



NKOLO FOE ET LA QUESTION DES DROITS DES FEMMES. UNE RUPTURE POSTMODERNE ET POSTCOLONIALE

Hervé Toussaint ONDOUA
ENS de l'Université de Bertoua
herveondoua@yahoo.fr

Résumé : Le débat sur le phallogocentrisme reste d'actualité. Il est d'ailleurs dénoncé par Jacques Derrida. Traditionnellement, plusieurs détails de la culture des peuples d'Afrique sont en faveur de l'émancipation de la femme, de sa souveraineté dans la prise des décisions et de son droit. Selon Elikia M'bokolo, il y avait des femmes-soldats par milliers dans l'empire du Monomotapa et les femmes possédaient des terres et avaient leurs propres vassaux. Pour Foumane Delamour, cette condition sociale de la femme africaine, qui est bien meilleure que celle de la femme française du XVIII^e siècle, à qui même le droit de vote est refusé et qui contraste avec cette conception grecque faisant de la femme (Pandore) la source des malheurs de l'humanité. L'avènement des philosophies d'émancipation sert à contester, dans le cadre du postcolonialisme, l'idée d'une identité africaine fixe et substantielle. Au nom des libertés individuelles, Achille Mbembe, Bidima ou Bassidiki Coulibaly veulent libérer l'Africain de son histoire. Mais pourquoi la femme reste-t-elle marginalisée malgré toutes ces réflexions sur l'émancipation des individus ? La réponse est donnée par Nkolo Foé pour qui le postcolonialisme et le postmodernisme font triompher un individualisme préjudiciable à la femme. Ces deux approches rompent avec l'histoire traditionnelle de l'Afrique. En restituant l'histoire traditionnelle de l'Afrique, Nkolo Foé pose la thèse selon laquelle la véritable émancipation de la femme doit se faire par la construction d'État osiro-isiaque, populaire et socialiste.

Mots clés : phallogocentrisme, tradition africaine, émancipation, postcolonialisme, postmoderne, droit des femmes

NKOLO FOE AND THE QUESTION OF WOMEN'S RIGHTS. A POSTMODERN AND POSTCOLONIAL RUPTURE

Abstract : The debate on phallogocentrism remains topical. It is also denounced by Jacques Derrida. Traditionally, several details of the culture of the peoples of Africa are in favor of the emancipation of women, their sovereignty in decision-making and their rights. According to Elikia M'bokolo, there were thousands of female soldiers in the Monomotapa Empire and women owned land and had their own vassals. For Foumane Delamour, this social condition of the African woman, which is much better than that of the French woman of the 18th century, to whom even the right to vote is refused and which contrasts with this Greek conception making the woman (Pandora) the source of the misfortunes of humanity. The advent of philosophies of emancipation serves to challenge, within the framework of postcolonialism, the idea of a fixed and substantial African identity. In the name of individual freedoms, Achille Mbembe, Bidima or Bassidiki Coulibaly want to free the African from his history. But why do women remain marginalized despite all these reflections on the emancipation of individuals? The answer is given by Nkolo Foé for whom postcolonialism and postmodernism make triumph an individualism detrimental to women. These two approaches break with the traditional history of Africa. By restoring the traditional history of Africa, Nkolo Foé poses the thesis

according to which the true emancipation of women must be achieved by the construction of an Osiro-Isian, popular and socialist state.

Keywords: Phallogocentrism, African tradition, Emancipation, Postcolonialism, Postmodern, Women's rights

Introduction

La question de la marginalisation de la femme a fait l'objet de nombreux débats philosophiques. Revenir sur ce débat n'est pas anodin. Quoique le statut de la femme connaît une nette amélioration, il reste qu'elle continue à subir des injustices. Réparer les torts que subit la femme est le leitmotiv de notre thématique. En revenant à la tradition, l'auteur Nkolo Foé illustre que la marginalisation de la femme, à laquelle s'attaquent les intellectuels en Afrique et dans le monde, est un problème créé sous la forte domination occidentale. A ce sujet, la thèse centrale de Derrida est que le « phallogocentrisme » a dominé la philosophie traditionnelle. D'après son étymologie, le phallogocentrisme signifie à la fois l'impérialisme du phallus et du logos, autrement dit, la domination sans partage de l'homme en tant qu'incarnation de la raison souveraine. Dans un entretien filmé (J. Derrida, 2002). Derrida affirme lui-même que la philosophie en tant qu'idéal de raison a toujours été liée à la figure masculine. Dans un entretien paru dans (Le Monde de l'éducation, 2000), il insiste sur cette puissante assise phallogocentrique qui conditionne à peu près notre héritage culturel.

Dans l'histoire de la philosophie, la figure masculine de la raison a fini par alimenter la guerre des sexes (J. F. Bayart, 1989) où la femme occupe une position subalterne. Selon Derrida, reprenant les propos de Rousseau, « il est dans l'ordre de la nature que la femme obéisse à l'homme » (J. Derrida, 1967, p. 250) ; elle doit être soumise à l'autorité du mari « comme un ministre dans l'État en se faisant commander ce qu'elle veut faire » (J. Derrida, 1967, p. 250). Rousseau reconnaît certes que « les meilleurs ménages sont ceux où la femme a le plus d'autorité » (J. Derrida, 1967, p. 250), mais il précise que « quand elle méconnaît la voix du chef, qu'elle veut usurper ses droits et commander elle-même, il ne résulte jamais de ce désordre que misère, scandale, et déshonneur » (J. Derrida, 1967, p. 250). Dans la philosophie traditionnelle que dénonce Derrida, les choses se passent comme si la femme incarnait l'immanence, tandis que l'homme incarne la transcendance. Cette vie dans l'immanence relègue la femme dans la vassalité et la subordination. Cette logique de subordination de la femme est au cœur du postcolonialisme. On retrouve cette résonance chez des auteurs tels que Jean Godefroy Bidima et Bassidiki Coulibaly, Achille Mbembe. Pour ce dernier, la femme ne serait que le dépotoir des souillures masculines. C'est cette approche que rompt Nkolo Foé. La réponse donnée par Nkolo Foé à la question de la marginalisation de la femme africaine est consignée dans son ouvrage intitulé *Le Sexe de l'Etat*. La question qui se pose est celle de savoir par quel mécanisme Nkolo Foé entend-il assurer à la femme africaine sa pleine souveraineté, ses droits et son émancipation. L'objectif de cette communication est de montrer que la marginalisation de la femme n'est pas naturelle. Historiquement, la femme avait autant de droits que l'homme. Ainsi, à partir de l'approche du structuralisme génétique, nous essayerons d'apporter une réponse à cette question. Par sa prise en considération de la dimension diachronique, cette méthode nous permet de revenir à

l'histoire et au fondement, l'objectif étant de montrer que l'analyse postcoloniale sur la question de la femme est aux antipodes de la tradition africaine.

1. La conception traditionnelle occidentale de la femme

Pour Aristote, le sexe féminin est inférieur au sexe masculin. Dans le Livre I de *La Politique*, Aristote pose le statut problématique des femmes dans la cité. Ce statut découle du fait qu'elles soient considérées comme une moitié de la population libre et par conséquent, elles ne sont pas démunies comme les esclaves. Toutefois, elles semblent appartenir à la catégorie des sans cités (C. Pisier, 2000, p. 48). Elles ne partagent pas le statut du citoyen « qui est d'être tour à tour gouvernant et gouverné – ou du moins participer aux fonctions publiques – et leur capacité délibérative est « démunie d'autorité » (C. Pisier, 2000, p. 48). Elle « est plus exactement nulle, sans effet » (C. Pisier, 2000, p. 48). Les femmes « sont situées aux limites de la cité et de la sauvagerie, de l'humain et de la brute » (C. Pisier, 2000, p. 48). Elles « sont une menace potentielle pour la vie harmonieuse dans la cité » (C. Pisier, 2000, p. 49). Tout comme les esclaves, les femmes constituent une menace dans la cité. Une telle convergence illustre que le destin de l'esclave et de la femme sont liés. Les esclaves auront toujours tendance à se révoltés et à réclamer l'égalité. Ce climat expose la cité au désordre des femmes. On peut donc dire que « les femmes et les esclaves se côtoient et se croisent dans les mythes qui disent et conjurent le renversement des hiérarchies naturelles et nécessaires à la cité » (C. Pisier, 2000, p. 49).

Il n'y a donc pas de différence fondamentale entre la femme et l'esclave, car la première est un être inférieur et le deuxième est un être tout à fait médiocre (Aristote, 1990, 1454a). Cette approche fonde l'inégalité entre l'homme et la femme. Ce rapport rappelle le caractère irréversible du lien commandement et obéissance (C. Pisier, 2000, p. 49). L'union entre l'homme et la femme nécessite un certain nombre de condition pour leur survie. Cette survie exige que le mâle soit au-dessus de la femme. C'est « l'union de celui dont la nature est de commander avec celle dont la nature est d'être commandée en vue de leur conservation commune » (Aristote, 1990, I, 2, 5).

D'une façon générale, les différences physiques ou psychologique entre mâles et femelles ne sont pas seulement pensées en termes de supériorité – infériorité, mais définissent la femelle en termes de déféctuosité, de manque, voire de monstruosité (C. Pisier, 2000, p. 50). Le mâle serait le principe de la cause de la femelle. Cette dernière serait simplement un pur réceptacle. Le sperme du « mâle '' contient le principe de la forme '' tandis que ''celui de la femme n'a que de la matière'' » (C. Pisier, 2000, p. 50). Par conséquent, si le mâle est le plus fort, « ''il amène à soi cette matière'' et génère un enfant qui lui ressemble ; sinon, soit il dépérit, soit il engendre ''son contraire'', c'est-à-dire une femelle, qui ressemble à sa mère » (C. Pisier, 2000, p. 50). Pour Aristote, la naissance d'une fille constitue le premier écart de l'humanité parfaite, la première manifestation de monstruosité (C. Pisier, 2000, p. 50). Pour lui, le mâle par nature doit diriger vu ses capacités naturelles. En effet, « l'être qui, par son intelligence, a la faculté de prévoir, est par nature un chef et un maître, tandis que celui qui, au moyen de son corps, est seulement capable d'exécuter les ordres de l'autre de l'autre, est par sa nature même un subordonné et un esclave » (Aristote, 1990, I, 2, 3). Or, chez « les barbares, les femmes et l'esclave sont mis au même rang » (Aristote, 1990, I, 2, 3). Pour cet auteur, la femme est femelle en vertu d'un certain manque de qualités. Cette absence de qualités

fait de la femme un être inférieur. Elle demeure donc sous la domination de l'homme. La société s'est construite autour de cette vision précaire. La société considère la femme comme un être subalterne. Elle est soumise au diktat de l'homme. Bien plus, l'homme et la femme ne partagent pas les mêmes attributs. Ainsi par exemple, « la modération n'est pas la même vertu chez l'homme et chez la femme, ni non plus le courage et la justice, comme le croyait Socrate : en réalité, chez l'homme le courage est une vertu de commandement, et chez la femme une vertu de subordination, et on peut en dire autant des autres vertus » (Aristote, 1990, I, 13, 1260a).

L'homme dispose donc de la vertu qui le prédispose au commandement. La femme quant à elle est née pour être commandée. Ainsi se trouve ontologiquement fondée l'infériorité de la femme et sa nature d'être embrigadée au foyer. Pour s'en convaincre, suivons Simone de Beauvoir : « tandis qu'en le pénétrant, le mâle se réalise comme activité. Sa domination s'exprime par la posture du coït » (S. De Beauvoir, 1949, p. 59). Notons que « chez presque tous les animaux le mâle est sur la femme. Et sans doute l'organe dont il se sert est matériel lui aussi, mais il se découvre sous son aspect animé : c'est un outil ; tandis que dans cette opération l'organe femelle n'est qu'un réceptacle inerte » (S. De Beauvoir, 1949, p. 59). On peut dire que « le mâle y dépose sa semence : la femelle la reçoit. Ainsi, bien que jouant dans la procréation un rôle fondamentalement actif, elle subit le coït qui l'aliène à elle-même par la pénétration et la fécondation interne » (S. De Beauvoir, 1949, p. 60).

Ce sont de telles représentations sociales qui font de la femme un être subalterne. Une telle logique est au cœur du postcolonialisme.

2.La théorie postcoloniale et la condition féminine dans la tradition africaine

De la postcolonie, D'Achille Mbembe notamment le chapitre intitulé « Esthétique de la vulgarité », renvoie à un univers africain « soucieux de virilité, hostile à la continence, à la sobriété et à la frugalité » (A. Mbembe, 2000, p. 152). Ici, la femme est présentée comme un jouet sans existence réelle. En publiant son article intitulé « le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales » dans le quotidien camerounais *Le Messenger*, Achille Mbembe revient sur la question du phallocratie. Celui-ci soutient l'idée selon laquelle le phallus, c'est-à-dire le membre viril serait le symbole naturel « de la genèse de toute vie et de tout pouvoir » postcolonial. Le potentat sexuel est « une structure du pouvoir et un imaginaire de la vie, du corps et des plaisirs qui accorde une place prépondérante à un signifiant unique : le phallus » (A. Mbembe, 2006, p. 3). C'est un membre viril, toujours preux et gaillard. Le phallus est le symbole naturel de la genèse de toute vie et de tout pouvoir (A. Mbembe, 2006, p.3).

Dès lors, « le coït licite ne se déroulerait que dans l'organe féminin » (Mbembe A., 2006, p. 3). La conséquence de cette vision patriarcale est que « la vulve n'aurait pour fonction principale que de délivrer, en succion continue et le plus harmonieusement possible, le phallus de sa semence, de le vider le plus totalement possible, et, ce faisant, d'être le réceptacle où la semence doit être répandue et conservée » (Mbembe A., 2006, p. 3). Dans ces conditions, la femme en postcolonie est considérée comme un objet du phallus. Il peut faire d'elle ce dont il veut. La femme est donc considérée comme un



esclave. L'homme ne voit qu'en elle un objet de plaisir. Son rôle se limite à satisfaire sexuellement l'homme. D'ailleurs, « être souverain, c'est pouvoir jouir absolument, sans retenue ni entrave. Pour les élites dirigeantes de maints pays africains en effet, un pont relie le plaisir de manger (la politique du ventre) à la jouissance que procure la fellation » (A. Mbembe, 2006, p.3). On peut donc comprendre la position signifiante qu'occupent l'acte sexuel et les métaphores de la copulation dans l'imaginaire et les pratiques du commandement (A. Mbembe, 2006, p.3). Pour s'en convaincre, « la sexualité de l'autocrate fonctionne selon le principe de la dévoration et de l'avalé des femmes, à commencer par les vierges qu'il déflore allègrement, et les jeunes filles qu'il ne cesse, éventuellement, d'ajouter à son harem » (A. Mbembe, 2006, p. 3). C'est donc le phallus qui est au travail. C'est lui qui parle, ordonne et agit (A. Mbembe, 2006, p. 3). Le phallus est le signifiant central du pouvoir et le symbole de la domination masculine (A. Mbembe, 2006, p.3). La vie en postcolonie se résume pour l'essentiel sur l'esthétique de la vulgarité : d'alcool, de jeux, de propos paillards et d'images lubriques, lorsqu'il s'agit de mettre en cause la vertu des femmes, d'évoquer les organes des secrétaires de bureaux, ou les performances sexuelles des favorites déclarées ou de petites maîtresses » (A. Mbembe A., 2000, p. 224) comme on le voit la postcolonie c'est, « l'obsécénité, en tant qu'elle n'est pas d'abord une catégorie morale, constitue, au fond, l'une des modalités de l'exercice du pouvoir en postcolonie » (A. Mbembe, 2000, p. 233). Ce sont les femmes qui en partissent dans cet espace africain. Dans cette perspective, « la postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet de ses identités » (A. Mbembe, 2000, p. 118).

Dans le quatrième chapitre, « Virilisme », Mbembe revient sur la question du phallus. Il décrit le phallus comme un signifiant-maître qui donne au pouvoir sa forme et sa dynamique (T. Tranchant, 2020, p.4). Il surinvestit la virilité et rend possible, une « police », une mise en ordre du sensible, des représentations et des accès à la sphère publique (T. Tranchant, 2020, p.4). C'est ici que le patriarcat prend tout son importance (A. Mbembe, 2020, p. 120). Cette logique est partagée par Bidima qui écrit : « L'absence d'interrogation sexuelle de l'État » est perçue par lui comme une logique en de faveur du sort de la femme africaine. Et c'est le phallogocentrisme qu'il perçoit dans les rapports du pouvoir en Afrique. L'État africain est donc de connotation masculine. On peut en juger sur les « copulations avec les systèmes tribaux patriarcaux » et le concept « patrie » (A. Mbembe, 2020, p. 144) à forte connotation patriarcal.

C'est cette approche postcoloniale que rompt Nkolo Foé. Pour lui et comme le signale Foumane Delamour, la rupture avec l'histoire africaine prônée par Achille Mbembe, qui se contente du présent, peut paraître gênante en ceci qu'elle nous empêchera de comprendre le soi de la femme africaine (D. Foumane Foumane, 2015, p.1).

3.Nkolo Foé et la question de la femme

D'un point de vue épistémologique, il s'agit désormais d'écrire l'Afrique dans un contexte scientifique nouveau en affirmant la contingence du social et de l'histoire (Nkolo Foe, 2011, p. 174). C'est la raison pour laquelle le postcolonialisme a un intérêt accru pour le langage et l'interprétation. L'idéalisme linguistique qui en résulte illustre que le postcolonialisme veut en découdre avec une approche scientifique et universelle

du savoir. Désormais tout est dans le langage et tout est récit. Le postcolonialisme désactive le lien explosif entre pouvoir d'explication et capacité de transformer le monde en privant les sciences sociales de toute légitimité en termes, d'analyse, d'explication et de prédiction (Nkolo Foe, 2011, p. 174). Cela veut dire l'explication postcoloniale est en rupture avec l'histoire africaine.

Mais un détour dans l'histoire traditionnelle africaine montre la place primordiale de la femme. A ce niveau, certaines cosmogonies africaines soulignent que « le monde des origines est mâle et femelle, et qu'aucun élément de ce couple pair n'a de préséance sur l'autre » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47). Illustrons avec le texte memphite. Le dieu Ptah concentre à égalité les attributs de la femme et les attributs de l'homme. Solidement ancrée dans la vision africaine du monde, cette image se retrouve même dans les représentations de création plus récente, comme l'atteste la néo-cosmogonie des Iks : « Dieu, à l'origine, était double, moitié masculine, moitié féminine. Il a engendré les hommes, qui sont devenus des Turkanas, des Dodos et des Topos, des Iks, etc » (C. Turnbull, 1987, p. 153). Ce texte invoque en effet un dieu hermaphrodite, dont les attributs rappellent ceux de Ptah (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47).

3.1 La question de dualité entre l'homme et la femme

Ariane Djossou-Ségla s'inscrit dans cette logique de dualité entre l'homme et la femme. Selon elle, l'être est nécessairement mâle ou femelle. La femme « peut bien être introduite dans la nature humaine, non pas comme l'ajout de ce qui était absent, le féminin, ni comme le retrait de ce qui était totalement présent, le masculin, mais plutôt comme une réelle prise en compte de l'identité humaine perceptible sans un refoulement de la sexualité » (A. Djossou-Ségla, 2007, p. 94). Elle ajoute plus loin : « L'inclusion de la femme dans la nature humaine conduira la compréhension du vécu des femmes en tant qu'êtres humains » (A. Djossou-Ségla, 2007, p. 95), et « à la construction de sociétés dans lesquelles elles seront prises à part entière et où elles participeront comme membres sans mutilation de quoi que ce soit de leurs aptitudes, bref dans toute leur intégralité » (A. Djossou-Ségla, 2007, p. 95). L'inclusion de la femme consiste à la reconnaître comme membre entière de la société. C'est donc une dualité entre l'homme et la femme que reconnaît Djossou-Ségla. Précisons que « cette dualité n'a pas de sens comme fusion, mais seulement comme tension, séparation dialectique qui prépare à une unité supérieure que seule permettent la société et la culture, en tant que lieu d'expression et de résolution des contradictions qui naissent dans l'histoire » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47)

L'histoire traditionnelle africaine montre que l'homme et la femme sont imbriqués l'un à l'autre et de manière égalitaire. Ainsi, « qu'elle s'exprime par les textes anciens (égyptiens, dogon, etc.), ou modernes, la perspective africaine exige la redéfinition de l'identité humaine générique et l'inclusion du sexe féminin dans cette redéfinition » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47). Cette inclusion permettra l'adoption du régime matriarcat dans les sociétés africaines. C'est le caractère agraire du monde noir qui explique l'hégémonie et la force de ce droit. Le matronyme est par conséquent l'un des vestiges les plus significatifs du régime matriarcal, dont l'Afrique fut une terre d'élection (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47). La question « du nom est philosophiquement et juridiquement importante parce qu'elle renseigne sur le statut ontologique et juridique de l'individu qui le porte » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47). Faire *tabula rasa* de l'histoire africaine est donc le leitmotiv des penseurs postcoloniaux. L'humilité



scientifique exige qu'on revienne à l'histoire et à l'anthropologie pour comprendre le privilège que l'Afrique accorde à la femme. La femme traditionnelle africaine, selon Leopold Sédar Senghor, « occupe, en Afrique noire, la première place » (L. Sédar Senghor, 1964, p.269), comme « chez les Sérène du Sine » au Sénégal où « on fait suivre le prénom de l'enfant par celui de sa mère » (L. Sédar Senghor, 1964, p.269). Senghor saisit l'importance de la femme africaine à partir de son statut dans la maison. « Permanente de la famille », « source vitale », la femme est également « la gardienne de la maison », et, en tant que telle, « dépositaire du passé et garante de l'avenir clanique ». Le matriarcat est le régime politique qui correspond à cette vocation (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47). Du point de vue gréco-romain cette vision serait une preuve du statut inférieur de la femme. Tout se passe ici comme si la maison était l'antichambre de l'agora. Dès lors, « la maison, où elle est souveraine, donne l'impression de déposer entre les mains de la femme les clés de la cité » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47). La gestion de la maison par la femme ne veut pas dire qu'elle est esclave ou qu'elle est inférieure à l'homme. Il « n'y a donc rien d'incongru à ce qu'à l'image d'Isis elle-même, la femme africaine soit celle qui institue "les artifices qui réussissent, y compris les lois gouvernementales" » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 47).

La thèse de Senghor est totalement en contradiction avec la vision gréco romaine. En Afrique par exemple, la femme est souveraine dans la maison. C'est elle qui dirige. Une telle souveraineté lui permet de tisser et d'entretenir avec l'homme « un type de rapport particulier où les privilèges et les droits acquis dans la maison constituent pour la femme une sorte de brevet qui donne accès au gouvernement de la cité lui-même » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 48). Notons que pour Senghor et dans l'Afrique traditionnelle, la femme était libre. Bien plus, c'est elle la gardienne de l'arbre généalogique. Senghor montre bien qu'en Afrique, « le mariage n'éteint pas les droits de la femme, puisque cette dernière est engagée dans une alliance où, en tant que représentante de son clan » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 48), elle « conserve non seulement son nom – qu'elle peut transmettre –, mais aussi sa personnalité, ses droits, sa liberté, ses ancêtres et ses dieux » (C. Phinith, J. Crowley, 2014, p. 48). Cette liberté va de pair avec son émancipation. La preuve, elle a droit à la propriété foncière. Selon Elikia M'bokolo, il y avait des femmes-soldats dans l'empire du Monomotapa, et les femmes « possédaient des terres et avaient leurs propres vassaux » (E. M'Bokolo, 1988, 46). Cette place primordiale de la femme est consignée dans l'ouvrage *le sexe de l'Etat* de Nkolo Foé.

3.2 Nkolo Foé et le statut de la femme : osiro-isiaque, populaire et socialiste

Cet auteur s'attaque à la vision qui voudrait que la femme soit un être subalterne. Il veut restituer à la femme ses lettres de noblesses. Cette restitution passe inévitablement par la connaissance de l'histoire traditionnelle de l'Afrique. Il espère que cette injustice trouve sa solution dans « une organisation sociale du travail, de l'économie, de la société, de la politique et de la culture » (Nkolo Foé, 2000, p. 204), où « un espace de liberté pour la gestion de ses intérêts propres » (Nkolo Foé, 2000, 204) est laissé à chaque personne sociale. Dans un tel contexte, chaque individu, sans distinction de sexe, se met au service du collectif (D. Foumane Foumane, 2015, p.8), si bien qu'en « défendant ma cause, je défends la cause de tous les hommes et de toutes les femmes sur terre » (Nkolo Foé, 2000, p. 204). Il prend les distances par rapport au féminisme postmoderne accusé d'être le principe de la marginalisation effective de la femme. En quoi consiste ce féminisme ? Il consiste à se détourner de l'idéal de vie commune pour réhabiliter (D. Foumane Foumane,

2015, p. 8) les « vieux clichés patriarcaux sur la sexuation de la pensée et la masculinisation de la raison » (Nkolo Foé, 2000, p. 206).

Notons avec Delamour que c'est un féminisme qui exalte l'incohérence, l'irrationnel et l'absurdité, comme si on avouait que la femme était incapable d'atteindre la hauteur rationnelle dans sa conduite. Il s'organise à discréditer la Raison, alors qu'elle a été de tout temps le plus « puissant levier pour l'appropriation par l'homme de l'histoire et la conquête du pouvoir » (Nkolo Foé, 2000, p. 207). Ce qu'il propose à la femme, c'est le *désir* « comme alternative à l'oppression patriarcale, dans le monde du capitalisme avancé » (Nkolo Foé, 2000, p. 209). Voilà pourquoi Nkolo Foé propose comme alternative à la sensibilité une « femme céphalique » (Nkolo Foé, 2000, p. 212), douée en même temps de raison et de sensibilité et qui jouit des mêmes privilèges que l'homme dans la société. Il montre comment la mondialisation, le postcolonialisme et le postmodernisme font triompher un individualisme préjudiciable à la femme. La véritable émancipation de la femme se fera donc par la construction d'un État d'amour osiroisique, populaire et socialiste (D. Foumane Foumane, 2015, p.10).

Le postmodernisme, défini par cet auteur « comme une idéologie de la mondialisation et du libre jeu des marchés » (Nkolo Foé, 2008, p. 3), subordonne l'être à l'avoir si bien que la femme perd du même coup l'estime et la considération qui lui revenaient dans la société traditionnelle africaine. (D. Foumane Foumane, 2015, p. 10) le postmodernisme apparaît comme un facteur de déclin de « l'unité ». Il s'agit d'abandonner les « grands récits », car ceux-ci prétendent conduire l'humanité vers un salut unique. Or, la postmodernité revalorise la diversité historiques et culturelles de l'humanité. Dans ce sens le modernisme n'est qu'une tradition parmi d'autres. Pour un auteur comme Boisvert, la modernité est un mythe. Pour lui, la modernité était vénérée parce qu'elle a pour vocation d'établir le progrès, et d'établir par l'entremise de la raison les voies de la vérité. Cette illumination devait servir à « 'libérer l'Homme de ses chaînes" et à l'expurger de tous les effets pervers de la socialisation qui sont responsables de sa chute dans cette noirceur aliénante ». C'est donc l'idéal de « la réalisation de l'universalité des communautés humaines qui s'érigeait derrière ce mythe de l'émancipation progressive de l'humanité » (Y. Boisvert, 1997, p.10). C'est donc « une période de deuil et du chambardement civilisationnel » qui caractérise le postmodernisme. On peut donc déduire que la postmodernité « agence une culture personnalisée ou sur mesure permettant à l'atome social de s'émanciper du balisage disciplinaire révolutionnaire » (G. Lipovetsky, 1983, 18).

Dans un tel contexte, la condition de la femme n'est plus différente de celle de l'homme : les deux sont, dans l'espace néolibéral, des objets de production des marchandises soumis aux mêmes misères de l'existence (D. Foumane Foumane, 2015, p. 10). Le postmodernisme rompt avec la culture traditionnelle africaine. Cette tradition comme nous le rappelle Nkolo Foé accordait une place prépondérante à la femme. Dans son roman intitulé *Le Parlement conjugal*, la romancière mozambicaine Paulina Chiziane « met en scène des femmes qui s'organisent en parlement pour juger leur homme polygame et infidèle » (T. Boni, 2011, 98). Il ne s'agit pas d'une simple fiction littéraire puisque Nkolo Foé signale l'existence du *Mevungu*, un parlement observé au Gabon et au Sud-Cameroun au milieu du XIX^e siècle, qui « protège les femmes contre leurs ennemis du sexe masculin » (Nkolo Foé, 2000, p. 205). Le matriarcat est en vigueur dans plusieurs tribus d'Afrique où aucune barrière sociale ne compromet l'accès de la femme

au leadership. Tel est le cas de la grande Royale qui, dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, fait accepter la scolarisation des enfants aux hommes (C. Hamidou Kane, 1961, p. 62).

Si les privilèges garantis à la femme africaine par la tradition ne sont plus respectés, la forte influence extérieure qu'a subie l'Afrique doit en être la cause principale. Selon Senghor, « l'influence arabo-berbère, puis européenne, l'influence des civilisations nomades n'a cessé d'amoindrir le rôle » (L. Sedar Senghor, 1964, p. 269) de la femme africaine dans la société. Il n'y a qu'à regarder les constitutions dans plusieurs pays en Afrique. Elles ont été écrites au regard des droits occidentaux.

Nkolo Foé note que cette solution est problématique en ceci qu'elle est le relais en Afrique des idées néocapitalistes qui sont synonymes de déshumanisation des rapports humains et de construction des sociétés inégalitaires. La promotion individualiste de l'émancipation de la femme africaine aura donc pour conséquence le plein épanouissement des unes contre les autres, l'embourgeoisement des élues et des plus fortes au détriment des plus faibles. Pour l'auteur *Le sexe de l'État*, il est urgent de rééquilibrer les rapports hommes-femmes. D'où l'impératif de construction d'une utopie bicaméraliste (Nkolo Foé, 2000, p. 204). La femme céphalique sera au cœur de cette lutte planétaire qui transformera la civilisation africaine. Tel est l'enjeu de l'utopie d'une société humaine bicamérale. L'utopie bicaméraliste renvoie : « une maison, deux chambres ». Nkolo Foé note que le bicaméralisme n'est pas synonyme d'apartheid, suivant une division sexiste. Il « s'agit d'une solution qui laisse à chaque catégorie sociale ou politique un espace de liberté pour la gestion de ses intérêts propres » (Nkolo Foé, 2000, p. 204). Parce que ces intérêts seront profondément humains, ils auront une portée universelle. Autrement dit, « en me libérant, je libère l'humanité tout entière » ; « en défendant ma cause propre, je défends la cause de tous les hommes et de toutes les femmes sur terre ». Les luttes pour l'émancipation doivent s'inscrire dans cette trajectoire politique, si elles veulent servir la cause de l'humanité dans son ensemble (Nkolo Foé, 2000, p. 206). C'est ici que le rôle de la femme céphalique est déterminant. L'humanité souffrante d'aujourd'hui commencera inversement sa guérison par la tête, y compris celle de la femme » (Nkolo Foé, 2000, p. 2006).

Conclusion

Au terme de notre analyse, il était question de s'interroger sur la marginalisation que subit la femme aujourd'hui. Notre objectif était de montrer que la vision postcoloniale présente une situation erronée de la condition de la femme africaine. Au nom des libertés individuelles, Jean Godefroy Bidima et Bassidiki Coulibaly veulent libérer l'Africain de son cadre institutionnel rigide et lui donner des capacités d'auto-invention de soi, aussi renoncent-ils à l'histoire d'Afrique et au soi africain. Ils espèrent ainsi trouver une solution au problème du phallocentrisme qui semble constituer un frein à l'émancipation de la femme africaine (D. Foumane Foumane, 2015, p. 1). Sur le plan philosophique, cette idée tire son fondement des penseurs grecs. Un auteur comme Aristote soutenait que le « mâle est par nature plus apte à être un guide que la femme » (Aristote, 1995, I, 12, 1259a). L'argument d'Aristote est éthique. Il évoque la répartition inégale des vertus éthiques au regard des sexes. Si la femme est douée du bon sens, il reste qu'elle se trouve affligée d'une lourde infirmité qui l'exclut de la sphère du commandement. Aristote fonde ontologiquement l'infériorité et la subordination de la femme au foyer.

Cette approche est contestée par Nkolo Foé. Pour lui, le postcolonialisme fait triompher un individualisme préjudiciable à la femme. Pour Nkolo Foé, il faut aller au-delà de l'approche synchronique pour comprendre que traditionnellement, la femme occupait une place de choix. La rupture avec l'histoire africaine prônée par Achille Mbembe, qui se contente du présent, illustre que cet auteur ne va pas en profondeur pour analyser la question de la femme. La réponse donnée par Nkolo Foé à la question de la marginalisation de la femme africaine est consignée dans *Le Sexe de l'État*. A partir de la méthode du structuralisme génétique, Nkolo Foé renoue avec l'Afrique traditionnelle. Il pense que la véritable émancipation de la femme se fera donc par la construction d'un État d'amour osiro-isiaque, populaire et socialiste.

Bibliographie

- ARISTOTE, 1995, *Politique*, Paris, VRIN, 598 p.
- ARISTOTE, 1990, *Poétique*, Paris, Le livre de poche, 216 p.
- BASSIDIKI Coulibaly, 2006, *Du crime d'être noir. Million de Noirs dans une prison identitaire*, Paris, homnispheres, 224 p.
- BAYART Jean-François, 1989, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Presses de la fondation nationales des sciences politiques, 439 p.
- BIDIMA Jean Godefroy, 1993, *Théorie critique et modernité négro-africaine*, Publications de la Sorbonne, 343 p.
- BOISVERT Yves, 1997, *L'analyse postmoderniste. Une nouvelle grille d'analyse sociopolitique*, L'Harmattan, 241 p.
- BONI Tanella, 2011, « Solidarité et insécurité humaine : penser la solidarité depuis l'Afrique », *Diogène*, pp. 230- 242.
- COLLIN Françoise, et al, 2000, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthropologie Critique*, Paris, Plon, 830 p.
- CHANTHALANGSY Phinith, 2014, CROWLEY John, *Manuel de philosophie. Une perspective Sud-Sud*, Paris, UNESCO, 243 p.
- DERRIDA Jacques, 2000, « Entretien avec Jacques Derrida : autrui est secret parce qu'il est autre », *Le Monde de l'éducation*, n°284, p. 15.
- DERRIDA Jacques, 2002, *Film documentaire* réalisé par Kirby Dick et Amy Ziering Kofman, États-Unis, (1h24).
- DERRIDA Jacques, 1967, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 447p.
- DJOSSOU-SEGLA Arianne, 2007, « Comment corriger la tradition philosophique de la nature humaine par la question de la femme ? », *La Rationalité, une ou plurielle ?* CODESRIA – UNESCO, pp. 211-219.
- DE BEAUVOIR Simone, 1949, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 400 p.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La Crise du Muntu*, Présence Africaine, 239 p.
- ELIAS Nibert, 1965, *Logiques de l'exclusion*, Paris, Pocket, .330 p
- FOUMANE FOUMANE Delamour Josué (2015), « Le nouvel universalisme pour l'émancipation de la femme : par-delà les revendications postmodernes et construction d'une société osiro-isiaque » in 8^e assemblée générale de aword/afard Citoyenneté et autonomisation de la femme : obstacles et défis en Afrique Dakar. Inédit.



- GRIAUDE Marcel, 1966, *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotomméli*, Paris, Fayard 220 p.
- HAMIDOU KANE Cheikh, 1961, *L'aventure ambiguë*, Paris, Éditions 10/18, 191 p.
- HESIODE, 1967, *Théogonie-Les Travaux et les Jours-Le bouclier*, Paris, Belles Lettres, 158 p.
- HOTTOIS Gilbert, 2002, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Belgique, De Boeck université, 559 p.
- LIPOVESKI Gilles, 1983, *L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, GALLIMARD, 315 p.
- MBEMBE Achille, 2020, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 246 p.
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 293 p.
- MBEMBE Achille, 2006, « Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales. », *Le Messager*, n° 2061, pp. 2-7.
- M'BOKOLO Elikia, 1988, *La Dispersion des Bantou*, Paris, Présence africaine, 135p.
- NKOLO FOE, 2000, *Le Sexe de l'Etat*, Paris, Presses universitaires de Yaoundé, 251 p.
- NKOLO FOE, 2008, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, CODESRIA, 214 p.
- NKOLO FOE, 2011, « Les politiques de la philosophie en Afrique Emancipation, postcolonialismes, herméneutique et gouvernance », *Diogène*, Presses universitaires de France, n° 235-236, pp. 174-191.
- SEDAR SENGHOR Léopold, 1964, *Liberté I. Négritude et humanisme*, SEUIL, 203 p.
- Tranchant Thibault, 2020, Compte rendu de [Achille Mbembe, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020, 246 pages]. *Philosophiques*, 47 (2). <https://doi.org/10.7202/1075139ar>, p. 508-512.