésus à Ben Laden, vie et mort de l'Occident*, le philosophe français, Onfray (2017), souligne une série d'incohérences du christianisme et ses différentes branches. D'après Onfray (2017), Jésus n'a pas existé en tant que personnage historique, car il est avant tout une invention fictive qui a progressivement été construite à travers des récits et des images de l'art chrétien. Pour défendre son argument, Onfray (2017) souligne une incohérence dans l'évangile de Lucas, qui présente Nazareth comme le lieu de naissance de Jésus, alors que des excavations archéologiques de cette ville démontrent qu'elle n'existait pas avant la fin du deuxième siècle. Cela veut dire que Nazareth a vu le jour après la période pendant laquelle Jésus aurait vécu. En outre, Onfray (2017) affirme qu'à l'époque pendant laquelle Jésus aurait vécu, aucun historien de cette période, que ce soit Pline, Suétone, ou Flavius Josèphe, un juif qui a pourtant vécu parmi les Romains et a réalisé une chronique qui détaillait les actes les plus banals des Romains et Juifs de son époque, n'a pas mentionné son existence. Bien que cela soit toujours un sujet de débat, Onfray (2017) affirme également qu'il n'y a aucun manuscrit du premier siècle qui parle de Jésus et que contrairement à ce que certaines sources indiquent, Flavius Josèphe a généralement parlé des chrétiens et pas de Jésus spécifiquement. L'auteur ajoute que d'après une analyse stylistique de ce document contenant le paragraphe sur les chrétiens, il s'agirait d'un élément ajouté environ huit siècles plus tard, par des moines copistes qui considéraient qu'il s'agissait d'un « oubli » de la part de l'historien. Ainsi, l'auteur constate que quand il manquait

des éléments aux récits de Jésus ce sont les moines qui les rajoutaient. Dans la même logique, Reinach (1897) affirme que les seuls témoignages de sources non chrétiennes que nous possédons au sujet de Jésus nous proviennent de Tacite et Flavius Josèphe. D'après l'auteur, Tacite n'a écrit qu'une phrase sur Jésus et Flavius Josèphe n'aurait écrit qu'un paragraphe sur le même personnage. En outre, Reinach (1897) considère que la phrase de Tacite sur Jésus est sans importance, car il a simplement repris ce qu'il a lu du texte de Josèphe. L'auteur souligne également les modifications apportées aux récits sur les chrétiens par les moines copistes qui cherchaient à certifier leurs croyances en ajoutant des informations sur le personnage de Jésus.

Concernant l'officialisation des récits bibliques au IV et V siècle, cet événement a suscité de nombreuses critiques. Avant que le christianisme devienne la religion officielle de l'Empire romain, l'Empereur Constantin et 300 évêques ont « attribué » le rôle de sauveur du monde à Jésus Christ en 325 A.D. au Concile de Nicée pour des raisons politiques (Nantambu, 1997; Mazama, 2002). En outre, au cours de ce concile, les 1,500 évêques qui ont contesté la décision de l'Empereur Constantin et ses 300 partisans, ont été expulsés de la salle par les gardes puis excommuniés et cela inclut leur leader Arius, qui a été envoyé en exil (Nantambu, 1997). Cet événement révèle que c'est l'Empereur Constantin et les leaders religieux qui étaient en accord avec lui, qui ont façonné dans un premier temps le christianisme. Dans ce contexte, il est également important de rappeler que dans un autre concile de Nicée en 325 A.D. des évêques ont modifié la date de naissance de Jésus Christ en la faisant passer du 1^{er} janvier au 25 décembre, car les érudits bibliques n'arrivaient pas à se mettre en accord sur sa date de naissance (Nantambu, 1997). Toutefois, ils savaient qu'il n'était pas né le 25 décembre, mais pour des raisons politiques et l'influence de l'ancienne religion égyptienne, la date du 25 décembre a été retenue (Nantambu, 1997). Dans la même logique, l'Église a décidé de sélectionner quatre évangiles, ceux de Matthieu, Marc, Luc et Jean, bien qu'il y en ait d'autres. Certaines critiques indiquent que l'une des raisons qui a motivé l'Église à intentionnellement écarté les autres évangiles, était qu'ils ne s'accordaient pas avec la vision traditionnelle qu'elle avait de l'organisation de l'Église, la place des femmes dans l'Église et la vie de Jésus (Nathan, 2012). Depuis cette perspective, on peut se demander que si l'Église passe sous silence une partie de l'histoire chrétienne, que peut-elle cacher d'autre ? et pourquoi?

À travers les décisions prises par les dirigeants chrétiens, on constate que ce sont des humains qui finissent par déterminer ce qui devrait être à l'origine l'œuvre du divin. D'après Trevor-Roper, le fait que le christianisme devienne la religion officielle de l'occident a fait que l'Empereur Constantin soit potentiellement l'une des figures les plus influentes de l'histoire occidentale après le Christ (cité dans Mazama, 2002). Dans cette perspective, il est pertinent de se demander que serait devenu le christianisme ou le monde si l'Empereur Constantin n'était pas devenu chrétien ou qu'il n'ait pas modelé cette religion (Mazama, 2002). C'est ainsi que l'adoption du christianisme a conduit à trois événements majeurs : l'éradication des religions rivales, la falsification de l'histoire de façon que le christianisme et l'occident coïncident et une codification plus approfondie de la religion (Mazama, 2002).

Au sujet de l'éradication des religions rivales, à titre d'exemple, on pourrait mentionner la décision prise par l'Empereur Constantin de fermer tous les temples égyptiens en 333 A.D (Nantambu, 1997). C'est dans ce contexte qu'une guerre a spécialement été menée contre l'ancienne spiritualité égyptienne où était vénérée la trinité originale d'Aset (Isis), Ausar (Osiris) et Heru (Horus), qui ont été plus tard remplacés par la trinité européenne du Père, Fils, et Saint-Esprit (Nantambu, 1997). L'objectif recherché derrière l'éradication des religions rivales était d'établir la suprématie de Jésus Christ au-dessus de ses éventuels rivaux et, comme indiqué précédemment, de créer un lien pour que le christianisme coïncide avec l'histoire occidentale (Mazama, 2002). Cela démontre que les autorités chrétiennes connaissaient le contenu des enseignements de la spiritualité de l'Égypte antique, d'où l'intérêt de l'éradiquer, car comme de nombreuses critiques l'indiquent, les chrétiens se sont inspirés d'un grand nombre de ses enseignements. En outre, ce qui est intrigant est qu'avant Jésus, il y aurait eu 16 autres prophètes qui auraient été crucifiés (Nantambu, 1997), pourtant il est le seul prophète en mesure de sauver le monde (Mazama, 2002). Tous ces éléments nous mènent à présenter comment le christianisme et particulièrement le catholicisme légitime la suprématie blanche.

4.1.2. Le catholicisme et la légitimation de la suprématie blanche

Toujours dans son analyse des incohérences du christianisme, Onfray (2017) déterre les débats religieux concernant la possibilité de représenter Dieu dans les milieux chrétiens, car la vénération et le culte des images y étaient interdits et considérés comme de l'idolâtrie. C'est l'Évangile de Jésus selon saint Jean qui dit « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent,

l'adorent en esprit et en vérité » (Bible catholique, s.d., Jean 4 :24), qui est souvent cité comme l'une des raisons qui justifient cet interdit. Dans ces circonstances, il n'était pas possible d'adorer Dieu à travers des icônes, images, ni œuvre d'art (Onfray, 2017). Toutefois, au début du christianisme, notamment quand les chrétiens étaient persécutés par le pouvoir impérial, les images servaient à rassembler et démontrer son appartenance à la secte persécutée (Onfray, 2017). Cela a changé sous le règne de Constantin et les chrétiens qui sont devenus à leur tour les persécuteurs des païens (Onfray, 2017). À ce moment, les images ont servi à enseigner et convertir au christianisme les populations analphabètes et sans culture (Onfray, 2017). C'est ainsi que l'art chrétien est né (Onfray, 2017). D'ailleurs, saint Grégoire a confirmé le fait que les peintures pouvaient enseigner aux analphabètes ce qu'ils n'étaient pas en mesure de lire dans les livres (cité dans Onfray, 2017).

Avec le temps, ce qui était un moyen est devenu une fin en soit, c'est-à-dire, ce qui était utilisé autre fois pour aider à croire est devenu l'objet de croyance (Onfray, 2017). C'est dans ces circonstances que l'Empereur Constantin et sa mère ont ordonné la construction d'un grand nombre de basiliques avec une architecture luxueuse, décorées avec de l'or, des pierres précieuses, des fresques, des mosaïques et des liturgies destinées à célébrer la grandeur de Dieu et son représentant sur terre, l'empereur chrétien (Onfray, 2017). Ces changements ont permis à l'art chrétien de propager l'idéologie chrétienne et être un instrument de domination des masses, qui a servi à diffuser les Évangiles dans l'empire chrétien et cela jusqu'au moindre recoin où il y avait au moins une petite Église et quelques habitants (Onfray, 2017). À la lumière de ces faits, Onfray (2017) déclare que l'art chrétien a su illustrer le contenu des Évangiles et surtout donner un corps à Jésus, qui en réalité n'en a pas eu un et il en va de même pour la Vierge Marie. L'art chrétien a également pu mettre en scène des événements qui n'ont pas réellement eu lieu, par exemple, la nativité de Jésus et sa crucifixion (Onfray, 2017). Concernant la mise en scène de la crucifixion de Jésus, le célèbre Concile in Trullo, qui a eu lieu en 692, est un exemple qui démontre que les dirigeants chrétiens eux-mêmes ont décidé comment représenter la crucifixion de Jésus (Onfray, 2017). Il y a particulièrement le Canon LXXXII provenant de ce concile, qui déclare que « pour que la perfection soit exposée à tous les regards, même au moyen des peintures, nous décidons qu'à l'avenir il faudra représenter dans les images le Christ notre Dieu sous la forme humaine, à la place de l'antique Agneau [...]. Il faut que le peintre nous mène, comme par la main, jusqu'au souvenir de Jésus vivant en chair, mourant pour notre salut et acquérant ainsi la rédemption du

monde » (cité dans Onfray, 2017). Dans cette logique, l'art chrétien donne à la fiction une dimension réelle et le réel devient fiction (Onfray, 2017).

Cependant, à cause des conflits avec les iconoclastes dans le siècle suivant, l'évolution de l'art chrétien a été paralysée et certaines œuvres d'art ont été détruites. Ce conflit lié aux images s'est développé du VIII^e au IX^e siècle et pendant cette période, l'unité des églises de l'orient et celles de l'occident a été menacée (Onfray, 2017). Dépendamment du souverain au pouvoir et de ses convictions, le culte des images chrétiennes était autorisé ou interdit. C'est ainsi qu'en 726, l'Empereur Léon III a publié un édit qui avait pour objectif d'interdire l'adoration des images (Onfray, 2017). C'est à cette période que la mosaïque de Jésus Christ a été détruite et une répression sévère contre les iconophiles s'en est suivi (Onfray, 2017). Cet interdit a continué avec son fils Constantin jusqu'à ce que des années plus tard, l'impératrice Irène et l'impératrice Théodora mettent respectivement fin aux conflits iconoclastes (Onfray, 2017). C'est notamment à partir de 842 que l'impératrice Théodora a restauré le culte des images et autorisé la représentation du Christ (Onfray, 2017). Ce qui retient notre attention dans ce contexte, c'est la représentation de Jésus en tant qu'homme blanc et l'impact psychologique que cette image produit dans le subconscient des chrétiens et notamment celle des catholiques, qui détiennent des images « saintes », car elles jouent un rôle indispensable dans la piété populaire.

D'après Onfray (2017), pendant plus de 1000 ans, l'art chrétien a construit le corps de Jésus en le représentant en tant qu'homme blanc, blond, avec un visage et un regard clair, ce qui correspond à des critères qui fournissent plus d'informations sur les artistes qui l'ont représenté et leurs intentions plus que le personnage lui-même. Pourtant, aucun verset du Nouveau Testament décrit l'apparence physique de Jésus, ni justifie sa représentation en tant que personne blanche (Onfray, 2017). À ce sujet, Mazama (2002) indique qu'il y a un consensus sur le fait que Jésus n'était pas un Européen et qu'il n'a jamais mis les pieds en Europe, dans ce cas, il n'est pas possible qu'il ait eu une couleur de peau blanche, avec des yeux bleus et des cheveux blonds comme il est souvent représenté dans l'art chrétien. D'après Wood, c'est le peintre italien, Michelangelo, qui l'a reproduit en transformant l'apparence sémite qu'il devrait avoir à une apparence de type aryenne (cité dans Mazama 2002).

Dans ce contexte, il est pertinent de mentionner que récemment, l'expert britannique en reconstruction faciale médico-légale, Richard Neave, a reconstruit en 2001, le visage d'un Sémite

vivant à la même période et au même endroit que Jésus aurait vécu grâce à des crânes sémites de l'époque (Griffiths, 2015). En utilisant de nouvelles techniques scientifiques de reconstruction faciale, Neave a pu générer le portrait d'un Sémite qui est assez différent des images de Jésus produites dans l'art chrétien. L'image produite par Neave, qui est d'ailleurs qualifié de plus « précise » par certains experts (Griffiths, 2015), montre un Sémite avec une peau foncée, des cheveux bouclés et des yeux bruns, ce qui s'oppose à l'image chrétienne du Jésus à la peau blanche, avec de longs cheveux blonds et des yeux bleus.

Cette image du Jésus aux traits physiques européens a déjà généré des débats, notamment en temps de réflexion sur l'héritage raciste des sociétés comme celle des États-Unis (House, 2020). D'ailleurs, des activistes comme Shawn Kings ont même suggéré qu'il fallait éradiquer les fresques et autres œuvres d'art qui représentent un Jésus blanc, car elles véhiculent l'idéologie de la suprématie blanche (cité dans House, 2020). En parallèle, l'archevêque de Canterbury ainsi que des chercheurs réputés ont également demandé de repenser cette tradition (House, 2020). Nous pouvons également remettre en cause le récit d'Adam et Ève, qui sont, supposément, les premiers êtres humains et leur représentation en tant que personnes blanches. Cette représentation n'est pas en accord avec la théorie la plus acceptée en paléanthropologie qui indique que l'Afrique est le berceau de l'humanité, donc les premiers êtres humains étaient noirs. À cela il faut ajouter les critiques comme celle de Jovanic (2007), qui indique que le récit d'Adam et Ève est une copie modifiée de l'histoire d'*Enki et Ninhursag*, qui précède ce premier de plusieurs siècles. Ceci démontre à nouveau comment les autorités chrétiennes mettent en scène des événements fictifs qu'elles essayent de faire passer pour des faits réels.

Malgré ces débats et critiques, les autorités religieuses chrétiennes semblent ne pas vouloir se séparer de cette image du Jésus à l'apparence européenne. Ceci n'est pas surprenant, car depuis la création du christianisme, les autorités chrétiennes ont inventé des récits et images pour justifier leurs idéologies. C'est dans cette logique qu'Onfray (2007) affirme qu'avant l'Empereur Constantin, l'art chrétien n'existait pas et même que ce serait plus judicieux de dire que le christianisme n'existait pas avant l'art chrétien. L'auteur justifie cette affirmation en rappelant qu'auparavant, Constantin était un païen qui s'est converti au christianisme pour des raisons politiques. L'une de ces raisons était d'unifier ce qui était à l'époque différents groupes d'individus, qui s'associaient à Jésus de différentes façons, mais ne possédaient pas un corpus

défini, une idéologie officielle, ni une ligne directrice commune et encore moins une institution qui les réunissait (Onfray, 2017). Donc, ce qui allait devenir le christianisme était à l'époque semblable à un ensemble de petites îles qui constituait un archipel (Onfray, 2017). En conséquence, c'est l'intervention de l'Empereur Constantin et la désignation du christianisme comme religion officielle de l'Empire romain, qui ont permis au christianisme de se développer et être la religion qu'on connaît de nos jours. À travers tous ces événements, nous constatons que le christianisme est surtout le produit de décisions humaines avec une optique de conquête politique et idéologique.

Dans le cadre de ce texte, il est important de prendre tous ces éléments en compte, car il y a des recherches scientifiques comme celles de Roberts et al. (2020) qui démontrent que la perception de Dieu en tant qu'homme blanc influence les noirs à percevoir les blancs comme étant supérieurs et plus aptes à diriger. Les recherches de Roberts et al. (2020) ont eu lieu aux États-Unis, un pays où Dieu est souvent perçu comme étant un homme blanc, car la bible l'identifie avec des pronoms masculins, le présente comme étant le « Père » et son fils Jésus est souvent représenté en tant qu'homme blanc (par déduction, Dieu est donc blanc). Dans leurs enquêtes, les chercheurs ont essayé de vérifier si la mesure dans laquelle les gens perçoivent Dieu comme étant un homme blanc prédit le fait que les hommes blancs soient considérés plus aptes à diriger. Ce fait a été confirmé à travers sept recherches (Roberts et al., 2020). Parmi ces recherches, l'une d'entre elles a démontré que les chrétiens hommes, femmes, noirs et blancs, qui considéraient que Dieu était un homme blanc, croyaient également que les hommes blancs étaient plus qualifiés pour être des dirigeants (Roberts et al., 2020). Une autre recherche avec des enfants chrétiens, blancs et ceux issus des minorités visibles a également démontré qu'ils percevaient Dieu comme étant plus blanc que noir et cela déterminait également le fait qu'ils percevaient les blancs comme étant plus aptes à diriger (Roberts et al., 2020). Les résultats de ces recherches sont en accord avec des historiens qui ont déclaré pendant longtemps que les États-Unis ont utilisé l'image de Dieu en tant qu'homme blanc pour assurer la prise de pouvoir des hommes blancs et dépossédés les noirs (Williams, 1992). Roberts et al. (2020) ont également trouvé des indices qui indiquent que ce phénomène n'était pas uniquement lié au christianisme, mais plutôt, qu'il y a plusieurs facteurs qui conduisent collectivement à ces résultats. En général, les données récoltées par Roberts et al., (2020) montrent un fait récurrent qui est que l'identité sociale attribuée à Dieu prévoit que les personnes qui possèdent la même identité sociale soient perçues comme plus aptes à diriger. En parallèle, dans une série d'études, les psychologues, Howard & Sommers (2015) ont constaté que

l'exposition à des iconographies de personnages blancs, par exemple, celle de Jésus, poussaient les Afro-Américains à avoir une attitude pro-blanche. D'après leur constat, cet effet est directement lié au fait d'être exposé à une image de Jésus en tant qu'homme blanc, plus qu'au fait d'être exposé à des hommes blancs ordinaires (Howard & Sommers, 2015). Cela suggère que le fait t'attacher une race à une divinité conduit à des préjugés raciaux (Howard & Sommers, 2015).

Les résultats de ces études pourraient expliquer pourquoi en mars 1969, le « Ebony Magazine », magazine à destination du public afro-américain, a presque fait faillite, après que ses abonnés deviennent furieux et menacent d'annuler leur abonnement suite à la publication d'une image de Jésus représenté en tant qu'homme noir sur la couverture du magazine (Black Americana Collectibles, s.d.). Les abonnés ont réclamé le retour de l'image de ce qui était à leurs yeux, le « vrai » Jésus, c'est-à-dire, le Jésus représenté en tant qu'homme blanc (Black Americana Collectibles, s.d.). Indépendamment du fait que le personnage de Jésus soit fictif ou pas, ceci est une preuve que ces Afro-Américains ont été conditionnés à croire que Jésus est blanc et par déduction que Dieu l'est aussi. Face à ces faits, il est probable que les dirigeants du christianisme aient progressivement compris l'impact psychologique des iconographies chrétiennes sur leurs partisans. Cela se manifeste par ce qui paraît être une décision délibérée de reproduire principalement des personnages comme Jésus avec une apparence européenne et pas autrement. Cela expliquerait également l'imitation des iconographies de l'Égypte antique par les chrétiens, qui ont pris le soin « d'européaniser » celles-ci comme Omotunde (2017) a pu le souligner avec les images de la déesse Aséta (Isis) qui est devenue la Vierge Marie en Europe.

En tenant compte des recherches scientifiques aux États-Unis qui démontrent que l'image de Jésus en tant qu'homme blanc, influence les noirs à percevoir les blancs comme étant supérieurs, plus aptes à diriger et avoir une attitude pro-blanche, il est logique de croire que la même image de Jésus produit les mêmes effets en Afrique francophone malgré le manque de recherches africaines sur ce sujet. Au cours du développement de cette analyse, nous mettrons en évidence comment cette image de Jésus, entre autres facteurs, arrive également à influencer les Africains à avoir une attitude pro-blanche et à percevoir les blancs comme étant supérieurs, donc à légitimer la suprématie blanche. Pour mettre ces éléments en évidence et les connecter au reste de notre analyse, nous allons analyser comment le catholicisme a profondément déstructuré les sociétés africaines subsahariennes en les aliénant culturellement.

4.1.3. Le catholicisme comme outil d'aliénation culturelle

Quand les missionnaires catholiques sont arrivés en Afrique subsaharienne, ils ont constaté que les Africains croyaient déjà en Dieu et que leurs ancêtres et la nature jouaient un rôle indispensable dans leurs croyances spirituelles. En constatant ces faits, les missionnaires ont compris que pour dominer les Africains et imposer le catholicisme, ils devaient éradiquer les croyances spirituelles locales qui sont le fondement des sociétés africaines. C'est dans cette logique qu'ils ont commencé à diaboliser la spiritualité africaine, afin de pousser les Africains, souvent de façon violente, à oublier leurs ancêtres, à renoncer à leurs croyances spirituelles, par conséquent, à rejeter les structures profondes de leurs cultures en incluant la philosophie Ubuntu. En outre, les missionnaires ont dérobé certaines reliques africaines et détruit d'autres, car comme à l'époque de l'Empereur Constantin, il fallait établir la suprématie de Jésus-Christ et détruire tout ce qui était susceptible de rivaliser avec lui. C'est dans ce contexte que l'image de Jésus en tant qu'homme blanc a été imposée en Afrique subsaharienne.

En relation avec ces faits, nous sommes en accord avec la déclaration de Mazama (2002) qui affirme que le plus grand crime commis par les chrétiens vis-à-vis des Africains a été la désacralisation de la spiritualité africaine, donc de la vie des Africains, car ces pratiques spirituelles facilitaient leurs connexions avec le monde des esprits. L'éradication de la spiritualité africaine correspondait donc à la destruction du socle des cultures africaines, qui a été développé pendant des millénaires et cela a laissé un vide à combler. C'est ce vide qui a permis aux missionnaires catholiques d'imposer leur religion et aliéner spirituellement et culturellement les Africains. D'après Wood (1990), les actions de ces missionnaires étaient motivées par l'arrogance et le racisme qui sont au fondement du christianisme. Il justifie ses déclarations en critiquant le dogme chrétien, qui affirme qu'il n'y a qu'un Dieu, le Dieu chrétien; et qu'il n'y ait qu'un moyen d'atteindre le salut et faire l'expérience de l'immortalité, c'est en suivant les enseignements de Jésus-Christ, le fils unique du Dieu chrétien. Wood (1990) argumente également que dans cette perspective, les autres religions sont systématiquement considérées comme étant fausses et les autres croyances sont relevées au statut de superstition. En outre, le monothéisme strict du christianisme facilite le dénigrement des dieux des autres religions et leurs partisans en les assimilant à Satan (Mazama, 2002).

Dans la même logique, Mazama (2002) dénonce le fait que le christianisme est un danger pour l'Afrique, car c'est une religion dite révélée à travers son prophète Jésus, qui serait le seul à connaître la volonté et la parole de Dieu. De ce fait, il faut obligatoirement suivre ses enseignements tels que présentés dans la Bible (Mazama, 2002). Toutefois, le problème est que la Bible reste un livre écrit par des êtres humains (Mazama, 2002). Dans ce sens, accepter la Bible comme étant la vraie parole de Dieu n'est donc prescrit par aucune preuve historique fiable, mais fait appel à la foi des gens pour qu'elle soit considérée comme telle (Mazama, 2002). Un autre sujet qui est problématique dans ce contexte est la notion de « peuple élu » que les Juifs puis les chrétiens se sont autoattribué (Mazama, 2002 ; Wood, 1990). La question qui se pose ici est, pourquoi Dieu aurait élu un peuple et discriminer les autres ? (Mazama, 2002 ; Wood, 1990). Ceci démontre à nouveau l'arrogance et l'injustice du christianisme qui prétend que Dieu a préféré sélectionner et se manifester à une ethnie particulière par rapport aux autres (Wood, 1990). Dans cette logique du peuple élu, les chrétiens dignes de ce nom considèrent qu'ils doivent propager le christianisme et sauver les infidèles, même s'il faut le faire contre leur volonté, car Satan doit absolument être éradiqué de leur âme (Mazama, 2002 ; Wood, 1990). Par cette posture, encore une fois, le christianisme se démarque par son arrogance et son intolérance, surtout quand on prend en compte les massacres commis contre les « infidèles » au nom de la propagation des enseignements de Jésus (Wood, 1990).

Tous ces événements nous poussent à nouveau à être en accord avec Mazama (2002) quand elle déclare que le christianisme est plus responsable des souffrances et misères que toute autre religion, malgré le fait que ses partisans insistent sur le fait que ce soit une religion qui fait la promotion de l'amour et la paix. En outre, de façon générale, Mazama (2002) considère qu'une religion supposément universelle ne peut pas exister, car toutes les religions reflètent une vision du monde et une expérience particulière. À travers ce fait, on comprend que l'imposition du christianisme (et plus précisément du catholicisme) est une stratégie qui consiste à imposer les valeurs et l'expérience européenne sur d'autres peuples, qui ont souvent d'autres cultures et vision du monde (Mazama, 2002). À titre d'exemple, on pourrait citer le fait d'utiliser la naissance de Jésus-Christ comme point de référence chronologique central dans différentes régions du monde, ce qui est une preuve de cette domination historiographique eurocentrique, alimenté par la suprématie blanche (Mazama, 2002). En parallèle, Nantambu (1997) considère que le christianisme n'est qu'une arme religieuse utilisée par les suprémacistes européens pour contrôler

de façon globale les Africains. Il ajoute que le christianisme n'a pas pour objectif de sauver les Africains, mais plutôt de les priver de leur spiritualité afin qu'ils deviennent impuissants, sans défense et soumis. Tout cela est fait pour assurer la suprématie des Européens et leur domination du monde (Nantambu, 1997). Pour contrer cela, il argumente qu'il est nécessaire que les Africains retournent à leurs valeurs spirituelles.

En tenant compte de tous ces éléments, le christianisme et particulièrement le catholicisme se présente effectivement comme un outil de domination, qui place les Africains dans une relation de dépendance vis-à-vis des catholiques européens et leurs intérêts. Cela se manifeste par le fait que pour espérer être en lien avec Dieu, les Africains dépendent dorénavant d'une religion qui n'est pas le fruit de l'évolution de leur paradigme, mais plutôt celui du paradigme européen et notamment celui des Français. À travers l'imposition du catholicisme en Afrique francophone, les Africains sont devenus les partisans d'une religion qui les asservit. Pour comprendre davantage l'asservissement des populations africaines par le catholicisme à travers la (néo)colonisation française, dans la section suivante, nous allons analyser l'éducation (néo)coloniale en Afrique francophone.

4.2. Analyse de l'éducation (néo)coloniale en Afrique Francophone

4.2.1. Les missionnaires catholiques et l'éducation coloniale

Les missionnaires catholiques n'étaient pas des agents officiels de la colonisation de l'Afrique francophone, cependant, leurs actions ont facilité ce processus de domination jusqu'au point où on pourrait parler de collaboration indirecte, voire officieuse. D'après notre analyse, c'est avec connaissance de cause que dans un premier temps les autorités coloniales ont confié aux missionnaires le domaine de l'enseignement dans leurs colonies africaines, tout en les accordant la possibilité de continuer à évangéliser les populations locales. En collaborant avec les missionnaires catholiques, les colons français savaient que le catholicisme allait amadouer les Africains et faciliter leur domination. Cela est en accord avec les arguments que nous avons présentés précédemment sur le catholicisme comme outil d'aliénation culturelle. De ce fait, les missionnaires catholiques n'avaient pas pour objectif de « sauver » les Africains, mais plutôt d'accroître l'influence de leur religion en Afrique. Dans cette perspective, il était dans leur intérêt de collaborer avec les autorités coloniales françaises pour pouvoir s'aventurer dans le continent africain et continuer à aliéner culturellement les populations locales. Si les missionnaires

catholiques avaient été en faveur de la liberté et du bien-être des populations africaines et contre leur domination par les autorités coloniales françaises, ils n'auraient pas collaboré avec elles dans le domaine éducatif. Il est possible de faire la même observation depuis la perspective des autorités coloniales françaises. Si les colons français estimaient que les missionnaires catholiques allaient œuvrer pour le bien-être des Africains et menacer leurs intérêts, ils n'auraient pas collaboré avec eux. Pour soutenir cette observation, nous rappelons que les autorités coloniales françaises n'ont pas hésité à faire la guerre et massacrer tous ceux qui étaient contre leur projet colonial. Par conséquent, cela démontre qu'ils avaient un intérêt commun qui était de dominer et exploiter les Africains. Ainsi, le catholicisme peut être identifié ici comme étant un outil du soft power français, même s'il n'était pas directement sous les directives des autorités coloniales françaises. Cet argument est soutenu par les actions des missionnaires dans leurs écoles catholiques privées et dans les écoles publiques détenues par les autorités coloniales françaises.

D'après les colons français, il était nécessaire d'établir un système éducatif qui allait leur permettre d'avoir une plus grande emprise sur les populations africaines (Zein, 1998). C'est dans cette logique que dans sa circulaire du 22 juin 1897 en lien avec le fonctionnement des écoles coloniales, le Gouverneur général E. Chaudié a rédigé que « l'école est, en effet, le moyen le plus sûr qu'une nation civilisatrice ait d'acquiescer à ses idées les populations encore primitives et de les élever graduellement jusqu'à elle. [...] C'est aussi l'élément de propagande de la cause et de la langue française le plus certain dont le Gouvernement puisse disposer. [...] C'est l'esprit de la jeunesse qu'il faut pénétrer et c'est par l'école, et l'école seule, que nous y arriverons » (cité dans Zein, 1998). C'est également dans ce sens que des années plus tard, le Gouverneur général William Ponty a exprimé une idée similaire, mais plus précise, bien que trompeuse, quand il a affirmé que « c'est elle (l'école) qui sert le mieux les intérêts de la cause française et qui en transformant peu à peu la mentalité de nos sujets nous permettra de les acquiescer à nos idées sans heurter aucune de leurs traditions » (cité dans Zein, 1998). Nous jugeons que cette déclaration est trompeuse, car le changement de la mentalité des « sujets » (les Africains) n'a pas été fait sans heurter les traditions africaines, au contraire, les missionnaires et les colons les ont majoritairement éradiqués et la preuve est que la plupart des Africains ne pratiquent plus la spiritualité africaine et ignorent les valeurs Ubuntu de nos jours. Toutefois, revenant aux actions des missionnaires catholiques qui comme Gardinier (1980) indique, ils étaient également chargés de promouvoir la loyauté envers la France en enseignant sa culture et sa langue au Gabon. Cela démontre que les missionnaires ne

se contentaient pas d'évangéliser les populations africaines, mais aussi de les pousser à aimer la France et surtout à la glorifier. Ces actions étaient motivées par la politique d'assimilation.

C'est dans cette logique que Feldmann (2016) explique que la politique d'assimilation avait pour objectif de dévaloriser les cultures africaines et glorifier celle de la France afin de transformer les Africains en « français » à travers le système éducatif colonial. Dans le même sens, Gifford & Weiskel (1971) argumentent que les livres utilisés dans les écoles coloniales rappelaient constamment aux étudiants que tout ce qui était africain était inférieur à la France et sa culture. Par conséquent, en interdisant aux Africains de parler leurs langues natales, à pratiquer leurs cultures et leur spiritualité, car elles étaient supposément inférieures et diaboliques, les missionnaires et les colons ont poussé les Africains à rejeter leur propre culture au profit de la culture française. Mazama (2002) soutient le même argument en affirmant que ce qui s'est passé dans les écoles coloniales était un pur lavage de cerveau qui consistait à dévaloriser les cultures africaines et à systématiquement hyper valoriser les cultures occidentales. Elle ajoute que c'est à cette période que la spiritualité africaine a été rabaissée au statut de sorcellerie. Pour soutenir cette argumentation, à titre d'exemple, nous allons mettre en avant l'ouvrage *Of water and the spirit: Ritual, magic, and initiation in the life of an African shaman*, rédigé par Some (1995), qui raconte son expérience de vie après avoir été kidnappé par un jésuite français à l'âge de quatre ans au Burkina Faso.

D'après Some (1995), quand il a demandé pour la première fois à son kidnappeur, le Père Maillot, pourquoi il a été enlevé de son foyer, celui-ci l'a enfermé. Quelques instants plus tard, un catéchiste a ouvert la porte puis a commencé à le fouetter sous le regard du Père Maillot qui souriait. Par la suite, Some révèle qu'il a constamment été victime de violence physique et molesté par un prêtre pédophile dans cette école missionnaire qui terrorisait les jeunes africains. En outre, les jeunes avaient pour interdiction de parler leurs langues natales et, quotidiennement, avec brutalité physique si nécessaire, les missionnaires catholiques les rappelaient qu'ils étaient nés et avaient grandi dans le péché (Some, 1995). Tout ce calvaire s'est arrêté quand Some est retourné chez lui à l'âge de 20 ans, après s'être battu avec l'un des prêtres qui l'a humilié. De retour dans sa communauté, l'auteur a remarqué qu'il était culturellement déconnecté des siens à cause du profond processus d'acculturation qu'il a expérimenté pendant des années à l'école missionnaire.

L'expérience vécue par Some est un bon exemple qui démontre les méthodes coercitives utilisées par les missionnaires catholiques pour atteindre leurs objectifs en Afrique. Concernant l'argument des missionnaires qui affirmaient que les jeunes africains étaient nés et ont grandi dans le péché, cet argument peut être mis en lien avec l'interprétation raciste du mythe du déluge par Dom Augustin Calmet. Dans cette logique, les missionnaires introduisent la pratique du catholicisme aux Africains comme la seule solution pour se libérer de leur condition de pécheur. Dans le cadre de cette analyse, nous identifions cet argument comme une justification pour imposer le catholicisme en Afrique, car rien ne justifie le fait que les Africains soient des pécheurs, à part les catholiques qui cherchent à les imposer leur interprétation du rapport entre Dieu et les humains. En tenant compte du fait que le catholicisme n'est pas le produit du paradigme africain, cette notion de « naissance dans le péché » ne trouve aucun fondement ni validité dans les cultures africaines. En outre, quand Some a quitté l'école missionnaire, la déconnexion dont il fait part entre lui et sa communauté est ce que nous cherchons à illustrer dans ce texte avec la déconnexion entre les dirigeants africains francophones et leurs peuples à cause de leur aliénation culturelle. La perte des valeurs africaines et l'acquisition des valeurs franco-catholiques ont distancé Some des siens. Dans une certaine mesure, les dirigeants africains francophones expérimentent la même distanciation avec leurs populations respectives, mais dans un environnement et des opportunités socio-économiques différentes.

Par ailleurs, même si les missionnaires catholiques n'étaient pas des agents officiels de la colonisation, sur le terrain, ils menaient diverses actions avec les autorités coloniales, ce qui démontrait une certaine complicité. Par exemple, au début de la colonisation, pour dominer les Africains et empêcher qu'ils remettent en cause la domination coloniale, les colons français ont établi un système éducatif à deux niveaux (Feldmann, 2016). Dans le premier niveau, il y avait les écoles de bases : les écoles élémentaires pour les masses, où l'enseignement était géré dans un premier temps par les missionnaires et les écoles catholiques où étaient formés les auxiliaires et le futur clergé local. Dans les écoles élémentaires, à part l'enseignement basique qui n'aidait à développer un esprit critique, il y avait également le catéchisme avec un contenu qui n'était pas remis en question et n'enseignait pas l'histoire du catholicisme avec les incohérences que nous avons pu mettre en avant dans ce texte. L'omission de ces incohérences était faite sciemment pour donner l'impression que la religion coloniale était d'ordre divin et surtout pour manipuler l'opinion des futurs croyants. C'est notamment dans ce cadre que les autorités coloniales et les missionnaires

ont poussé des générations d'Africains à développer un complexe d'infériorité, car ils ont été conditionnés à croire qu'ils étaient inférieurs et maudits comme nous l'avons expliqué précédemment. Ces actions ont été menées pour établir les Européens et notamment les Français comme les modèles à suivre dans la conscience des Africains. C'est également à ces fins que l'image de Jésus en tant qu'homme blanc a été utilisée pour conditionner les jeunes africains à percevoir les blancs comme des êtres supérieurs et avoir une attitude pro-blanche. Dans cette logique, pour remédier à leur complexe d'infériorité, les Africains ont commencé à imiter et adopter les valeurs françaises à travers le processus d'apprentissage social pour être comme leurs modèles. Ceci explique l'argument de Kamara (2005) quand il décrit les nouvelles classes d'Africains issus des écoles coloniales appelées les « évolués ». Cette nouvelle élite d'Africains se différenciait des classes populaires par sa maîtrise du français, sa préférence de la gastronomie française, son rapprochement et sa fidélité envers les colons (Kamara, 2005). Ces éléments démontrent que les écoles coloniales ont aliéné culturellement les populations africaines et les ont transformés en pseudo-Français.

Le deuxième niveau était pour les écoles plus avancées, réservées aux Européens et une petite élite africaine (Feldman, 2016). L'aliénation culturelle des élèves africains avait également cours dans ces écoles, car c'était le programme d'étude de la métropole qui y a été enseigné. Dans ce contexte, au début de la colonisation, les missionnaires catholiques ont collaboré avec les autorités coloniales françaises à limiter l'accès des études supérieures à la plupart des Africains. À ce sujet, Kamara (2005) rappelle qu'il y a eu trois prêtres sénégalais, qui en 1844, ont voulu ouvrir une école secondaire, mais leurs confrères européens se sont opposés à cette initiative et ont œuvré à la fermeture de ce projet. Cela démontre que les missionnaires catholiques ont souvent collaboré avec les autorités coloniales pour coloniser l'Afrique francophone. Cette collaboration a changé de nature après la promulgation de la loi de séparation des Églises et de l'État en 1905.

Bien que le gouvernement français ait arrêté de soutenir les missionnaires catholiques et les a écartés de leurs fonctions habituelles dans le système éducatif colonial, ils ont continué à opérer au sein de leurs propres écoles catholiques privées. D'ailleurs, à cause du conditionnement religieux des Africains qui se transmet de génération après génération, la plupart des catholiques africains inscrivent leurs enfants au catéchisme après les cours, de façon à perpétuer cette religion qui est désormais pour eux un gage de modernité, de développement et le chemin qui devrait leur

mener vers Dieu. À ce propos, Dembega (2016) décrit la situation du Burkina Faso et souligne que la propagande missionnaire est désormais relayée par le clergé africain, assisté par des catéchistes et religieux. Il indique également que depuis l'époque coloniale le nombre d'élèves au sein des écoles catholiques privées est en croissance. Une croissance similaire est observable dans d'autres pays africains et cela explique pourquoi en 2020, 50% des Africains étaient des chrétiens, dont 17% de catholiques (Hodge, 2021). D'après les estimations du Pew Research study, en 2050, les Africains catholiques représenteront 38,1% des catholiques dans le monde (Masci, 2015). Tous ces éléments démontrent que l'aliénation culturelle des Africains par la religion catholique est encore d'actualité. À continuation, nous allons nous focaliser sur les écoles détenues par les autorités coloniales françaises.

4.2.2. Les autorités coloniales et l'éducation francophone

Le rapport de domination que la France entretient avec l'Afrique explique également la nature du système éducatif colonial qu'elle a imposé dans ses colonies africaines. En réalité, la France n'a jamais eu l'intention d'établir un système éducatif qui allait éduquer les populations africaines pour qu'elles s'émancipent et puissent développer des sociétés modernes. Au contraire, elle a imposé un système éducatif pour aliéner les populations africaines dans le but de les utiliser pour exploiter l'Afrique. Dans cette logique, le système éducatif colonial a évolué selon les besoins de la France. Martin (2003) défend le même argument en soulignant le fait que l'école coloniale fonctionnait par rapport aux besoins de l'administration coloniale dans chaque colonie africaine. C'est pour cette raison qu'avant la Première Guerre mondiale, l'objectif principal des autorités coloniales était de diffuser la langue française et sa culture dans un nombre d'écoles limité afin de former des subalternes africains qui allaient les assister dans leurs activités coloniales. Dans cette perspective, les colons français ont veillé à ne pas former des intellectuels qui allaient remettre en cause la domination coloniale (Gardinier, 1980). Tous ces éléments expliquent pourquoi au début de la colonisation les « écoles des otages » qui sont plus tard devenues les « écoles des fils de chefs et des interprètes » ont recruté de force les fils des élites africaines pour les former afin qu'ils acquièrent la mentalité et la culture française. Les déclarations du Gouverneur général E. Chaudié et celle du Gouverneur général William Ponty illustrent parfaitement l'objectif de l'école coloniale qui était pour eux la meilleure méthode pour aliéner culturellement les jeunes africains afin qu'ils collaborent avec les autorités coloniales. À cet effet, il nous paraît idéal de nous focaliser sur le

texte de Kamara (2005), car il résume de manière pertinente la façon dont l'école coloniale a fabriqué la bourgeoisie africaine francophone au service du système colonial français.

D'après Kamara (2005), les colons français étaient préoccupés par une éventuelle révolte des populations africaines qui étaient sous la domination coloniale. C'est pour cette raison qu'ils ont mis en place une stratégie qui consistait à sélectionner les jeunes africains qui étaient plus inclinés à être loyal à la France, notamment ceux dont la famille avait déjà rendu service aux colons et leur mission « civilisatrice » (Hardy, 1917). Nous constatons que cette stratégie a été efficace, car elle a permis à la France de limiter ses dépenses économiques en se focalisant principalement sur l'éducation des fils des élites africaines dont les familles bénéficiaient déjà d'une notoriété locale. À travers cette méthode, un signal a été envoyé au reste des populations africaines qui les a fait comprendre que si les élites locales collaboraient avec les colons et envoyaient leurs enfants dans les écoles coloniales, cela voulait dire que c'était idéal de faire la même chose dans l'idée d'imiter leurs modèles qui étaient dans un premier temps les élites africaines. En conséquence, la stratégie des colons français a eu un effet de ricochet dans les populations africaines même si elles n'ont pas toutes eu accès aux mêmes niveaux d'éducation.

Ensuite, ce qui retient notre attention est ce que Kamara (2005) décrit comme étant les effets de l'école coloniale et la politique d'assimilation française, c'est-à-dire, l'apparition d'une nouvelle élite africaine formatée par les valeurs des colons. Bien que tous les africains n'étaient pas concernés par ce phénomène, c'est à juste titre que Mohamadou Kane qualifie certains de ces africains d'être un produit du régime colonial qui a perdu ses valeurs africaines et qui dans une vision individualiste a pour mission de servir les intérêts des colons en jouant le rôle d'intermédiaire entre gouvernants et gouvernés (cité dans Kamara, 2005). En effet, il est possible de parler d'individualisme dans ce contexte, car les valeurs Ubuntu qui devaient inciter cette nouvelle élite africaine à œuvrer pour le bien-être de leur communauté ont été éradiquées. En conséquence, ils ont préféré défendre les intérêts des colons et leurs intérêts personnels à cause de leur aliénation culturelle et les retombés économiques liés à leur position de collaborateur.

D'autres événements démontrent également que l'aliénation culturelle de cette nouvelle élite africaine les a plongés dans une relation de dépendance vis-à-vis de la France. Par exemple, ce sont des politiciens africains qui ont été formés pendant l'entre-deux-guerres à l'école coloniale qui ont influencé l'adhésion des pays de l'AEF et l'AOF dans les territoires d'outre-mer au sein

de la IV^e République française (Gardinier, 1980). En parallèle, ce sont les représentants africains dans le Parlement français de la période 1945-46, qui ont également influencé le gouvernement français à introduire davantage le programme éducatif de la métropole dans ses colonies africaines, car ils considéraient que l'égalité avec les Européens passait par l'obtention des mêmes diplômes (Gardinier, 1980). En outre, des membres de cette nouvelle élite africaine comme Léopold Sédar Senghor et Félix Houphouët-Boigny, qui étaient des « amis » de la France, ont accepté de collaborer avec De Gaulle pour créer la Communauté française de 1958-1960. Ensuite, ils sont devenus les premiers chefs d'État africains de leurs pays respectifs. C'est à travers cette collaboration que la Françafrique a pu se développer pendant la période des indépendances. Dans cette logique, nous constatons que l'école coloniale a réussi à créer une élite africaine au service des intérêts de la métropole. En tenant compte de ces faits, il est visible que cette nouvelle élite africaine a fait le nécessaire pour rester aux côtés de la France malgré la volonté des mouvements indépendantistes. À ce sujet, il nous paraît idéal de prendre en compte une déclaration de Diop (2013) qui dit :

Le colonisé ressemble un peu, ou l'ex-colonisé lui-même, à cet esclave du XIX^e siècle qui, libéré, va jusqu'au pas de la porte et puis revient à la maison, parce qu'il ne sait plus où aller. [...] Depuis le temps qu'il a perdu la liberté, depuis le temps qu'il a appris des réflexes de subordination, depuis le temps qu'il a appris à penser à travers son maître. (p.2)

Cette déclaration s'applique parfaitement à la situation d'une partie des élites africaines, qui ont été assimilées aux valeurs françaises et qui ne voulaient pas se séparer de la puissance coloniale malgré l'ère des indépendances et la possibilité d'être souverain. À cause de leur aliénation culturelle et leurs réflexes de subordination, ces élites africaines ne savaient plus penser par elles-mêmes et encore moins pour les peuples dont elles étaient supposées défendre les intérêts après que leurs nations soient devenues « indépendantes ». Cela s'est produit, car ces élites africaines ont intégré l'idée que leurs pays ne pouvaient pas aller de l'avant sans les directives de la France. Ceci explique pourquoi il leur a paru logique de rester sous la tutelle de la métropole, car c'est cette position qu'elles connaissaient le mieux, elle était plus confortable, elle leur permettait de rester près de leurs modèles, les Français, et surtout elle leur procurait, souvent à titre personnel, des bénéfices économiques vu qu'en réalité elles ne s'intéressaient pas à leurs peuples respectifs desquels elles étaient souvent déconnectées. Tous ces éléments nous mènent à présenter le profil de certains dirigeants africains qui prouvent que l'aliénation culturellement est l'une des raisons principales qui les poussent à être dépendant de la France et à perpétuer la Françafrique.

4.2.3. Les dirigeants africains et l'aliénation culturelle

À continuation, nous allons présenter à titre d'exemple le profil de trois dirigeants africains qui ont été influencés par les mécanismes d'aliénation culturelle présentés précédemment à rester dépendant de la France et à mettre en place ou à perpétuer la Françafrique.

Nous allons commencer avec Félix Houphouët-Boigny qui a été le premier président de la Côte d'Ivoire pendant la période 1960-1993. Il est issu d'une famille de chefs baoulés et pendant son enfance il a fréquenté des écoles coloniales telles que l'école primaire supérieure de Bingerville et l'École normale William-Ponty grâce à ses bonnes notes. En 1915, il est devenu catholique, car c'était la religion qui représentait la modernité à cette époque. Plus tard, il accordait tellement d'importance au catholicisme qu'il a même construit dans son pays l'une des plus grandes basiliques du monde, la basilique Notre-Dame de la Paix. Ceci illustre le degré d'aliénation culturelle de Boigny qui accordait plus d'importance à la religion coloniale plus qu'à la spiritualité africaine. En parallèle, Boigny a été un politicien qui a occupé diverses fonctions en France telles que député ivoirien au Parlement français de 1946-1959 et membre du gouvernement français pendant la IV^e République. Ceci lui a permis de devenir un ami proche du général de Gaulle et de François Mitterrand. À cause de son aliénation culturelle et de sa relation avec les dirigeants français, quand il est devenu président de la Côte d'Ivoire, il n'a jamais voulu que les colonies africaines se séparent de la France. Il souhaitait plutôt une fédération franco-africaine, où la France garderait la main mise sur ses colonies africaines et ceci explique pourquoi il a collaboré avec de Gaulle pour mettre en place la Françafrique. Plus tard, durant sa présidence, son complexe d'infériorité et sa dépendance envers la France l'ont même poussé à s'entourer de français dans son gouvernement comme si la Côte d'Ivoire ne pouvait pas se développer sans être encadrée par les Français.

Le deuxième dirigeant africain dans cette liste est Léopold Sédar Senghor qui a été le premier président du Sénégal pendant la période 1960-1980. Senghor est issu d'une famille riche et pendant son enfance il a appris les bases du français et le catéchisme à la maison catholique de Joal avant de continuer ses études chez les Pères Spiritains et au collège-séminaire François Libermann. Ceci démontre que dès son plus jeune âge il a été endoctriné dans la foi catholique et ses incohérences. En outre, à travers cette éducation, il a développé une passion pour la littérature française. Cette éducation est en accord avec notre développement qui a présenté le fait que les

missionnaires catholiques ont incité les Africains à aimer la France et sa culture. Ensuite, grâce à ses bons résultats scolaires, il a réussi le baccalauréat, spécialement grâce à ses notes en latin et en français. Ceci lui a permis d'avoir une demi-bourse de l'administration coloniale et continuer ses études en France. Après l'obtention de sa licence de lettres, il est devenu un homme politique et a occupé des fonctions tels que député à l'Assemblée nationale française où il a représenté la circonscription du Sénégal et de la Mauritanie. Ce qui retient notamment notre attention dans le parcours de Senghor est qu'il s'est opposé à l'indépendance des colonies africaines et souhaitait qu'elles restent liées à la France dans l'Union française de la IV République. Dans cette logique, il s'est souvent mis en accord avec les décisions diplomatiques des anciennes puissances coloniales. Ceci est la preuve d'une profonde aliénation culturelle chez Senghor qui avait un amour profond pour la France et ne voulait pas que ses colonies africaines se séparent d'elle malgré l'exploitation coloniale qu'elles expérimentaient. En conséquence, c'était logique pour lui de collaborer avec de Gaulle pour mettre en place la Françafrique et œuvrer pour la continuation de la néocolonisation des pays africains.

Le troisième dirigeant africain dans cette liste est Jean-Bedel Bokassa qui a été dans un premier temps le président de la République Centrafricaine pendant la période 1966-1976, ensuite il s'est couronné Empereur pour la période 1976-1979. Dans son enfance, Bokassa a perdu ses parents à l'âge de six ans. Ensuite, il a été élevé par des missionnaires catholiques dans différentes écoles parmi lesquelles, l'école Sainte-Jeanne-d'Arc de Mbaïki et l'école missionnaire de Bangui. Le clergé catholique a voulu faire de lui un prêtre, cependant il a décidé de rejoindre l'armée française. Ceci démontre que pendant des années Bokassa a également été endoctriné dans le catholicisme et ses incohérences. Plus tard, pendant sa carrière militaire, il a servi la France avec fidélité en participant au débarquement de Provence, à la bataille du Rhin, au combat d'Indochine ou encore au combat en Algérie. Grâce à son service dans l'armée française, il a été décoré de la Légion d'honneur et de la croix de guerre. Après son départ de l'armée française, il a été utilisé par la France pour renverser son cousin, David Dacko, le premier président de la République Centrafricaine qui commençait à se rapprocher de la Chine, une décision qui n'a pas plu à Paris. Durant sa présidence, Bokassa a longuement collaboré avec la France qui a pillé les ressources naturelles de la République Centrafricaine. À cette époque, la Françafrique tournait à plein régime et des scandales tels que l'affaire des diamants qui a impliqué le président français Valérie Giscard d'Estaing ne faisaient que s'enchaîner. Malgré le fait que Bokassa ait dénoncé l'exploitation de

son pays par la France vers la fin de son règne, lui-même a su tirer profit de cette situation, qui lui a permis de s'enrichir et acquérir des propriétés dans la métropole comme le château de Saint-Hubert qui repose sur un territoire de 41 hectares (Cadier, 2021).

À cette liste, nous pourrions rajouter d'autres dirigeants africains comme Léon Mba, Blaise Compaoré et Omar Bongo qui possèdent un profil similaire affecté par l'aliénation culturelle et la perpétuation de la Françafrique. Toutefois, notre intérêt est surtout de montrer comment les mêmes mécanismes d'aliénation culturelle, en l'occurrence le catholicisme et l'éducation coloniale, ont influencé les dirigeants africains à développer une dépendance envers la France et à perpétuer la Françafrique. Plus tard nous verrons que les médias servent à accroître l'influence de ces mécanismes. Cependant, le plus important à retenir ici est que ces mécanismes d'aliénation ont éradiqué les valeurs africaines chez ces dirigeants et les ont remplacés par des valeurs françaises qui finissent par les influencer à adhérer et à dépendre des idéologies promues par l'ancienne puissance coloniale. C'est dans ce cadre qu'ils finissent par développer une attitude pro-blanche comme nous l'avons expliqué précédemment. D'ailleurs, le cas de Bokassa illustre parfaitement cette situation, car il était passionné par l'histoire de la France et s'est couronné Empereur de la République Centrafricaine en s'inspirant du règne de Napoléon 1^{er}. Ceci démontre que ses repères culturels ne sont plus africains, mais français à cause de son aliénation culturelle influencée par son parcours académique et militaire. Il est également important de prendre en compte qu'il admirait le général de Gaulle qu'il appelait affectueusement « Papa » malgré le fait qu'il soit à l'origine du système de domination de la Françafrique et que lui-même utilise le terme « soudard » pour s'adresser à Bokassa (Dupuis, 2017). C'est comme si l'aliénation culturelle aveuglait Bokassa face à la souffrance et la domination de son peuple, mais lui permettait uniquement d'admirer les colons. Ce fait pourrait également être appliqué à d'autres dirigeants africains comme Blaise Compaoré, « ami fidèle de la France », qui est resté au pouvoir pendant vingt-sept ans, avec le soutien des Français jusqu'à ce qu'il soit renversé par la population suite au bilan « catastrophique » de ses mandats présidentiels. En outre, nous remarquons que grand nombre de ces dirigeants sont restés au pouvoir pendant des décennies uniquement pour sauvegarder les intérêts de la France et assurer la perpétuation de la Françafrique. Dans la section suivante, nous allons analyser l'évolution de l'école coloniale après l'ère des indépendances.

4.2.4. L'éducation francophone après l'ère des indépendances

Après l'ère des indépendances des pays de l'Afrique subsaharienne, il nous paraît incorrect de parler de « décolonisation », car certains outils d'aliénation culturelle qui ont été utilisés pour les coloniser se sont enracinés et continuent à exercer leurs fonctions sur le continent africain jusqu'à nos jours. Certes, la France a officiellement accordé l'indépendance à ses anciennes colonies africaines, mais comme le système de la Françafrique le démontre, elle continue à dominer l'Afrique francophone grâce au FCFA, à ses « marionnettes » africaines qui font office de président et à une présence permanente de l'armée française dans la région. En outre, le catholicisme qui a significativement contribué à coloniser l'Afrique francophone est toujours présent sur le continent et d'après les statistiques mentionnées précédemment le nombre de ses partisans africains est toujours en croissance. Les missionnaires européens continuent à évangéliser les populations africaines avec la relève assurée par le clergé local africain, qui perpétue la religion coloniale grâce aux écoles catholiques privées et au catéchisme souvent obligatoire dans les familles croyantes. Ceci démontre que les idéologies imposées par les colons et les missionnaires à l'époque coloniale ont été internalisées par les Africains et ils les perpétuent après l'indépendance de leurs pays. Dans cette logique, il nous paraît plus judicieux de parler de « néocolonisation », car comme nous allons le voir dans les paragraphes suivants, cela affecte également certains systèmes éducatifs des pays africains francophones qui continuent d'aliéner culturellement les populations africaines.

Dans le domaine de l'éducation en Afrique francophone, nous allons analyser deux aspects : les systèmes éducatifs africains francophones et les écoles françaises reliées à l'AEFE. Bien que la France se soit retirée de la gestion du système éducatif des pays africains devenus indépendants, cela ne veut pas dire que les idéologies imposées pendant des décennies de colonisation ont automatiquement disparu. Au contraire, beaucoup d'Africains ont fini par internaliser ces idéologies et les ont souvent transmises à leurs descendants. L'une de ces idéologies est que les systèmes éducatifs occidentaux et notamment celui de la France sont meilleurs. Cela explique pourquoi quand les pays africains francophones n'ont pas été en mesure de mettre en place le plan de scolarisation universelle pour l'Afrique décidé à Addis Abeba en 1961, ils ont maintenu le système éducatif colonial qui ne les a pas permis de mettre en place l'éducation libératrice, porteuse de justice sociale et unificatrice souhaitée. En outre, quand ces pays africains ont commencé à construire des universités en 1970, ils ont imité les universités

françaises (Pourtier, 2010). Ceci démontre que les Africains étaient toujours convaincus que ce qui est français était meilleur que ce qui est africain. À cela, il faut ajouter les difficultés économiques expérimentées par les pays africains à cette époque, en plus des plans d'ajustements structurels qui ont suivi. Dans cette situation, il était difficile pour ces pays de construire un système éducatif moderne et adapté aux réalités africaines. Pourtier (2010) soutient le même argument en soulignant que l'éducation pour tous était hors portée pour la plupart des pays africains et que les plans d'ajustements structurels ont aggravé la situation économique de ces pays.

Avec le temps, la situation économique de ces pays africains s'est brièvement améliorée, cependant, leurs systèmes éducatifs sont toujours loin d'atteindre leurs objectifs. La preuve est que grand nombre d'Africains qui ont les moyens économiques ou des opportunités comme des bourses d'études décident de quitter leurs pays d'origine par manque d'infrastructures universitaires adéquates, pour suivre des études supérieures dans d'autres pays, notamment en France. Il y a différentes raisons qui expliquent ce manque d'infrastructures universitaires dans les pays africains francophones, mais nous allons aborder ce point plus tard.

Le deuxième aspect de cette analyse en lien avec les écoles françaises reliées à l'AEFE est ce que nous présentons comme l'évolution de l'école coloniale. Ceci est justifié par le fait qu'après les indépendances des pays africains, la France était absente lorsque ces pays n'avaient pas les moyens économiques pour financer la création d'un système éducatif destiné à les aider à surmonter les difficultés liées à leur passé colonial. Cela pourrait s'expliquer par le fait que ce n'était pas dans l'intérêt de la France d'aider les pays africains à mettre en place un système éducatif qui allait aider ses populations à s'émanciper et possiblement à s'éloigner d'elle. Cependant, à cause des difficultés économiques comme nous l'avons expliqué précédemment, ces pays africains ont maintenu le système éducatif colonial.

Pourtant, en 1990, la France a créé un réseau d'écoles françaises rattaché à l'AEFE où le programme d'étude était souvent le même que celui de la métropole. Cela veut dire que ces écoles, souvent réservées aux Français et aux élites africaines, ne reflétaient pas les intérêts des pays africains, mais plutôt ceux de la France. La métropole a mis en place ces écoles, car elle savait que les élites africaines souffraient déjà d'un complexe d'infériorité et qu'elles ont internalisé l'idée que son système éducatif était meilleur. Par conséquent, comme ces élites africaines aliénées voulaient que leurs enfants soient comme des Français, elles inscrivaient leurs enfants dans ces

écoles en sachant qu'elles offraient la possibilité de poursuivre des études supérieures en France, comme le groupe qui était souvent perçu comme supérieur.

Ces dernières décennies, en prenant à titre d'exemple le système du CNED utilisé par certaines écoles françaises en Afrique francophone, où les frais d'inscription sont très coûteux, il démontre que l'aliénation culturelle des fils des élites africaines est toujours d'actualité et que la bourgeoisie africaine est prête à payer cher pour que leurs enfants reçoivent une éducation française. Cependant, il faut également souligner que le CNED n'éduque pas les jeunes africains selon les réalités de l'Afrique, car c'est d'abord un programme d'étude orienté pour les Français à l'étranger. Dans ce sens, comme à l'époque coloniale, les fils des élites africaines sont amenés à apprendre la langue, l'histoire, la géographie, en général, les réalités de la France, ce qui veut dire qu'ils sont dépaysés de leur environnement. Cela s'accroît davantage quand ils partent étudier dans des universités étrangères, notamment celles de France, car les enfants des élites africaines francophones ne vont pas souvent dans les universités locales africaines. Ceci s'explique par le fait que ces élites perçoivent les universités africaines comme moins prestigieuses que celles de l'occident. Ceci nous ramène à la question du manque d'infrastructures universitaires dans les pays africains francophones, qui s'explique souvent par un manque de moyens économiques, un complexe d'infériorité (les Africains aliénés croient que l'éducation occidentale est naturellement meilleure) et la mal-gouvernance. Étant donné que les fils des élites africaines partent principalement dans les universités occidentales, la construction d'université pour les classes basses n'est pas souvent une priorité dans ces pays africains. Ceci démontre à nouveau que les valeurs de l'individualisme se sont développées dans les sociétés africaines après la perte des valeurs Ubuntu. Dans ce sens, on comprend que le fameux adage africain qui dit « il faut tout un village pour élever un enfant » est en train de perdre son sens, car les autorités africaines qui sont censées veiller pour le bien-être commun et assurer l'accès à l'éducation pour tous ne le font pas. Toutefois, à cause de leur complexe d'infériorité, leur manque de perspective dans leur pays et leur incapacité à mettre en place un système éducatif destiné à former leurs peuples, ils envoient de façon individuelle leurs enfants dans les universités occidentales. Ceci démontre également que jusqu'à présent, un grand nombre de centres éducatifs africains n'enseignent pas aux Africains qu'ils doivent d'abord œuvrer pour le bien être de leur pays et de l'Afrique en général.

En outre, pour diffuser davantage la culture française en Afrique, des centres culturels français sont présents dans différentes villes africaines. Dans ces centres culturels, les populations

africaines moins privilégiées sont exposées à la culture française à travers une variété d'activités, souvent éducatives et artistiques. À travers ces outils de propagande culturelle, la France offre également des bourses d'études d'excellence aux étudiants et cela favorise la fuite des cerveaux africains vers la France. L'ancien président français, Jacques Chirac, a confirmé cela en déclarant que « au nom de la religion, on a détruit leur culture (celle des Africains) et maintenant, comme il faut faire les choses avec plus d'élégance, on leur pique leurs cerveaux grâce aux bourses. Puis, on constate que la malheureuse Afrique n'est pas dans un état brillant, qu'elle ne génère pas d'élites » (cité dans Bernard & Tuquoi, 2007). Ce qui est intéressant dans ce commentaire est que même le président français reconnaît le rôle de la religion dans la colonisation de l'Afrique et que la France continue à cibler la jeunesse africaine et notamment celle issue des milieux privilégiés afin de la rallier à sa cause. De ce fait, l'éducation francophone en Afrique est essentielle pour maintenir l'influence de la France sur le continent africain.

Pour soutenir notre analyse, nous allons mettre en avant les statistiques de la mobilité étudiante en France pendant ces dernières années. D'après Campus France (2021) au cours de la période 2019-2020, il y avait 370 052 étudiants étrangers en France, soit 23% de plus que les cinq années précédentes. Parmi ces étudiants, le nombre d'Africains subsaharien a augmenté au fil du temps : 23%, contre 20% en 2014 ; d'ailleurs c'est ce groupe d'étudiants qui a expérimenté la plus forte croissance en termes d'effectifs (+41%). Il y a notamment les groupes d'étudiants congolais, ivoiriens, et togolais qui ont fortement augmenté (respectivement +65%, +74%, +102%). Ces chiffres pourraient être supérieurs si les étudiants de l'Afrique francophone bénéficiaient de plus d'opportunités comme des bourses d'études, mais il faut également prendre en compte que ces chiffres ne représentent pas les étudiants africains qui vont dans d'autres pays occidentaux comme la Belgique, Canada et autres qui ne sont pas nécessairement francophones. En général, ces chiffres prouvent que l'aliénation culturelle des populations africaines et notamment celle de leurs élites est toujours d'actualité, car elles préfèrent fréquenter les universités occidentales au lieu de construire les universités nécessaires sur le continent, qui adresseront les problèmes expérimentés par l'Afrique.

4.3. Analyse des médias et l'aliénation culturelle

Dans le cadre de la domination de l'Afrique francophone par la France, les médias, notamment la télévision et le cinéma, ont surtout la fonction de renforcer l'aliénation culturelle

des populations africaines qui a débuté depuis l'époque coloniale avec la religion catholique et l'éducation française.

4.3.1. Les missionnaires et les médias

Plus tôt dans ce texte, nous avons rappelé que Roberts et al. (2020) ont signalé le fait que le christianisme et particulièrement la Bible n'est pas la seule raison qui influence les gens à représenter Dieu sous la forme d'un homme blanc, car il y a plusieurs facteurs qui conduisent collectivement à ce résultat. Nous croyons que les médias et notamment la télévision ou le cinéma font également partie des facteurs qui influencent ce phénomène. D'après Damome (2014), les missionnaires ont souvent été parmi les premiers groupes à l'origine du transfert des technologies modernes dans les pays où ils ont dû réaliser leurs missions. Dans un premier temps, ils ont introduit la presse écrite qui servait principalement pour leurs activités de missionnaire (Damome, 2014). Ensuite, quand le cinéma est né à la fin du XIXe siècle, ils l'ont utilisé également pour les mêmes raisons (Damome, 2014). À ce sujet, le cinéma a été le moyen qu'ils ont le plus apprécié, car il a facilité leur principale mission de propagation de la foi (Damome, 2014). Ces dernières décennies, ce fait est confirmé par l'initiative de certaines autorités chrétiennes en occident qui ont décidé de traduire en langues africaines des films de propagande missionnaire. Ce qui interpelle notre attention ici est que la plupart du temps, les films occidentaux ne sont pas traduits dans les langues africaines, surtout si elles ne sont pas utilisées dans plusieurs pays. Cependant, nous remarquons la volonté des autorités chrétiennes (notamment catholiques) de propager gratuitement leurs films même à travers les langues africaines les moins parlées. Dans ce contexte, L'Observateur Chrétien (2017) célèbre le fait que le film de Jésus soit désormais traduit en 1500 langues. Newell considère que c'est un progrès, car ce film permet d'atteindre les gens qui n'ont jamais entendu l'évangile (cité dans L'Observateur Chrétien, 2017). À travers ces faits, nous constatons que les autorités chrétiennes sont engagées dans une constante opération de séduction partout où elles croient nécessaire d'imposer leurs croyances. C'est également dans ce cadre qu'en plus de l'éducation coloniale, les Africains ont été conditionnés à croire que Jésus est un homme blanc, par conséquent, que Dieu l'est aussi et ils ont fini par développer une attitude pro-blanche.

En reprenant l'argument d'Onfray (2017) qui déclare que Jésus n'a pas existé en tant que personnage historique, car il est avant tout un personnage fictif qui a été créé grâce à des récits et aux images de l'art chrétien, nous constatons que le cinéma de propagande missionnaire sert aux mêmes fins. Dans cette logique, les autorités chrétiennes et leurs réalisateurs de films sont en

mesure de mettre en image une histoire fictive, inventée de toute pièce, pour susciter les émotions des téléspectateurs, afin que les films qui sont supposés représenter la vie de Jésus donnent l'impression de relater des faits réels, alors que tout cela ne représente que de la fiction. Une fiction qui est nécessaire pour entretenir le mythe de son existence historique après plus de 2000 ans d'absence. Dans la section suivante, nous allons également analyser comment les médias servent à aliéner culturellement les populations africaines à travers la stratégie de soft power français.

4.3.2. Le soft power français

Avec ses médias, la France cherche à contrôler l'opinion des populations africaines depuis l'époque coloniale. Ceci explique pourquoi les autorités coloniales ont censuré les documentaires anticoloniaux comme *Afrique 50* de René Vautier, pendant que les documentaires qui faisaient l'éloge de la France et son projet colonial ont été promus. C'est dans ce cadre que la France a pu faire croire à sa population et une partie des Africains que la colonisation était une bonne chose qui aidait l'Afrique à se développer, alors qu'elle censurait en même temps les images des travaux forcés et qui dénonçaient la colonisation en général. Ceci correspond aux techniques de propagande décrite par Lippmann et Chomsky pour fabriquer le consentement des masses, afin de justifier la colonisation de l'Afrique et servir les intérêts des élites occidentales.

Après l'ère des indépendances, cette stratégie de contrôle de l'opinion des Africains a changé de forme, elle est devenue plus subtile. En tenant compte du fait que la plupart des pays africains francophones ne disposaient pas d'une industrie audiovisuelle de taille pour défendre leurs intérêts et qu'ils étaient victimes d'une aliénation culturelle causées par des décennies de colonisation, il était pratique pour eux de consommer les productions audiovisuelles occidentales et notamment françaises. C'est dans ces circonstances que la France a pu mettre en place sa stratégie du soft power à travers des reportages, films, dessins animés, musiques, éducation, etc. qui ont séduit des générations d'Africains et provoqué en eux une admiration, voir une fascination pour la France. La beauté de la métropole et son développement qui était souvent présenté dans les livres d'écoles en Afrique subsaharienne étaient finalement visibles à travers le cinéma et la télévision. C'est également dans ce cadre que les standards de beauté européens ont été imposés aux populations africaines, avec des émissions et notamment des feuilletons télévisés qui manquaient de diversité. Le phénomène du colorisme qui affecte actuellement les communautés afrodescendantes est la conséquence du fait qu'elles ont internalisé ces standards de beauté européens et maintenant manifestent un complexe d'infériorité à cause de leur couleur de peau

sombre et une attitude favorable aux peaux plus claires, voire blanches, ce qui indique une attitude pro-blanche.

En outre, cette opération de séduction française était convaincante du fait que les Africains voyaient d'un côté leurs pays qui avaient des difficultés économiques sur différents plans et avaient généralement du mal à se développer. Comme de nos jours, ils associaient ces difficultés au fait d'être africain et supposément maudit. De telles idées sont toujours véhiculées par les missionnaires qui continuent à inférioriser ce qui est africain. De l'autre côté, les Africains voyaient à travers les médias une belle image de la France où tout était presque parfait. En conséquence, cela renforçait leur aliénation culturelle et leur donnait davantage l'envie d'être comme les Français. Toutefois, ce qui était moins visible était que les difficultés expérimentées par les pays africains francophones étaient en partie liées aux actes de déstabilisation de la France qui cherchait à maintenir son influence en Afrique. Cette déstabilisation de l'Afrique francophone était caractérisée par des coups d'État comme ceux mentionnés précédemment en Guinée Conakry, Burkina Faso, Togo, République Centrafricaine, etc., pour mettre au pouvoir des Africains qui n'avaient pas pour réel projet de développer leur pays, mais plutôt de s'enrichir et s'il fallait le faire à travers la Françafrique, tant mieux. À cela, il faut rajouter les difficultés liées à l'utilisation du FCFA et les plans d'ajustement structurels qui ont fragilisé les pays africains. En somme, toutes les conditions étaient réunies pour persuader les Africains qu'il valait mieux s'orienter vers la France et sa culture.

Tous ces éléments expliquent pourquoi plus récemment, des chaînes de télévision en perte de croissance en France comme Canal+ ont pu trouver du succès en Afrique francophone. Depuis 2010, le nombre d'abonnés à cette chaîne française est en constante croissance. En 2015, elle avait environ deux millions d'abonnés en Afrique (Balancingact, 2016) et ce nombre a augmenté jusqu'à 5,98 millions d'abonnés à la fin de l'année 2020 (Ahougnon, 2021). D'ailleurs, l'Afrique est la région où Canal+ a connu la plus forte croissance pendant la période 2019-2020 (Ahougnon, 2021). Ce nombre d'abonnés va probablement augmenter vu que Canal+ cherche à baisser davantage ses tarifs. Ceci démontre également que ce sont surtout les classes moyennes et les élites africaines qui s'abonnent à ces chaînes françaises. Dans cette logique, on peut comprendre que l'aliénation culturelle des élites africaines à travers les médias français est toujours d'actualité, surtout grâce aux médias comme France 24 et Radio France Internationale, qui imposent souvent l'interprétation des faits d'actualité du gouvernement français à son audience. En tenant compte

des mécanismes d'aliénation culturelle présentés précédemment, nous allons analyser la manière dont ils influencent la perpétuation de la Françafrique ces dernières années en nous focalisons sur ce qui est souvent décrit comme l'un des « derniers vestiges de la Françafrique », c'est-à-dire le FCFA.

4.4. Analyse - Les dirigeants africains et la perpétuation de la Françafrique

En 1945, après la Seconde Guerre mondiale, la France a créé le FCFA pour que ses colonies africaines contribuent à sa reconstruction (Bove, 2018). D'après Agbohohou (1999), la France s'est inspirée du nazisme monétaire qu'elle a expérimenté dans les années 1940, pour créer le FCFA et appliquer la même stratégie de pillage économique dans ses colonies africaines. Agbohohou soutient partiellement sa thèse grâce à des travaux comme ceux de René Sédillot qui a longuement expliqué dans son livre, *Le franc enchaîné : histoire de la monnaie française pendant la guerre et l'occupation*, comment l'Allemagne nazie a exploité économiquement la France à travers les mécanismes du nazisme monétaire. Les informations publiées par René Sédillot sur l'application du nazisme monétaire en France sont également corroborées par les travaux d'autres chercheurs comme François Boudot qui a écrit *Aspects économiques de l'occupation allemande en France*. En parallèle, Keza (2018) soutient la même thèse qu'Agbohohou en affirmant que le FCFA est similaire au nazisme monétaire expérimenté par la France sous l'occupation de l'Allemagne nazie, qui cherchait à l'appauvrir. Il est donc possible de constater que les similitudes entre le nazisme monétaire et le FCFA sont bien réelles. Un exemple pour certifier cela, c'est la méthode du « clearing » associée au Reichskreditkassen (Caisses de Crédit du Reich), qui était l'outil économique du système de pillage nazi dans les territoires conquis. En 1945, la France à son tour, a créé le FCFA associé à des comptes courants, appelés comptes d'opérations au trésor français, où les banques régionales africaines (la BEAC et la BCEAO) devaient déposer 100% (aujourd'hui 50% pour la BEAC) des réserves de change des pays africains. Agbohohou (1999) dénonce ce système, car l'économie des anciennes colonies françaises d'Afrique était déjà sous le contrôle de la France et elle a confisqué davantage une partie de leur budget pour ses intérêts. Ceci motive Agbohohou (1999) à déclarer que le pillage économique de l'Afrique par la France est une façon de pérenniser le sous-développement du continent africain. Les arguments d'Agbohohou sont légitimes, car la population des pays africains continue à augmenter, donc il est nécessaire que ces pays puissent faire face aux besoins de cette population grandissante, mais cela est impossible si une grande partie des ressources économiques de ces pays continuent à être confisquées par la France.

En 1960, quand les anciennes colonies françaises d’Afrique sont devenues indépendantes, on aurait pu croire que la France allait mettre fin au FCFA, car l’indépendance monétaire est la suite logique de l’indépendance politique, mais cela n’a pas été le cas. La France a simplement changé le nom de la monnaie en passant du « Franc des Colonies Françaises d’Afrique » pour devenir « Franc de la Communauté Financière en Afrique » au sein des pays de l’UEMOA et « Franc de la Coopération Financière en Afrique centrale » dans les pays de la CEMAC. Ce changement de nom n’a fait que dissimuler la dimension coloniale du FCFA, car son fonctionnement et les principes qui la caractérisent sont toujours les mêmes jusqu’à nos jours. Dans cette logique, nous pouvons conclure que la France n’a jamais eu l’intention d’arrêter d’exploiter ses anciennes colonies africaines, même après leur soi-disant indépendance. En outre, les différentes dévaluations que le FCFA a expérimentées au profit du Franc français, sont des preuves qui démontrent que la France manipulait toujours cette monnaie à son profit après 1960.

Il est important de prendre en compte tous ces éléments, car après de nombreuses manifestations contre le FCFA en 2019, la France souhaitait collaborer avec les pays de la CEDEAO pour mettre en place la nouvelle monnaie « Eco » en 2020. Dans cette situation, nous voyons à nouveau que c’est la France qui décide du sort du FCFA, bien que le président français ait voulu faire croire que c’était une décision prise avec les pays membres de l’UEMOA. Le problème qui se pose actuellement avec la monnaie « Eco » est qu’en réalité, c’est un projet monétaire de la CEDEAO depuis 1983. Pour multiples raisons, les pays membres de la CEDEAO ont repoussé la date de création de cette monnaie jusqu’en 2020. Cependant, après les manifestations contre le FCFA et l’abolition de cette monnaie en Afrique de l’Ouest, la France essaie de court-circuiter le projet de l’Eco, en s’intégrant à celui-ci grâce à l’intervention de la Côte d’Ivoire. Dans cette logique, le président français a indiqué que la réforme monétaire en lien avec l’Eco sera caractérisée par les éléments suivants : 1. La banque centrale de la CEDEAO ne devra pas déposer la moitié de ses réserves de change auprès du trésor français comme le FCFA. 2. Des représentants français ne siégeront plus au sein des institutions monétaires africaines. 3. L’Eco sera toujours arrimé à l’Euro avec une parité fixe (Survie, 2020). Ces caractéristiques montrent d’une part que la France veut toujours contrôler l’économie des pays africains, car l’Eco ne changera pas significativement du FCFA. En outre, la France prévoit qu’il y aura une parité fixe entre l’Eco et l’Euro, or cette parité fixe est une caractéristique longuement critiquée par des économistes comme Agbohoun (1999) qui argumente que la monnaie africaine devrait être adossée

à un panier de devises internationales. Suite à l'annonce des caractéristiques de l'Eco, les pays de la CEDEAO se sont réunis pour adresser la réalisation de ce projet monétaire et pendant cette réunion, six pays dont le Nigéria et le Ghana ont rejeté ce projet, car le président ivoirien aurait décidé unilatéralement avec la France de créer cette monnaie (Tamba, 2020). Dans cette logique, nous pouvons comprendre que suite à la fin du FCFA en Afrique de l'Ouest, la France essaie de trouver d'autres moyens pour continuer à contrôler l'économie de ses anciennes colonies africaines et étendre son influence dans la région. Cependant, la CEDEAO regroupe également des pays comme le Nigéria et le Ghana, qui sont des puissances continentales qui ne laisseront pas leur économie sous le contrôle d'un autre pays comme la France.

Tout ceci démontre qu'il y a toujours des dirigeants africains francophones qui sont au service des intérêts de la France. Par exemple, le président ivoirien, Alassane Ouattara, a affirmé à plusieurs reprises que le FCFA est une monnaie sous le contrôle des Africains, que la parité fixe avec l'Euro permet d'être stable et lutter contre l'inflation (RFI, 2019). Sylla & Pigeaud (2018) démontrent les limites de cet argument en signalant le fait que la lutte contre l'inflation ne devrait pas être la première préoccupation des pays de la zone franc, car aucun pays ne s'est développé sans un minimum d'inflation. La plupart des analyses démontrent que l'inflation dans les pays de la zone franc n'est pas très haute (elle tourne autour de 2%), d'ailleurs pour des pays en voie de développement, l'inflation devrait être plus haute (Sylla & Pigeaud, 2018). En outre, les pays de la zone franc ont besoin de transformation structurelle et il faut créer des emplois, surtout pour une population qui double tous les 25 ans, donc ce n'est pas le maintien d'une inflation à 0% qui devrait le plus préoccuper les pays de la zone franc en ce moment (Sylla & Pigeaud, 2018). En parallèle, Agbohou (s.d.) dénonce le fait qu'on présente la parité fixe entre le FCFA et l'Euro comme une bonne chose, car en réalité, s'il y a parité fixe entre ces deux monnaies, ça veut dire qu'on retire aux pays africains la possibilité de dévaluer ou réévaluer leur monnaie quand cela est nécessaire pour protéger leurs intérêts économiques. Dans ce sens, on peut comprendre que l'argument du président ivoirien est plus politique qu'économique, car il cherchait absolument à justifier le maintien du FCFA, sans nécessairement tenir compte des indicateurs économiques, qui montraient que la lutte contre l'inflation n'est pas nécessaire actuellement. Ces informations prouvent que le président ivoirien dissimule les réalités compromettantes du FCFA, en essayant de faire croire que les pays de la zone franc sont souverains économiquement, alors qu'en réalité, c'est la France qui contrôle toujours ces économies.

D'après Taylor (2019), le contrôle de l'économie des pays de l'Afrique francophone est essentiel pour la métropole, car le nucléaire correspond à 80% de la production d'électricité en France et que l'uranium qui est extrait au Niger est nécessaire à cet effet. Il ajoute également que les industries françaises dépendent des pays de la zone franc, car c'est dans ces pays où elles se procurent du phosphate, manganèse, chrome et les minéraux indispensables pour l'aéronautique française ou la production d'armes. Ainsi, à travers la dévaluation du FCFA, la France s'offre la possibilité d'acquérir des minéraux à des prix dérisoires. Taylor (2019) argumente également que pour les entreprises françaises qui opèrent en Afrique, le principe de la parité fixe entre le FCFA et l'Euro, protège leurs intérêts contre les dépréciations monétaires communes, alors que les principes de libre convertibilité et libre transférabilité simplifient le rapatriement de leurs gains à l'extérieur du continent africain. Le résultat de ce système est que les pays de la zone franc continuent à être exploités économiquement, en conséquence, l'avenir de ces pays est compromis avec le FCFA.

En tenant compte de tous ces éléments, nous constatons que les mécanismes d'aliénation culturelle présentés précédemment influencent toujours les dirigeants africains à être dans une logique de dépendance envers la France et c'est ce qui les motive à perpétuer la Françafrique. Comme à l'époque coloniale, ces dirigeants africains défendent un système d'exploitation, qui depuis 1945, freine le développement de l'Afrique. Dans cette logique, on peut s'imaginer que ces dirigeants africains œuvrent pour les intérêts de la France, car ils sont convaincus que la population française a la priorité de bénéficier des ressources africaines avant les Africains eux-mêmes. Ceci démontre que ces dirigeants africains ne se sentent pas connectés aux populations africaines qu'ils sont supposés servir. D'ailleurs, la réforme en lien avec l'Eco a été initié uniquement à cause des manifestations des populations africaines qui subissent de plein fouet la pauvreté en partie causée par le FCFA. Ce qui est encore plus préoccupant est qu'en Afrique centrale, le FCFA ne suscite pas autant de débats qu'en Afrique de l'Ouest, pourtant la situation économique n'y est pas meilleure. En général, les dirigeants africains francophones savent que le FCFA n'aide pas l'Afrique à se développer et cela est prouvé par le fait qu'ils ne se sont pas opposés à la réforme monétaire pour le passage à l'Eco en Afrique de l'Ouest. Le plus important pour eux ce sont les opportunités d'enrichissement personnel que la Françafrique leur garantit du moment qu'ils collaborent avec la France pour piller leurs pays.

En parallèle, au cours de ce texte, nous avons expliqué le fait que l'aliénation culturelle des élites africaines causées par la religion catholique, l'éducation (néo)coloniale et les médias, les ont influencés à percevoir les Français comme des êtres supérieurs et les ont plongés dans une relation de dépendance envers la France. Toutefois, l'un des éléments centraux à retenir dans ce texte est que ce ne sont pas uniquement ces mécanismes d'aliénation culturelle qui sont en mesure d'aliéner les populations africaines. En réalité, différentes religions, systèmes éducatifs et médias exogènes à l'Afrique, qui pourraient être utilisés pour remplacer le paradigme africain comme cela a été fait par les colons français, peuvent aboutir à une aliénation culturelle des populations africaines, mais avec des variations. La preuve est que les populations africaines islamisées ont une forme d'allégeance envers les pays du Moyen-Orient, notamment envers l'Arabie Saoudite. Cela se manifeste par des pèlerinages coûteux vers La Mecque qui enrichissent l'Arabie Saoudite et appauvrissent les pays africains qui expérimentent déjà des difficultés économiques. On peut également mentionner la construction de somptueuses mosquées en Afrique, qui ne favorisent pas automatiquement le développement de ces pays africains islamisés, mais favorisent la perpétuation des idéologies coloniales. À ce sujet, Chiwanza (2019) affirme qu'en Afrique il y a plus d'églises et mosquées que d'usines. Il affirme également que cela est lié au complexe d'infériorité des Africains et leur mauvaise éducation qui est le résultat de la colonisation qui avait pour objectif de supprimer les cultures africaines. En outre, quand différents mécanismes d'aliénation culturelle œuvrent ensemble, comme l'Islam et l'éducation (néo)coloniale française, on constate que l'éducation est un facteur déterminant qui peut toujours orienter les Africains à développer une forme d'allégeance envers la France comme ça a été le cas lors de la colonisation du Soudan français et le Sénégal. Les présidents Macky Sall du Sénégal et Alassane Ouattara de la Côte d'Ivoire sont également des exemples qui illustrent cette situation. Ainsi, différents mécanismes d'aliénation culturelle peuvent fonctionner ensemble et dépendamment du parcours des Africains, ils peuvent perdre leurs repères culturels africains et adopter les valeurs culturelles d'un autre peuple. Toutefois, cette aliénation culturelle est plus forte quand ces différents mécanismes œuvrent ensemble vers un objectif commun. C'est dans ce cadre que s'inscrit ce texte qui permet d'approfondir notre compréhension de ce phénomène depuis la perspective de la colonisation française, la religion catholique, l'éducation (néo)coloniale française et les médias. Dans les paragraphes suivants, nous allons analyser la mesure dans laquelle le retour aux valeurs Ubuntu peut aider les Africains à lutter contre la Françafrique.

4.5. Analyse du retour au paradigme africain

4.5.1. Le retour aux valeurs Ubuntu

Dans ce texte, nous avons présenté le fait que les dirigeants de l'Afrique francophone collaborent avec les dirigeants français à perpétuer la Françafrique, car ils sont aliénés culturellement et ont développé un complexe d'infériorité ainsi qu'une relation de dépendance envers la France. Cette aliénation culturelle pousse également ces dirigeants africains à être individualistes et à profiter du système de la Françafrique pour s'enrichir personnellement au détriment de leurs peuples. Ceci explique pourquoi nous croyons que pour lutter contre la Françafrique, il est nécessaire que les populations de l'Afrique francophone et notamment leurs dirigeants retournent aux valeurs Ubuntu, qui sont contre l'individualisme et l'accapuration des richesses par un individu ou un groupe de personnes.

Dans un premier temps, il est nécessaire de mettre en évidence pourquoi il est utile d'orienter l'Ubuntu avec l'Afrocentricité. Cela est nécessaire, car comme Fanon (1971) l'indique, la décolonisation doit créer de nouveaux hommes avec une conscience identitaire propre en éradiquant le clivage de la race qui est le socle du système colonial (et même du système néocolonial). Dans cette logique, en tant que cadre analytique avec une approche scientifique, l'Afrocentricité est nécessaire, car c'est un concept qui permet d'analyser les questions raciales et fera comprendre aux Africains que le concept des races humaines est une idéologie et pas une réalité biologique. Cela renvoie aux preuves scientifiques qui indiquent que l'humanité a une origine commune africaine, en conséquence, il n'y a pas de hiérarchie raciale entre les humains, car cela n'est qu'une construction sociale utilisée notamment par les anciennes puissances coloniales pour justifier la colonisation d'autres territoires comme l'Afrique (Sussman, 2016). Ces informations sont importantes, car dans une certaine mesure, à cause de leur aliénation culturelle, les dirigeants africains ne perçoivent plus leurs peuples comme des êtres humains qui possèdent les mêmes droits que les Européens et méritent de vivre dignement en bénéficiant des richesses de leurs pays.

Après que les Africains internalisent le fait que le concept des races humaines n'est qu'une construction sociale et que tous les humains sont égaux, il est nécessaire que les Africains retournent aux valeurs Ubuntu, car c'est une philosophie de vie qui a pour objectif principal de préserver la sécurité et la paix dans un ordre social prédéterminé (Taye, 2020). Dans cette optique, chaque membre de la communauté a le devoir de soutenir, prendre soin, respecter, nourrir et traiter

avec dignité les autres (Taye, 2020). En outre, la philosophie Ubuntu engage chaque membre à ne pas être égoïste et à sacrifier son intérêt personnel pour le bien commun (Taye, 2020; Fagunwa, 2019). Ceci est fait, car la vie et le bien-être sont plus importants que des valeurs comme le matérialisme. Dans ce sens, en réadoptant les valeurs Ubuntu, les dirigeants de l'Afrique francophone devraient être à nouveau collectivistes et arrêter de s'enrichir personnellement au détriment de leurs peuples, car ils comprendront qu'ils ont le devoir spirituel et moral de soutenir leurs semblables, envers qui ils sont dépendants en tant qu'être humain. Ils comprendront également que la stabilité de leurs sociétés passe par le bien-être de chaque citoyen. Dans cette logique, les dirigeants africains devraient s'engager à répartir les richesses de leurs pays de manière équitable, afin que leurs peuples puissent combler leurs besoins. Cela veut également dire qu'ils s'opposeront à la Françafrique et en général à tout genre de système de domination néocoloniale qui a pour objectif d'exploiter l'Afrique et sa population. Pour confirmer cet argument, on pourrait prendre à titre d'exemple des activistes africains comme Kemi Seba, Nathalie Yamb et Mwazulu Diyabanza Siwa Lemba, qui sont retournés aux valeurs ancestrales africaines dont l'Ubuntu et ces valeurs les incitent à lutter pour l'émancipation des populations africaines face au néocolonialisme français en Afrique. Nathalie Yamb et Kemi Seba encouragent notamment les Africains à ne plus dépendre de la France et à être indépendants sur le plan politique, économique et militaire (cité dans Ahougnon, 2019). Dans ce sens, on peut comprendre que le retour au paradigme africain efface progressivement l'aliénation culturelle et réveille la conscience identitaire des Africains pour les inciter à redevenir maîtres de leur destin. Dans les paragraphes suivants, nous allons également analyser la mesure dans laquelle le retour à la spiritualité africaine qui façonne l'Ubuntu peut constituer une solution contre les mécanismes qui facilitent la perpétuation de la Françafrique.

4.5.2. Le retour à la spiritualité africaine

Dans la résistance contre l'oppression européenne, la spiritualité africaine a toujours joué un rôle indispensable dans la libération des peuples africains, par exemple, pendant la révolution haïtienne et en Jamaïque avec Nanny (Mazama, 2002). Dans cette logique, il n'est pas surprenant qu'elle s'inscrive également dans la lutte contre le néocolonialisme français en Afrique. En outre, l'Afrocentricité plaide pour un retour à la spiritualité africaine, car elle fait partie de la culture des Africains et c'est notamment elle qui leur permet de se connecter à leurs ancêtres (Mazama, 2002). C'est dans cette logique que nous croyons qu'il est nécessaire que les Africains retournent à leur spiritualité et leur paradigme en général, car cela leur permettra de résoudre leur complexe

d'infériorité et briser les liens de subordination et de dépendance qu'ils ont envers les Européens et notamment les Français qui représentent à leurs yeux des êtres supérieurs qui les auraient soi-disant apportés la parole de Dieu et civilisé. Ceci est important, car les Africains ne peuvent pas s'épanouir en tant qu'êtres humains à travers les idéologies et les mythes d'un autre peuple qui leur ont été imposés. Cela s'explique notamment par le fait qu'en pratiquant le catholicisme, les Africains valident et adhèrent à la doctrine chrétienne qui a été utilisée pour les dominer et qui dit que les humains doivent accepter Jésus, car Dieu l'aurait sacrifié pour se réconcilier avec l'humanité après qu'Adam et Eve aient commis le péché originel. En plus des incohérences mentionnées précédemment, ceci nous paraît être contradictoire, car le Dieu chrétien est supposément omniscient, omniprésent et omnipotent, pourtant il n'a pas été en mesure d'anticiper les actions d'Adam et Eve qu'il aurait essayé de résoudre plus tard à travers le sacrifice de Jésus. Avec de tels attributs, le Dieu chrétien avait plusieurs options pour prévenir ce scénario, par exemple, éradiquer le serpent pour qu'il n'influence pas Eve à consommer le fruit défendu. Toutefois, il semble qu'il n'était pas en mesure d'anticiper les actions de ses propres créatures, ce qui remet en question la doctrine chrétienne. En outre, en pratiquant le catholicisme, les Africains adhèrent au fait que ce soit les Européens qui déterminent la relation qu'ils doivent avoir avec Dieu. La preuve de cela est que de nos jours des Africains catholiques affirment être des pécheurs, alors que cette notion de « péché originel » ne trouve pas son origine dans le paradigme africain. En plus, la pratique du catholicisme aide les Européens à légitimer la suprématie blanche en influençant les Africains à percevoir Dieu comme étant un homme blanc, alors que la spiritualité africaine ne les influence pas à percevoir Dieu de cette façon. Tout cela est problématique, car les Africains sont manipulés pour servir les intérêts de la France avec une religion qui ne s'adresse pas réellement à eux ni à leurs réalités. Dans ce contexte, ce qu'il faut notamment tenir en compte est que dans le passé, la spiritualité africaine structurait tous les aspects des sociétés africaines, donc en remplaçant celle-ci par le catholicisme, c'est toutes les sociétés africaines converties au catholicisme qui ont été déstructurées.

Contrairement aux déclarations des colons, les Africains ne sont pas maudits et la spiritualité africaine n'est pas diabolique ni arriérée. Omotunde (2017) soutient le même argument et prend pour exemple le Japon, qui est la troisième puissance économique mondiale, pourtant le shintoïsme, qui est une spiritualité basiquement animiste y est principalement pratiqué. En conséquence, la spiritualité n'est pas synonyme de sauvagerie ni de sous-développement comme

veulent le faire croire les religieux catholiques. Dans cette perspective, l'intérêt du retour à la spiritualité africaine est que les Africains se reconnectent à leurs racines afin qu'ils puissent revaloriser leur héritage culturel et se projettent dans l'avenir grâce à leur paradigme. Cela est adéquat et cohérent, car il est le résultat de l'expérience de vie accumulée par les peuples africains depuis des millénaires, avant même la création du christianisme. En conséquence, ce ne sont pas les catholiques qui vont apprendre aux Africains comment être en connexion avec le monde divin, car ils le sont déjà à travers leurs ancêtres depuis des millénaires. Ceci explique pourquoi les Africains pratiquaient le culte des ancêtres à qui il fallait honorer, car ils avaient expérimenté la vie sur terre et dans le monde invisible, donc ils étaient plus aptes à intercéder en faveur de leurs descendants auprès de Dieu (Mazama, 2002 ; Mokgobi, 2014). En outre, bien que l'Afrique soit le berceau de l'humanité, les Africains n'ont pas développé une notion de « peuple élu » comme les partisans des religions abrahamiques, tout simplement parce que les Africains ont eu l'honnêteté de dire qu'ils n'ont jamais entendu Dieu parler, donc ils ne sont pas en mesure d'inventer de telles notions qui donnent à croire que Dieu est injuste envers les peuples qui seraient « non-élus ».

En parallèle, le retour à la spiritualité africaine permettra aux Africains de se recentrer sur les valeurs spirituelles et accorder moins d'importance au matérialisme ainsi que la logique d'accumulation de biens matériels motivée par le capitalisme. Dans cette perspective, les Africains pourront rétablir la connexion spirituelle avec la nature qu'ils ont perdue à cause du catholicisme et cela leur permettra de la considérer à nouveau comme une entité qui possède la même énergie divine qu'eux et qu'il faut protéger au lieu de l'exploiter uniquement pour réaliser des profits économiques. D'ailleurs, la destruction des forêts, lacs, rivières et grottes sacrées prouve à quel point les sociétés africaines ont été déstabilisées et ont perdu leurs valeurs ancestrales. Tous ces éléments sont importants à prendre en compte, car l'Afrique est l'une des régions les plus affectées par le réchauffement climatique actuel, donc il est nécessaire de trouver des solutions pour faire face à ce phénomène. Pour approfondir l'idée du retour au paradigme africain, nous allons également mettre en avant d'autres manières dont l'Afrocentricité peut aider les Africains à combattre l'aliénation culturelle et leur complexe d'infériorité.

4.5.3. L'orientation Afrocentrique

Les sociétés de l'Afrique francophone ont évolué depuis l'époque coloniale, en conséquence, il est nécessaire de tenir compte de ces changements en plus des nouveaux défis

auquel l’Afrique fait face au 21^e siècle. C’est dans cette logique que le concept de l’Afrocentricité est utile, car il est en mesure d’adapter l’Ubuntu après une analyse de ces changements. Dans l’optique de faciliter le retour au paradigme africain avec les éléments présentés précédemment sur l’Ubuntu et la spiritualité africaine, il sera nécessaire de construire des écoles ou centres éducatifs afrocentriques qui auront pour objectif de revaloriser et enseigner le paradigme africain. Cette revalorisation requiert un programme éducatif où l’histoire de l’Afrique et ses civilisations aura une place centrale, car toutes les sociétés se basent sur leur histoire pour développer la conscience identitaire de leurs citoyens et l’Afrique francophone ne doit pas être une exception à ce niveau. Il est indispensable que les Africains apprennent leur histoire, car elle leur permettra de savoir qu’ils possèdent un riche héritage culturel qui ne se limite pas qu’à l’esclavage et la colonisation. Grâce à l’approche scientifique, les Africains apprendront que l’homme moderne est apparu pour la première fois en Afrique (Hublin, 2019) et que du sud au nord, l’Afrique a été peuplée par des civilisations ingénieuses comme celles du royaume zoulou, l’empire du Monomotapa, l’empire du Mali, l’empire ashanti, le royaume de Koush et les différents royaumes de l’Égypte antique. En général, l’apprentissage de l’histoire de l’Afrique aidera les Africains à lutter contre leur complexe d’infériorité et leur fera comprendre que l’Afrique noire a significativement contribué à la civilisation universelle. Cela est nécessaire, car toujours au 21^e siècle, la plupart des Africains ne connaissent pas l’histoire de leur continent ni les raisons qui motivent sa domination par les puissances occidentales. C’est dans cette logique qu’il y aura également un enseignement sur l’impérialisme occidental et ses objectifs en Afrique, qui se sont manifestés notamment à travers l’esclavage, la colonisation et maintenant le néocolonialisme. Cet apprentissage permettra de former de futures élites qui seront fières de leur héritage culturel africain et seront en mesure de lutter contre la domination néocoloniale de l’Afrique, car ils sauront qu’ils ne sont pas inférieurs aux autres peuples, en conséquence, ils n’ont pas à être dominés pour servir leurs intérêts.

Ces centres éducatifs afrocentriques inciteront également les Africains à créer des médias, qui auront pour objectif principal d’enseigner l’importance du retour au paradigme africain et montrer le côté positif de l’Afrique afin de contrer les images négatives souvent produites par les médias occidentaux au sujet des Africains et leur continent. Dans cette perspective, les dessins animés, films, feuilletons télévisés, documentaires, magazines, etc. auront des personnages africains qui joueront les rôles principaux pour montrer que les Africains peuvent également avoir un impact positif dans les différentes histoires racontées par chacun de ces médias. À travers le

processus d'apprentissage social, les jeunes africains pourront apprendre ce que sont le paradigme africain et autres sujets, avec des modèles avec lesquels ils pourront s'identifier et aspirer à être comme eux parce qu'ils seront principalement africains. Dans la même logique, ces médias célébreront constamment la beauté africaine naturelle, afin que les Africains n'imitent plus les standards de beauté européens qui les poussent à croire qu'ils doivent se défriser les cheveux ou s'éclaircir la peau pour être plus beau. Toutefois, il faut faire attention de ne pas mal interpréter l'objectif de l'orientation afrocentrique que nous présentons ici. L'objectif n'est pas de rejeter systématiquement tout ce qui vient de l'occident ou d'ailleurs, cela serait contre les valeurs Ubuntu de tolérance et d'ouverture envers les autres peuples avec qui les Africains partagent l'identité humaine. L'objectif à atteindre est de lutter contre l'aliénation culturelle afin de rétablir ce qui n'aurait jamais dû être déstabilisé ou détruit par la colonisation, c'est-à-dire, la conscience identitaire africaine et son paradigme, qui s'opposent systématiquement à la Françafrique, car c'est un système d'exploitation de l'homme par l'homme, qui crée les injustices et la pauvreté dans les sociétés africaines. Enfin de compte, l'éducation afrocentrique pourra jouer le rôle que les écoles africaines auraient dû jouer à l'ère des indépendances, c'est-à-dire, des écoles qui décolonisent les mentalités africaines.

CONCLUSION

Depuis le 17^e siècle jusqu'à nos jours, la France cherche constamment à dominer et exploiter l'Afrique afin de maintenir son statut de puissance mondiale. Au 19^e et 20^e siècle, elle a mis en place des politiques d'assimilation et des mécanismes pour aliéner et manipuler les Africains, afin que ceux-ci deviennent des pseudo-Français qui ne s'opposent pas à la domination coloniale. Ces actes ont profondément déstabilisé et déstructuré les sociétés africaines, car c'est à cette période que les colons ont falsifié les réalités historiques, afin d'exclure les populations africaines de l'histoire scientifique de l'humanité (Omotunde, 2017). C'est dans ce contexte que s'inscrit la Françafrique, qui est la continuation d'un système de domination motivé par la suprématie blanche, qui cherche à légitimer l'idéologie comme quoi les Français doivent profiter des richesses africaines au détriment des populations noires qui sont considérées comme une race inférieure. Plus tard, malgré l'indépendance des pays africains francophones, l'une des séquelles de la colonisation qui affecte toujours les communautés africaines jusqu'à nos jours, c'est l'aliénation culturelle. Ceci s'explique notamment par le fait que les mécanismes qui aliènent les africains, en l'occurrence, l'école (néo)coloniale française, le catholicisme et les médias (notamment français) sont devenus parties intégrantes des sociétés africaines. Cela veut dire qu'ils ont progressivement perdu leurs étiquettes coloniales après l'ère des indépendances et représentent de nos jours des mécanismes avec lesquels les Africains s'identifient, parce que les valeurs étrangères qu'ils diffusent sont souvent magnifiées dans les sociétés africaines. À cause de ces mécanismes d'aliénation, les Africains et notamment leurs dirigeants qui sont souvent exposés à la culture française, finissent par développer un complexe d'infériorité et adoptent les valeurs françaises qui les influencent à devenir dépendant envers la France. Ceci explique pourquoi les dirigeants africains francophones collaborent à perpétuer la Françafrique, car ils veulent s'enrichir et être associés aux dirigeants français qui représentent à leurs yeux les modèles à imiter.

Face à ce phénomène, dans l'optique d'éradiquer la Françafrique, il est primordial de décoloniser les mentalités africaines, afin de recentrer les Africains dans leur paradigme et éviter qu'ils soient potentiellement victimes d'autres nouveaux mécanismes d'aliénation exogènes à l'Afrique, qui pourraient continuer à légitimer la suprématie blanche. Ceci explique l'utilité de l'Afrocentricité, qui a pour objectif de lutter contre l'aliénation culturelle et reconnecter les Africains avec leurs racines culturelles en tenant compte des défis auxquels ce peuple fait face au

21e siècle. Dans cette logique, il est nécessaire de reconnecter les Africains avec leur spiritualité, réorienter les médias et les systèmes éducatifs en Afrique francophone, afin qu'ils adoptent une approche afrocentrique où les valeurs Ubuntu seront revitalisées et diffusées. Ces changements sont nécessaires, car ils permettent de désarticuler les mécanismes qui continuent d'aliéner les Africains en démontrant leurs limites et en rétablissant les valeurs africaines, qui s'opposent fondamentalement à la Françafrique.

ANNEXE I

Rapport du P.N.U.D 1998

Pays	Rang
Canada	1
France	2
Norvège	3
États-Unis	4
Algérie	82
Tunisie	83
Afrique du Sud	89
Gabon	120
Côte d'Ivoire	148
Mali	171
Burkina Faso	172
Niger	173
Sierra Leone	174

Reproduit à partir de « Le FCFA et le développement de l'Afrique », par Agbohoun, N. (s.d.).

https://agriprofocus.com/upload/Le_FCFA_un_obstacle_pour_le_developpement1432203491.pdf

ANNEXE II

Rapport du P.N.U.D 2004

Pays	Rang
Bénin	163
Côte d'Ivoire	164
Zambie	165
Malawi	166
République démocratique du Congo	167
Mozambique	168
Burundi	169
Éthiopie	170
Tchad	171
République Centrafricaine	172
Guinée-Bissau	173
Burkina Faso	174
Mali	175
Sierra Leone	176
Niger	177

Reproduit à partir de « Le FCFA et le développement de l'Afrique », par Agbohoun, N. (s.d.).
https://agriprofocus.com/upload/Le_FCFA_un_obstacle_pour_le_developpement1432203491.pdf

ANNEXE III

Rapport du P.N.U.D 2007-2008

Pays	Rang
Islande	1
Norvège	2
-	-
-	-
France	10
-	-
-	-
Tchad	170
République Centrafricaine	171
Mozambique	172
Mali	173
Niger	174
Guinée-Bissau	175
Burkina Faso	176
Sierra Leone	177

Reproduit à partir de « Le FCFA et le développement de l'Afrique », par Agbohoun, N. (s.d.).

https://agriprofocus.com/upload/Le_FCFA_un_obstacle_pour_le_developpement1432203491.pdf

ANNEXE IV

Frais scolaire - École française Saint-Exupéry, Saint Louis, Sénégal (2021)

École française Saint-Exupéry
Saint-Louis du Sénégal

ÉTABLISSEMENT CONVENTIONNÉ
aefe
Agence pour l'enseignement français à l'étranger

Accueil / Scolarité / Tarifs/Inscription

• Tarifs/Inscription •

Tarifs et conditions d'inscription à partir de septembre 2021

Droit de première inscription (ouverture de dossier), non remboursable :

- Par enfant : 75 000 FCFA

Maternelle :

- Frais annuels 124 000 FCFA (inscription annuelle, assurance et fourniture)
- Frais mensuels : 100 500 FCFA (sur dix mois). Facturation trimestrielle.

Elémentaire :

- Frais annuels 139 000 FCFA (inscription annuelle, assurance et fourniture)
- Frais mensuels : 123 000 FCFA (sur dix mois). Facturation trimestrielle.

Collège :

- Frais annuels 722 457 FCFA (inscription annuelle, assurance et CNED)
- Frais mensuels : 135 000 FCFA (sur dix mois). Facturation trimestrielle.

Lycée :

- Frais annuels 755 254 FCFA (inscription annuelle, assurance et CNED)
- Frais mensuels : 145 500 FCFA (sur dix mois). Facturation trimestrielle.

Inscription

Liens utiles

Agenda

École Française S...
Like Page

École Française Saint-Exupéry de Saint-Louis du Sénégal

<http://www.ecole-saintexupery.org/Tarifs-Inscription.html>

ANNEXE V

Frais scolaires - Lycée français Blaise Pascal d'Abidjan, Côte d'Ivoire (2021-2022)

ARTICLE 1. DROITS DE SCOLARITE ANNUELS & AUTRES TARIFS ANNUELS APPLICABLES

DROITS DE SCOLARITE (REVISABLES ANNUELLEMENT)

ECOLE	Français	Nationaux	Etrangers
Première inscription	305 000 XOF	305 000XOF	385 000XOF
MATERNELLE, CP, CE1, CE2, CM1, CM2	2 508 000XOF	2 508 000 XOF	3 198 000XOF
CM1 et CM2 Classes Internationales	2 757 000 XOF	2 757 000 XOF	3 540 000 XOF
COLLEGE - LYCEE	Français	Nationaux	Etrangers
Première inscription	350 000 XOF	350 000 XOF	443 000 XOF
6 ^{ème} , 5 ^{ème} et 4 ^{ème} classes internationales	3 495 000 XOF	3 495 000 XOF	4 398 000 XOF
6 ^{ème} , 5 ^{ème} et 4 ^{ème} classiques	3 138 000 XOF	3 138 000 XOF	4 005 000 XOF
3 ^{ème} et 2 nd e classes internationales	3 711 000 XOF	3 711 000 XOF	4 866 000 XOF
3 ^{ème} et 2 nd e classiques	3 552 000 XOF	3 552 000 XOF	4 515 000 XOF
1 ^{ère} classe internationale	3 750 000 XOF	3 750 000 XOF	4 866 000 XOF
1 ^{ère} et terminale classiques	3 816 000 XOF	3 816 000 XOF	4 875 000 XOF

<https://www.lycee-blaisepascal.com/wp-content/uploads/2021/02/19-Reglement-Financier-Abidjan-2021-2022.pdf>

ANNEXE VI

Frais de scolarité - Lycée Français Blaise Pascal de Libreville (période 2021-2022)

• FRAIS DE SCOLARITÉ •

FRAIS DE SCOLARITÉ - ANNÉE SCOLAIRE 2021 - 2022

En Francs CFA

Nationalité	Cycle	1ère période Sept à Déc 2020	2ème période Janv à Mars 2021	3ème période Avril à Juin 2021	Montant annuel 2020 - 2021
Français	Collège	1 077 864	808 398	808 398	2 694 660
	Lycée	1 199 696	899 772	899 772	2 999 240
Nationaux	Collège	1 544 240	1 158 180	1 158 180	3 860 600
	Lycée	1 712 632	1 284 474	1 284 474	4 281 580
Autres	Collège	1 715 736	1 286 802	1 286 802	4 289 340
	Lycée	1 846 880	1 385 160	1 385 160	4 617 200

Frais annexes

Frais d'inscription (1ère inscription)	500 000	
Ré-inscription (avance trimestre 1)	200 000	
T-Shirt de sport (1er compris dans les frais scolaires)	3 000	
Examens	Candidat Blaise Pascal	Candidat individuel
Diplôme national du Brevet (DNB)	30 000	150 000
Epreuves anticipées du BAC	40 000	200 000
Baccalauréat	100 000	500 000
Certification Cambridge	Elèves Blaise Pascal	Autre
KEY English Test (KET)	80 000	100 000
First Certificate in English	100 000	140 000

Les chèques seront libellés à l'ordre de: **APE LYCEE BLAISE PASCAL**.

<https://lyceefrancaislibreville.org/fr/scolarite/frais-de-scolarite>

BIBLIOGRAPHIE

- Adler A. (1927). The Feeling of Inferiority and the Striving for Recognition. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 20(12), 1881–1886. Consulté le 05 mars 2020, à l'adresse <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2101501/>
- Adotevi, S. S. (2003). *Négritude et Négrologues*. CASTORASTR.
- AEFE. (2020). L'enseignement français à l'étranger – 2020. *Expérience France*. Consulté le 02 novembre 2021, à l'adresse https://www.aefe.fr/sites/default/files/asset/file/brochure-enseignement-francais-janvier-2020-version-web_pdf.pdf
- Agbohou, N. (1999). *Le Franc CFA et l'Euro contre l'Afrique*. Editions solidarité mondiale A. S.
- Agbohou, N. (s.d.). Le F CFA et le développement de l'Afrique. Consulté le 01 mars 2020, à l'adresse https://agriprofocus.com/upload/Le_FCFA_un_obstacle_pour_le_developpement1432203491.pdf
- Ahounon, S. (2019, 06 décembre). Nathalie Yamb : la templeière anti Françafrique rejetée par les autorités ivoiriennes. *Ecofin Hebdo*. Consulté le 10 décembre 2021, à l'adresse <https://www.agenceecofin.com/grand-format/0612-71869-nathalie-yamb-la-templiere-anti-francafrique-rejetee-par-les-autorites-ivoiriennes>
- Ahounon, S. (2021, 08 mars). Afrique : Canal + a résisté à une année 2020 qui a fait toussoter plus d'un opérateur de télévision payante. *Ecofin Hebdo*. Consulté le 01 mars 2022, à l'adresse <https://www.agenceecofin.com/audiovisuel/0803-85959-afrique-canal-a-resiste-a-une-annee-2020-qui-a-fait-toussoter-plus-d-un-operateur-de-television-payante>
- Asante, M. K. (2020). Africology, afrocentricity, and what remains to be done. *Black Scholar*, 50(3), 48–57. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1080/00064246.2020.1780859>
- Asante, M. K., & Mazama, A. (2005). Afrocentricity. In *Encyclopedia of black studies*, 1, 73-74. SAGE Publications, Inc. <https://dx.doi.org/10.4135/9781412952538.n35>

- Bachir, H. E., & Laborderie, P. (2020). Images et réceptions croisées entre l'Algérie et la France. *ESBC*. Consulté le 22 novembre 2021, à l'adresse <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/imagescroisees/>
- Bagayoko, B., & Aziki, O. (2017, 31 janvier). Rapport sur la 12e édition du Forum des Peuples du Mali à Ouélessébougou les 7 et 8 janvier 2017 Sommet Alternatif Citoyen au 27e Sommet Afrique-France. *Presse-toi à gauche*. Consulté le 01 mars 2022, à l'adresse <https://www.pressegauche.org/Rapport-sur-la-12e-edition-du-Forum-des-Peuples-du-Mali-a-Ouelessebougou-les-7>
- Balancingact. (2016). Où en est Canal+ en Afrique ?. *Balancingact-Africa*. Consulté le 11 janvier 2022, à l'adresse <https://www.balancingact-africa.com/news/broadcast-fr/36391/o%C3%B9-en-est-canal-en-afrique>
- Bandura, A. (1977). Social learning theory. *General Learning Press*. Consulté le 05 mars 2020, à l'adresse http://www.asecib.ase.ro/mps/Bandura_SocialLearningTheory.pdf
- Bat, J-P. (2016, 08 août). Secret Room Service en Guinée. *L'Opinion*. Consulté le 12 novembre 2021, à l'adresse <https://www.lopinion.fr/edition/international/secret-room-service-en-guinee-107785>
- Belk, R. W. (1984). Three Scales to Measure Constructs Related to Materialism: Reliability, Validity, and Relationships to Measures of Happiness. *The Association for Consumer Research*. Consulté le 25 octobre 2021, à l'adresse <https://www.acrwebsite.org/volumes/6260/vol>
- Belk, R. W. (1985). Materialism: Trait Aspects of Living in the Material World. *Journal of Consumer Research*, 12(3), 265–280. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1086/208515>
- Bensimon, C. (2019, 23 décembre). La fin du franc CFA annoncée par Emmanuel Macron et Alassane Ouattara. *Le Monde.fr*. Consulté le 25 avril 2020, à l'adresse https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/12/21/la-mort-du-franc-cfa-annoncee-par-emmanuel-macron-et-ouattara_6023752_3212.html

- Bernard, P., & Tuquoi, J.P. (2007, 15 février). France-Afrique : la fin des « années Chirac ». *Le Monde.fr*. Consulté le 12 mars 2022, à l'adresse https://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/02/13/france-afrique-la-fin-des-annees-chirac_866796_3212.html
- Bible catholique. (s.d.). Évangile selon Saint – Chapitre 4. *Catholique.org*. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse <https://bible.catholique.org/evangile-selon-saint-jean/3267-chapitre-4>
- Black Americana Collectibles. (s.d.). Ebony Magazine Holy Grail 1969 Quest for a Black Jesus Christ. *Ebony Magazine*. Consulté le 15 septembre 2021, à l'adresse <https://blackamericanacollectibles.biz/ebony-magazine-holy-grail-1969-quest-for-a-black-jesus-christ-very-rare.html>
- Boisbouvier, C. (2013, 18 janvier). Togo : qui a tué l'ancien président Sylvanus Olympio ?. *Jeune Afrique*. Consulté le 10 mars 2020, à l'adresse <https://www.jeuneafrique.com/138661/politique/togo-qui-a-tu-l-ancien-pr-sident-sylvanus-olympio/>
- Bosséno, C. (1990). La bonne conscience du cinéma colonial français. *Hommes et Migrations*, 1131(1), 72–74. <https://doi.org/10.3406/homig.1990.4895>
- Boudot, F. (1964). ASPECTS ÉCONOMIQUES DE L'OCCUPATION ALLEMANDE EN FRANCE. *Revue d'histoire de La Deuxième Guerre Mondiale*, 14(54), 41–62. Consulté le 06 octobre 2022, à l'adresse <http://www.jstor.org/stable/25729896>
- Bove, N. (2018, 2 octobre). Pourquoi le Franc CFA est le dernier avatar de la Françafrique. *Les Inrockuptibles*. Consulté le 15 octobre 2021, à l'adresse <https://www.lesinrocks.com/2018/10/02/actualite/actualite/pourquoi-le-franc-cfa-est-le-dernier-avatar-de-la-francafrique/>
- Braude, B., & Gaviano, M. (2002). Cham et Noé: Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(1), 93-125. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse www.jstor.org/stable/27586781
- Braudel, F. (1973). *Capitalism and material life, 1400-1800*. Weidenfeld and Nicolson.

- Briant, L. (2020, 25 décembre). Pourquoi dit-on Jésus "de Nazareth" alors que le Christ serait né à Bethléem?. *Le Journal du Dimanche*. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse <https://www.lejdd.fr/Societe/pourquoi-dit-on-jesus-de-nazareth-alors-que-le-christ-serait-ne-a-bethleem-4014534>
- Bromberger, C. (2010). *Trichologiques : une anthropologie des cheveux et des poils*. Bayard.
- Burrell, T. (2010). *Brainwashed: Challenging the Myth of Black Inferiority*. Smiley Books.
- Cadier, E. (2021, 12 octobre). Dans le Cher, l'ancien château de Jean-Bedel Bokassa est en vente pour 8,8 millions d'euros. *France TV Info*. Consulté le 01 mars 2022, à l'adresse <https://france3-regions.francetvinfo.fr/centre-val-de-loire/cher/vierzon/dans-le-cher-l-ancien-chateau-de-jean-bedel-bokassa-en-vente-pour-8-8-millions-d-euros-2288506.html>
- Campus France. (2021). Chiffres clés de la mobilité étudiante dans le monde. *Campus France*. Consulté le 03 février 2022, à l'adresse https://ressources.campusfrance.org/publications/chiffres_cles/fr/chiffres_cles_2021_fr.pdf
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Éditions Présence Africaine.
- Chiwanza, T. H. (2019, 26 novembre). Africa Has More Churches and Mosques than Factories. *African Exponent*. Consulté le 05 novembre 2021, à l'adresse <https://www.africanexponent.com/post/4580-there-are-more-churches-than-factories-in-africa>
- Chomsky, N. (2002). *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda* (2e éd.). Seven Stories Press. (Ouvrage original publié en 1991)
- Choné, M. (s.d.). Le complexe d'infériorité : pourquoi, comment ?. *Passeport Santé*. Consulté le 20 février 2020, à l'adresse <https://www.passeportsante.net/fr/Actualites/Dossiers/DossierComplexe.aspx?doc=complxe-inferiorite-pourquoi-comment>

- CIIP. (2018a, 27 mars). La Françafrique : ce système politique criminel qui perdure. *Ritimo*. Consulté le 26 janvier 2020, à l'adresse <https://www.ritimo.org/La-Francafrigue-ce-systeme-politique-criminel-qui-perdure>
- CIIP. (2018b, 27 mars). L'actualité brûlante des idées de Thomas Sankara 30 ans après. *Ritimo*. Consulté le 26 janvier 2020, à l'adresse <https://www.ritimo.org/Sankara-et-la-dette>
- Cohen, W. B. (1970). The Colonized as Child: British and French Colonial Rule. *African Historical Studies*, 3(2), 427–431. <https://doi.org/10.2307/216227>
- Comte-Sponville, A. (1998). 3. Qu'est-ce que le matérialisme ?. Dans : A. Comte-Sponville, *Une éducation philosophique* (pp. 86-111). Presses Universitaires de France. Consulté le 25 octobre 2021, à l'adresse <https://www-cairn-info.proxy.bibliotheques.uqam.ca/education-philosophique--9782130458975-page-86.htm>
- Cossa, J. (2015). African Renaissance and Globalization: A Conceptual Analysis and a Way Forward. *Ufahamu: A Journal of African Studies*, 38(3). <http://dx.doi.org/10.5070/F7383027728>
- Damome, E. (2014). Mission et cinéma. Films missionnaires et Missionnaires au cinéma, Émilie Gangnat, Annie Lenoble-Bart et Jean-François Zorn (dir.). *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 4. <https://doi.org/10.4000/rfsic.818>
- Defrenet, B. (2001). De Dionysos au Père Noël: Paternité et archaïsme oral. *Topique*, 75(2), 123-143. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/top.075.0123>
- Dembega, A. (2016). Les États d'Afrique francophone, l'Église catholique et l'enseignement : cas de l'enseignement primaire au Burkina Faso (1905-1969). *Revue UFHB-CI*. Consulté le 30 août 2021, à l'adresse http://www.revues-ufhb-ci.org/fichiers/FICHIR_ARTICLE_659.pdf
- Diagne, S. (2000). Revisiter « La Philosophie bantoue » : L'idée d'une grammaire philosophique. *Politique africaine*, 77, 44-53. <https://doi.org/10.3917/polaf.077.0044>
- Diawara, M., & Forson, V. (2020, 20 mai). La fin du franc CFA actée. *Le Point*. Consulté le 19 juin 2020, à l'adresse https://www.lepoint.fr/afrique/afrique-de-l-ouest-la-france-acte-la-fin-du-franc-cfa-20-05-2020-2376360_3826.php

- Dimier, V. (2005). Politiques indigènes en France et en Grande-Bretagne dans les années 1930 : aux origines coloniales des politiques de développement. *Politique et Sociétés*, 24(1), 73–99. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.7202/011496ar>
- Diop, A. (2013). Allocution de Cheikh Anta Diop à la jeunesse du Niger. *NAQD*, 30(1), 215-216. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/naqd.030.0215>
- Diop, C. A. (1979). *Nations Nègres et Culture*. Présence africaine.
- Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie*. Présence africaine.
- Dupuis, L. (2017, 4 décembre). 4 décembre 1977, le sacre « ubuesque » de Bokassa en Centrafrique. *La Croix*. Consulté le 20 décembre 2021, à l'adresse <https://www.la-croix.com/Debats/Ce-jour-la/4-decembre-1977-sacre-ubuesque-Bokassa-Centrafrrique-2017-12-04-1200896772>
- Eliou, M. (1979). Érosion et permanence de l'identité culturelle. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 66, 79–90. Consulté le 05 juillet 2021, à l'adresse <http://www.jstor.org/stable/40689854>
- Fagunwa, T. (2019). Ubuntu: Revisiting an Endangered African Philosophy in Quest of a Pan-Africanist Revolutionary Ideology. *Genealogy*, 3(3), 45. <https://doi.org/10.3390/genealogy3030045>
- Faligot, R. (2007). Guerre secrète contre la Guinée. Dans : Roger Faligot éd., *Histoire secrète de la V^e République* (pp. 124-130). La Découverte. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/dec.falig.2007.01.0124>
- Fanon, F. (1968). *Les damnés de la terre (préface de Jean-Paul Sartre)*. Éditions François.
- Fanon, F. (1971). *Peau noire, Masques Blancs*. Points.
- Feldmann, H. (2016) The Long Shadows of Spanish and French Colonial Education. *Kyklos*, 69, 32– 64. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1111/kykl.12102>
- Ferry, J. (1885). Le fondement de la politique coloniale (28 juillet 1885). *Assemblée nationale*. Consulté le 5 février 2020, à l'adresse <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885>

- Franceinfo. (2019, 22 décembre). Ce que la fin du F CFA va changer pour les pays d'Afrique de l'Ouest. *France TV Info*. Consulté le 25 janvier 2020, à l'adresse https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/burkina-faso/ce-que-la-fin-du-franc-cfa-va-changer-pour-les-pays-d-afrique-de-l-ouest_3755415.html
- Fraternafric. (2015). Le F CFA, un outil de contrôle politique et économique sur les pays africains de la zone franc. *Mediapart*. Consulté le 25 janvier 2020, à l'adresse <https://blogs.mediapart.fr/fraternafric/blog/310715/le-franc-cfa-un-outil-de-controle-politique-et-economique-sur-les-pays-africains-de-la-zone-franc>
- Gardinier, D. E. (1980). The impact of French education on Africa, 1817-1960. *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, 5, 70–82. Consulté le 30 août 2021, à l'adresse <http://www.jstor.org/stable/42953170>
- George, A. R. (1999). The Epic of Gilgamesh. *Internet archive*. Consulté le 10 octobre 2021, à l'adresse <https://archive.org/details/12CPRReadingTheEpicOfGilgamesh/mode/2up>
- Gifford, P. & Weiskel, T. C. (1971). African education in a colonial context: French and British styles. *ECONBIZ*. Consulté le 2 février 2021, à l'adresse <https://www.econbiz.de/Record/african-education-in-a-colonial-context-french-and-british-styles-gifford-prosser/10003560024>
- Gobineau, A. (1853). Essai sur l'inégalité des races humaines. *Internet archive*. Consulté le 10 mars 2020, à l'adresse <https://ia802807.us.archive.org/6/items/EssaiSurLinegaliteDesRacesHumaines/EssaiSurLinegaliteDesRacesHumaines.pdf>
- Goerg, O. (2012). Entre infantilisation et répression coloniale. *Cahiers d'études africaines*, 205, 165–198. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.16988>
- Griffiths, S. (2015, 15 décembre). Is this the real face of Jesus? Forensic experts use ancient Semite skulls to reveal what Christ may have looked like. *Daily Mail*. Consulté le 11 octobre 2021, à l'adresse <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3359548/Is-real-face-JESUS-Experts-use-forensics-reveal-Christ-looked-like.html>

- Guedj, P. & Kisukidi, N. (2019). Présentation. *Tumultes*, 52, 5-11. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/tumu.052.0005>
- Guénet, F. (2018, 10 juillet). Afrique : la Mauritanie a quitté le F CFA et ne le regrette pas. *La nouvelle tribune*. Consulté le 02 mars 2020, à l'adresse <https://lanouvelletribune.info/2018/07/afrique-la-mauritanie-a-quitte-le-franc-cfa-et-ne-le-regrette-pas/>
- Guilleux, C. (2018). African media, propaganda and decolonization (1946-1975). *Calenda*. Consulté le 15 février 2022, à l'adresse <https://calenda.org/525135>
- Hardy, G. (1917). Une conquête morale, l'enseignement en A.O.F. *Internet archive*. Consulté le 06 octobre 2021, à l'adresse <https://archive.org/details/uneconquetemoral00hard/page/n7/mode/2up>
- Henni, J. (2018, 6 septembre). D'où viennent les profits de Canal Plus?. *BFM Business*. Consulté le 11 janvier 2022, à l'adresse https://www.bfmtv.com/tech/d-ou-viennent-les-profits-de-canal-plus_AV-201809060029.html
- Hodge, B. (2021, 29 décembre). Demography reigns down in Africa. *The pillar*. Consulté le 18 février 2022, à l'adresse <https://www.pillarcatholic.com/p/demography-reigns-down-in-africa>
- Hountondji, P. (1977). *Sur la « philosophie africaine »*. François Maspero.
- House, A., S. (2020, 26 juillet). Comment Jésus en est venu à ressembler à un Européen blanc. *The conversation*. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse <https://theconversation.com/comment-jesus-en-est-venu-a-ressembler-a-un-europeen-blanc-143314>
- Howard, S., & Sommers, S. R. (2015). Exploring the enigmatic link between religion and anti-black attitudes. *Social and Personality Psychology Compass*, 9, 495– 510. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1111/spc3.12195>
- Hublin, J.-J. (2019). Paléanthropologie. *L'annuaire du collège de France*, 117, 517–526. <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.14388>

- Hugo, V. (1879). Dans : Discours sur l'Afrique (1879), p. 356-357. *Le livre scolaire*. Consulté le 25 mai 2020, à l'adresse <https://www.livrescolaire.fr/page/6756939>
- Idoniboye-Obu, S.A., & Whetho, A. (2013). Ubuntu: 'You are because I am' or 'I am because you are'. *Semantic scholar*. Consulté le 19 janvier 2022, à l'adresse <https://www.semanticscholar.org/paper/Ubuntu%3A-'You-are-because-I-am'-or-'I-am-because-you-Idoniboye-Obu-Whetho/5de0c51532dd17864123ac5849309af0dbec193d#references>
- Igué, J. (2008). Le rôle de la colonisation dans l'« immobilisme » des sociétés africaines. Dans : Adame Ba Konaré éd., *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy* (pp. 215-226). *La Découverte*. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/dec.konar.2008.01.0215>
- Izambard, A. (2016, 29 novembre). Comment Vivendi et Canal+ s'attaquent au marché africain. *Challenges*. Consulté le 11 janvier 2022, à l'adresse https://www.challenges.fr/media/comment-vivendi-et-canal-s-attaquent-au-marche-africain_440432
- Jaffré, B. (2014, 28 novembre). Le Burkina Faso, pilier de la « Françafrique ». *Le Monde diplomatique*. Consulté le 10 décembre 2021, à l'adresse <https://www.monde-diplomatique.fr/2010/01/JAFFRE/18714>
- Jovanic, P. (2007). Le Mensonge Universel. *Le jardin des livres*. Consulté le 10 septembre 2020, à l'adresse <http://ekladata.com/TxIblrAG33pFU-90YYbGzIFZAVU/Pierre-Jovanovic-LE-MENSONGE-UNIVERSEL.pdf>
- Kamara, M. (2005). French Colonial Education and the Making of the Francophone African Bourgeoisie. *Dalhousie French Studies*, 72, 105–114. Consulté le 06 octobre 2021, à l'adresse <http://www.jstor.org/stable/40837624>
- Kamwangamalu, N. M. (1999). Ubuntu in South Africa: A Sociolinguistic Perspective to a Pan-African Concept. *Critical Arts*, 13(2), 24–41. <https://www-tandfonline-com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/doi/pdf/10.1080/02560049985310111>

- Keza, J. P. (2018). *Pourquoi l'Afrique Noire ne peut pas se développer...Pour l'instant!*.
Connaissances et Savoirs.
- Kodjo-Grandvaux, S. (2022, 13 février). « La Philosophie bantoue », premier ouvrage occidental à reconnaître l'existence d'une pensée africaine. *Le Monde*. Consulté le 26 septembre 2022, à l'adresse https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/02/13/la-philosophie-bantoue-premier-ouvrage-occidental-a-reconnaitre-l-existence-d-une-pensee-africaine_6113509_3212.html
- Koenane, M. L. J. & Olatunji, C. M. P. (2017). Is it the end or just the beginning of ubuntu? Response to Matolino and Kwindigwi in view of Metz's rebuttal. *South African Journal of Philosophy*, 36:2, 263-277. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1080/02580136.2016.1225188>
- Koutonin, M. R. (2014). Le pacte colonial Français. *Archives publiques*. Consulté le 01 avril 2020, à l'adresse <https://www.fichier-pdf.fr/2017/04/11/le-pacte-colonial-francais/le-pacte-colonial-francais.pdf>
- L'Observateur Chrétien. (2017, 03 mars). Le film « JESUS » est désormais traduit en 1 500 langues. *L'Observateur Chrétien*. Consulté le 20 février 2022, à l'adresse <https://chretien.news/le-film-jesus-en-1-500-langues/>
- La Bible. (s.d.). Exode 34. *La Bible*. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse <https://www.bible.com/fr/bible/504/EXO.34.BCC1923>
- La Bible. (s.d.). Jean 14. *La Bible*. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse <https://www.bible.com/fr/bible/504/JHN.14.BCC1923>
- Lambert, F. (2003). La critique et Léopold Sédar Senghor / Léopold Sédar Senghor et la critique. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*, 61(1). Consulté le 10 juin 2020, à l'adresse <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol61/iss1/9>
- Le Cour Grandmaison, O. (2005). L'exception et la règle : sur le droit colonial français. *Diogène*, 212, 42-64. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/dio.212.0042>

- Panara, M. (2020). Togo : une histoire mouvementée. *Le Point*. Consulté le 10 mars 2020, à l'adresse https://www.lepoint.fr/afrique/togo-une-histoire-mouvementee-27-04-2020-2373004_3826.php
- Lebakeng, T. J. (2018). Reconstructing the Social Sciences and Humanities: Advancing the African Renaissance. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 11(4), 247-266. Consulté le 01 juin 2020, à l'adresse <http://www.jpanafrican.org/docs/vol11no4/11.4-17-Lebakeng-final.pdf>
- Leboeuf, A., & Quenot-Suarez, H. (2014, 20 novembre). La politique africaine de la France sous François Hollande : renouvellement et impensé stratégique. *Institut français des relations internationales*. Consulté le 15 février 2022, à l'adresse <https://www.ifri.org/fr/publications/ouvrages-de-lifri/politique-africaine-de-france-francois-hollande-renouvellement>
- Licourt, J. (2019, 04 février). Kémi Séba, sulfureux conseiller du gouvernement italien. *Le Figaro*. Consulté le 01 mars 2020, à l'adresse <https://www.lefigaro.fr/international/2019/02/04/01003-20190204ARTFIG00093-kemi-seba-sulfureux-conseiller-du-gouvernement-italien.php>
- Lippmann, W. (2018). *Public Opinion*. Suzeteo Enterprises. (Ouvrage original publié en 1922)
- Loiseau, H., & Waldispuehl, E. (2017). *Cyberespace et science politique : De la méthode au terrain, du virtuel au réel*. Presses de l'Université du Québec.
- Ly, A. (2013, 15 février). Relations France-Burkina Quand la France détestait Sankara. *Thomas Sankara*. Consulté le 26 janvier 2020, à l'adresse <http://www.thomassankara.net/relations-france-burkina-quand-la-france-detestait-sankara/>
- Mahé, A., Ly, F., Aymard, G., & Dangou, J. M. (2003). Skin diseases associated with the cosmetic use of bleaching products in women from Dakar, Senegal. *The British journal of dermatology*, 148(3), 493–500. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2133.2003.05161.x>

- María Tortosa, J. (2011). Vivir bien, buen vivir : caminar con los dos pies. *Revista Obets*, 6(1), 13–13. <https://doi.org/10.14198/OBETS2011.6.1.01>
- Martel, F. (2013). Vers un « soft power » à la française. *Revue internationale et stratégique*, 89, 67-76. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/ris.089.0067>
- Martin, J.-Y. (2003). Les écoles spontanées en Afrique subsaharienne. *Cahiers d'études africaines*, 43 (169/170), 19–40. Consulté le 06 octobre 2021, à l'adresse <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/188>
- Masango, M. (2006). African spirituality that shapes the concept of Ubuntu. *Verbum et Ecclesia*, 27(3), 930-943. <https://doi.org/10.4102/ve.v27i3.195>
- Masci, D. (2015). Christianity poised to continue its shift from Europe to Africa. *Pew Research Center*. Consulté le 18 février 2022, à l'adresse <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/07/christianity-is-poised-to-continue-its-southward-march/>
- Massey, G. (1886). The Historical Jesus and Mythical Christ. *Internet archive*. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse <https://archive.org/details/historicaljesusm00massuoft/page/8/mode/2up?q=%E2%80%99CChristianity+was+neither+original+nor+unique>
- Massey, G. (1907). Ancient Egypt the light of the world. *Hathi Trust Digital Library*. Consulté le 17 septembre 2021, à l'adresse <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101064797739&view=1up&seq=1>
- Matolino, B., & Kwindigwi, W. (2013). The end of ubuntu. *South African Journal of Philosophy*, 32(2), 197–205. <https://doi.org/10.1080/02580136.2013.817637>
- Mawere, M., & Mubaya, T. R. (2016). *African Philosophy and Thought Systems: A Search for a Culture and Philosophy of Belonging*. Langaa RPCIG. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk3gkz5>
- Mazama, M. A. (2002). Afrocentricity and African Spirituality. *Journal of Black Studies*, 33(2), 218–234. <https://doi.org/10.1177/002193402237226>
- Mazama, M. A. (2003). *L'impératif Afrocentrique*. MENAIBUC.

- Metz, T. (2014). Just the beginning for ubuntu: reply to matolino and kwindiwi. *South African Journal of Philosophy*, 33(1), 65–72. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1080/02580136.2014.892680>
- Moilim, A. (2007). Thomas Sankara : l'enfant chéri des Burkinabés. *Perspective Monde*. Consulté le 10 mars 2020, à l'adresse <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMAnalyse?codeAnalyse=571>
- Mokgobi M. G. (2014). Understanding traditional African healing. *African journal for physical health education, recreation, and dance*, 20(Suppl 2), 24–34. Consulté le 11 décembre 2021, à l'adresse <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4651463/>
- Montesquieu. (1777). De l'esprit des lois. *Wikisource*. Consulté le 25 mai 2020, à l'adresse [https://fr.wikisource.org/wiki/Esprit_des_lois_\(1777\)/L15/C5](https://fr.wikisource.org/wiki/Esprit_des_lois_(1777)/L15/C5)
- Mwipikeni, P. (2018). Ubuntu and the modern society. *South African Journal of Philosophy*, 37(3), 322–334. <https://doi.org/10.1080/02580136.2018.1514242>
- Nantambu, K. (1997). Egypt and European Supremacy: A Bibliographic Essay. *A Current Bibliography on African Affairs*, 28(4), 357–378. <https://doi.org/10.1177/001132559702800402>
- Nathan, P. (2012). Combien d'évangiles existe-t-il ? (et par décision de qui ?). *Vision*. Consulté le 11 septembre 2021, à l'adresse <https://www.vision.org/fr/combien-devangiles-existe-t-il-et-par-decision-de-qui-169>
- Nations Unies. (s.d.). La Charte des Nations Unies. Nations Unies. Consulté le 28 février 2020, à l'adresse <https://www.un.org/fr/sections/un-charter/chapter-i/>
- Niakaté, H. (2018, 08 avril). Canal+ à l'assaut de l'Afrique francophone. *Le Monde*. Consulté le 11 janvier 2022, à l'adresse https://www.lemonde.fr/economie/article/2018/04/08/canal-a-l-assaut-de-l-afrique-francophone_5282515_3234.html
- Nubukpo, K., Tinel, B., Belinga, M. & Dembélé, M. (2016). *Sortir l'Afrique de la servitude monétaire - A qui profite le F CFA ?*. La dispute.

- Numbeo. (2021). Cost of Living in Ivory Coast. *Numbeo*. Consulté le 03 février 2022, à l'adresse https://www.numbeo.com/cost-of-living/country_result.jsp?country=Ivory+Coast
- Nye, J. (2005). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Public Affairs.
- Nyengele, M. F. (2014). Cultivating ubuntu: an african postcolonial pastoral theological engagement with positive psychology. *Journal of Pastoral Theology*, 24(2), 4–1. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1179/jpt.2014.24.2.004>
- OIF. (2019). La langue française dans le monde. *Organisation internationale de la Francophonie*. Consulté le 11 janvier 2022, à l'adresse <http://observatoire.francophonie.org/wp-content/uploads/2021/04/LFDM-20Edition-2019-La-langue-fran%C3%A7aise-dans-le-monde.pdf>
- Omotunde, J. P. (2006). *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*. MENAIBUC.
- Omotunde, N. K. (2017). *Cosmogénèse Kamite (Tome 3)*. ANYJART.
- Onfray, M. (2017). *Décadence : De Jésus à Ben Laden, vie et mort de l'Occident*. Flammarion.
- Perspective Monde. (s.d.a). 13 janvier 1963, Renversement du président togolais Sylvanus Olympio. *Perspective Monde*. Consulté le 10 mars 2020, à l'adresse <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=1273>
- Perspective Monde. (s.d.b). Janvier 1971, Répression en Guinée. *Perspective Monde*. Consulté le 10 mars 2020, à l'adresse <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=1034>
- Pourtier, R. (2010). L'éducation, enjeu majeur de l'Afrique post-indépendances: Cinquante ans d'enseignement en Afrique : un bilan en demi-teinte. *Afrique contemporaine*, 235, 101-114. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/afco.235.0101>
- Reinach, T. (1897). Josèphe sur Jésus. *Revue des études juives*, 35(69), 1-18. Consulté le 10 septembre 2021, à l'adresse https://www.persee.fr/doc/rjuiv_0484-8616_1897_num_35_69_4204
- Renault, A. (2004). Opération « Persil ». *Le Monde diplomatique*. Consulté le 10 mars 2020, à l'adresse <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/158/A/58507>

- RFI. (2019). Le président Ouattara défend une monnaie arrimée à l'euro comme le F CFA. *RFI*. Consulté le 01 mars 2020, à l'adresse <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20191203-president-ivoirien-ouattara-monnaie-fonctionnant-franc-cfa>
- Richins, M. L., & Dawson, S. (1992). A consumer values orientation for materialism and its measurement: Scale development and validation. *Journal of Consumer Research*, 19(3), 303–316. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1086/209304>
- Robert, F. & Bernard, J. (2005). Introduction. Dans : F. Robert & J. Bernard (dir.), *Nouveaux enjeux pour l'école moyenne en Afrique* (pp. 7-16). De Boeck Supérieur. Consulté le 02 novembre 2021, à l'adresse <https://www-cairn-info.proxy.bibliotheques.uqam.ca/nouveaux-enjeux-pour-l-ecole-moyenne-en-afrique--9782804147921-page-7.htm>
- Roberts, S. O., Weisman, K., Lane, J. D., Williams, A., Camp, N. P., Wang, M., Robison, M., Sanchez, K., & Griffiths, C. (2020). God as a White man: A psychological barrier to conceptualizing Black people and women as leadership worthy. *Journal of Personality and Social Psychology*, 119(6), 1290–1315. <https://doi.org/10.1037/pspi0000233>
- Roland, D, F. (2021). Mali, Centrafrique, Sénégal, Bénin, Côte d'ivoire, Tchad: la francafrique craque de toutes parts!. *Haïti Liberté*. Consulté le 15 février 2022, à l'adresse <https://haitiliberte.com/mali-centrafrique-senegal-benin-cote-divoire-tchad-la-francafrique-craque-de-toutes-parts/>
- Savanara, A. (2021). Salaire minimum en Afrique : cache-misère ou facteur de compétitivité ?. *Financial Afrik*. Consulté 03 février 2022, à l'adresse <https://www.financialafrik.com/2021/05/01/salaire-minimum-en-afrique-cache-misere-ou-facteur-de-competitivite/>
- Schmidt, M. (2019). *Gilgamesh: The Life of a Poem*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691196992>
- Senghor, L. (1950). Subir ou choisir ?. *Présence Africaine*, 8-9, 437-443. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/presa.008.0437>

- Senghor, L. S. (1967). Qu'est-ce que la négritude? *Études françaises*, 3(1), 3–20. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.7202/036251ar>
- Sméralda, J. (2014). *Peau noir, cheveu crépu : l'histoire d'une aliénation*. Jason.
- Some, M. P. (1995). *Of water and the spirit: Ritual, magic, and initiation in the life of an African shaman*. Penguin books.
- Souza, M. M. (2008). The concept of skin bleaching in Africa and its devastating health implications. *Clinics in Dermatology*, 26(1), 27-9. <https://doi.org/10.1016/j.clindermatol.2007.10.005>
- Spaëth, V. (2000). La mise en place de l'école comme lieu commun d'intervention en Afrique de l'Ouest. *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*. <https://doi.org/10.4000/dhfles.2938>
- Survie. (2010). La Françafrique, 50 ans déjà. *Survie*. Consulté le 02 février 2020, à l'adresse <https://survie.org/themes/francafrique/article/la-francafrique-50-ans-deja>
- Survie. (2015). Survie, 30 ans de lutte contre la Françafrique !. *Survie*. Consulté le 02 février 2020, à l'adresse <https://survie.org/themes/francafrique/article/survie-30-ans-de-lutte-contre-la-4920>
- Survie. (2020). Du Franc CFA à l'ECO, tout changer pour que rien ne change. *Survie*. Consulté le 02 mars 2021, à l'adresse <https://www.ritimo.org/Du-Franc-CFA-a-l-ECO-tout-changer-pour-que-rien-ne-change>
- Sussman, R. W. (2016). *The myth of race*. Harvard University Press.
- Sylla, N. S., & Pigeaud, F. (2018). *L'arme invisible de la Françafrique*. Découverte.
- Synowiecki, J. (2015). Odile Goerg, Fantômas sous les tropiques. Aller au cinéma en Afrique coloniale. *Lectures*. <https://doi.org/10.4000/lectures.19093>
- Tamba, G. (2020). La nouvelle monnaie commune Eco rejetée par six pays dont la Guinée. *VOA Afrique*. Consulté le 29 janvier 2021, à l'adresse <https://www.voaafrique.com/a/le-nigeria-la-guin%C3%A9e-conakry-la-sierra-leone-le-ghana-le-liberia-et-la-gambie-rejettent-l-eco-/5248432.html>

- Taye, T. A. (2020). Ubuntu: an approach for identity-based conflicts in the contemporary Africa. *African Identities*, 19(4), 419-435. <https://doi.org/10.1080/14725843.2020.1801383>
- Taylor, I. C. (2019). France à fric: the CFA Zone in Africa and neocolonialism. *Third World Quarterly*, 40(6), 1064-1088. <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1585183>
- Tempels, P. (2009). *La philosophie bantoue* (Édition de l'Évidence). Présence Africaine. Consulté le 18 octobre 2022, à l'adresse <https://docplayer.fr/20771792-La-philosophie-bantoue.html>. (Ouvrage original publié en 1949)
- Trading Economics. (2020). Senegal Average Monthly Wage. *Trading Economics*. Consulté le 03 février 2022, à l'adresse <https://tradingeconomics.com/senegal/wages>
- Ucciani, L. (2020). Image et représentation. *Philosophique*, 23. <https://doi.org/10.4000/philosophique.1385>
- Valantin, C. (2016). Chapitre V. Senghor et la culture. Dans : C. Valantin, *Trente ans de vie politique avec Léopold Sédar Senghor* (pp. 155-184). Belin.
- Verschave, F.-X. (2004). *De la Françafrique à la mafrafrique*. Tribord.
- Vieille-Grosjean, H. (1999). Éduquer aujourd'hui en Afrique ?. *Le Portique*. <https://doi.org/10.4000/leportique.267>
- Vigner, G. (2018). Leçons de mots, leçons de choses. Vocabulaire, langage et connaissance du monde dans les approches du français à l'école coloniale. *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou second*. <https://doi.org/10.4000/dhfles.5272>
- Voltaire. (1734). Traité de métaphysique. *Wikisource*. Consulté le 25 mai 2020, à l'adresse https://fr.wikisource.org/wiki/Trait%C3%A9_de_m%C3%A9taphysique
- White, B. (2010). Talk about school: education and the colonial project in French and British Africa (1860-1960). *Comparative Education*, 32(1), 9–26. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1080/03050069628902>
- Williams, C. (1992). *The destruction of Black civilization: Great issues of a race from 4500 B. C. to 2000 A. D.* Third World Press, U.S.

Wood, F. (1990). *The arrogance of faith: Christianity and race in America from the colonial era to the twentieth century*. Knopf.

Zein, B. O. (1998). Le Français en Mauritanie. *Actualités linguistiques francophones*. Consulté le 02 juillet 2021, à l'adresse https://bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=503