

Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique
Université Mouloud MAMMERY Tizi-Ouzou
Faculté des Lettres et langues
Département de Français



Mémoire de Master II en langue française

Option : Langue et cultures francophones

**La postcolonialité dans Peau noire,
masques blancs de Frantz Fanon**

Présenté par :

M^{lle} KACHER SARAH
M. MANSOURI ZOHIR

Dirigé par :

M. MAHMOUDI HAKIM

Membres du jury :

M ^{me} BETOUCHE AINI	MCA	UMMTO	Présidente
M. HAMDI MAHDI	MAA	UMMTO	Examineur
M. MAHMOUDI HAKIM	MAA	UMMTO	Rapporteur

Année universitaire 2014-2015

**La postcolonialité dans *Peau noire,*
masques blancs de Frantz Fanon.**

Remerciements

Nous tenons tout d'abord à remercier chaleureusement notre directeur de recherche Monsieur Mahmoudi, pour son aide, ses conseils et son encouragement dans la réalisation de ce modeste travail.

Nos remerciements s'adressent également aux membres du jury qui ont accepté d'évaluer notre travail, Madame Betouche Aini et Monsieur Hamdi Mehdi

Nous tenons aussi à remercier aussi nos enseignants qui ont contribué à notre formation plus particulièrement Messieurs Khati Aziz et El Hocine Rabah.

Dédicaces

Je dédie ce mémoire à :

*Mes chers parents qui m'ont toujours épaulé et encouragé tout au long de
mon parcours scolaire*

A la mémoire de ma défunte grand- mère qui a marqué mon enfance

A mon frère Achour qui m'a toujours soutenu malgré la distance

A mes deux sœurs Mekioussa et Maya pour notre complicité

A Mon grand père, l'être le plus cher à mes yeux

A ma tante Lamia pour toute l'aide qu'elle m'a apportée

A mes amis Said , Massi , Nassima , Zina, Wahid ,Lynda qui ont toujours été

Là pour moi.

Sarah

Dédicaces

Je dédie ce mémoire à :

A mes parents

A mes frères et mes sœurs

A mes neveux et mes nièces

A mes amis

Zohir

Sommaire

Introduction	07
Partie I : Fanon ou la pensée postcoloniale.....	12
Chapitre I : Dénonciation des pratiques coloniales.....	14
I.1 L'aliénation.....	16
I.2 Le racisme	19
I.3 Les complexes du noir.....	24
Chapitre II : Vers un nouvel humanisme	
II.1 La révolte du colonisé.....	30
II.2 Les fondements de la révolte.....	36
Partie II : Bhabha ou la théorie postcoloniale	40
Chapitre I : La notion d'hybridité	42
I.1 Origine est évolution de la notion d'hybridité.....	43
I.2 L'hybridité chez Bhabha.....	44
Chapitre II : Autres notions.....	49
II.1 Tiers-espace.....	50
II.2 Mimétisme.....	53
Conclusion.....	58

Introduction

En tant que théorie littéraire, le postcolonialisme est un courant de pensée dont les principaux fondements se situent généralement dans l'ouvrage d'Edward Saïd, *l'Orientalisme*¹. Comme le suggère son nom, ce courant vise à intégrer la colonisation, ce fait historique massif, aux études littéraires en portant, selon Jean-Marc Moura, un regard critique rétrospectif sur la colonisation. En ce sens, il travaille à forger des outils critiques à même de permettre l'analyse des œuvres produites par les auteurs issus des pays anciennement colonisés. Ces derniers englobent principalement les pays faisant partie des anciens empires coloniaux français, britannique, espagnol et portugais auxquels certains chercheurs postcoloniaux ajoutent l'Australie, le Canada et la Nouvelle Zélande. Ainsi, c'est l'ensemble des œuvres écrites par des écrivains issus de ces pays, pendant et après la colonisation, que l'on désigne par l'appellation «littérature postcoloniale» et qui constitue l'objet des études du même nom.

Comme nous l'avons souligné plus haut, l'origine de ces études remonterait à l'ouvrage d'Edward Saïd qui constitue, pour la majorité des critiques anglo-saxons, l'œuvre fondatrice qui influencera les théoriciens les plus représentatifs de ce courant, à savoir Homi Bhabha et Gayatri Spivak². En effet, il est fréquent de retrouver cette affiliation dans des écrits qui présentent *Les Lieux de la culture* (1994) de Bhabha comme une prise de relais à *l'Orientalisme* (1978) d'Edward Saïd. Ainsi, partant de cette omission, involontaire ou délibérée, nous avons choisi comme corpus à notre étude, l'œuvre de Frantz Fanon : *Peau noire, masques blancs* (1956) afin de mettre en valeur l'apport d'un auteur francophone à l'émergence de ce courant. En d'autres mots, la motivation profonde du présent travail est de contribuer à une relecture de Fanon comme précurseur de la pensée postcoloniale.

¹ Saïd E., *L'Orientalisme*, ..., 1978.

² Cette dernière est, avec Bhabha, l'une des figures de proue de la théorie postcoloniale. Elle a écrit notamment *Can the subaltern speak ?*

En effet, à travers *Peau noire masques blancs*, Fanon met en relief comment le colonialisme avait fait des colonisés par le racisme et l'hégémonie des êtres inférieurs et complexés en leur inculquant la peur et le mépris de soi. En s'attardant sur l'impact négatif du système colonial, cet auteur s'imposerait, à nos yeux, comme pionnier du courant postcolonial, bien avant Edward Saïd. Car même si ce dernier visait à déconstruire les fausses représentations que l'Occident se fait de l'Orient, Fanon l'avait précédé dans cette perspective en invitant le colonisé à se défaire des stéréotypes que ce même Occident lui collait. Il est à considérer comme précurseur de la pensée postcoloniale dans la mesure où il indiquait déjà la voie au colonisé pour qu'il se reforge une identité dans le cadre d'un espace de coexistence pacifique avec l'ancien colonisateur, un espace hybride favorisant les échanges et l'entrecroisement des cultures.

Le terme «postcolonial», que l'on associe au courant qui est en question ici, a été utilisé bien avant les années 1970, mais son usage renvoie à une période historique et non pas comme un concept idéologique. En ce sens, il désigne la troisième période, celle qui vient après la colonisation et succède à celle qui coïncide avec cette dernière. A l'origine, c'est donc un concept historique qui ne trahit aucun enjeu de nature social ou politique. Il servait juste pour nommer une période de l'histoire, celle de l'après indépendance pour tout pays anciennement colonisé. A présent, dès la publication de *L'Orientalisme* d'Edouard Saïd, ce concept acquiert de nouvelles dimensions et renvoie à toute une théorie. Celle-ci est représentée surtout par Homi Bhabha et son ouvrage-clé : *Les lieux de la culture*.

Cette théorie étudie la relation ambiguë entre les pays colonisateurs et les sociétés anciennement colonisées avec toutes les répercussions de cette relation, bien après les indépendances. Elle met en relief les spécificités anthropologiques, sociologiques et économiques des œuvres littéraires issues de ces sociétés. Pour Jean Marc Moura³, la critique postcoloniale vise à intégrer la colonisation, ce fait historique massif, aux études littéraires. Il s'agit en ce sens de porter un regard

³ Cet auteur est l'un des rares spécialistes français en études postcoloniales. Il a écrit, entre autres, *Littérature francophone et théorie postcoloniale*.

rétrospectif critique sur le fait colonial. En d'autres termes, la théorie postcoloniale propose d'évaluer de manière raisonnée l'héritage culturel et politique du colonialisme dans le monde contemporain.

Intéressés par ce courant de pensée, nous nous proposons à travers notre étude de mesurer l'apport de Frantz Fanon à la théorie postcoloniale. Notre travail, qui a pour objet essentiel l'œuvre *Peau noire, masques blancs*, a ainsi pour but de montrer l'influence fanonienne sur ce courant et sur *Les lieux de la culture* de Bhabha en particulier. En d'autres termes, notre problématique est la suivante : *dans quelle mesure l'œuvre de ce dernier est le prolongement de l'essai du premier ?* Ainsi, il s'agit, pour nous, de lire chacune de ces œuvres à la lumière de l'autre afin de voir quelles sont les idées fanoniennes reprises ou approfondies par Bhabha. Enfin, pour mener à bien notre réflexion, nous nous proposons de vérifier les hypothèses suivantes : nous présumons que Fanon a influencé ce dernier par sa critique du colonialisme ; nous présumons que Bhabha a repris les idées de Fanon en les systématisant à travers ce qui est connu par le nom de la théorie postcoloniale.

Par ailleurs, pour répondre à notre problématique, nous avons opté pour une démarche comparatiste qui, à notre sens, la mieux indiquée pour déceler les traces de l'influence fanonienne sur Bhabha. Ainsi, suivant les principes de cette approche, nous ferons une comparaison entre ces deux œuvres appartenant à deux sphères culturelles différentes, mais portant relativement sur le même sujet. Une telle comparaison permettra sans doute de mieux mettre en valeur la portée de la réflexion du Martiniquais. En ce sens, chaque point de ressemblance peut être lu comme preuve de l'influence fanonienne sur l'auteur des *lieux de la culture*. Les points de dissemblance, de leur côté, sont à lire comme apport et approfondissement à la pensée postcoloniale de Fanon. Dans cette optique, nous pouvons citer, à titre indicatif, la réflexion de Bhabha sur l'altérité – réflexion qui déplace la référence identitaire du sujet porteur des droits politiques, économiques, culturels, vers une dimension expérimentale dans laquelle s'élaborent ce que ce dernier nomme «stratégies de soi» et, partant sur l'hybridité

identitaire qui se produit dans le tiers-espace ou l'interstice, selon les mots du théoricien anglo-saxon.

Enfin, pour mieux structurer notre étude, nous l'avons divisée en deux parties intitulées respectivement *Fanon ou une pensée postcoloniale* et *Bhabha et la théorie postcoloniale*. Dans la première partie, aborderons la critique du colonialisme faite par l'auteur de *Peau noire, masques blancs*. Il y sera question d'abord de la dénonciation des pratiques coloniales et de leur impact négatif sur la psyché de l'homme de couleur. Cela nous le montrerons à travers l'évocation de l'aliénation, des complexes et du racisme comme conséquences du colonialisme, une évocation qui forme le premier volet de la pensée postcoloniale chez Fanon. Par la suite, nous nous intéresserons à l'autre volet de cette pensée qui est l'invitation à la libération par la rébellion. En effet, l'auteur de *Peau noire, masques blancs* recommande au colonisé la voie de la révolte au nom d'un nouvel humanisme pour se défaire de l'hégémonie coloniale.

Dans la seconde partie, notre étude se focalisera sur les idées-clés de la théorie postcoloniale telle qu'elles se déclinent des *Lieux de la culture* d'Homi Bhabha. En effet, à travers notre lecture de cet ouvrage, nous chercherons, tout au long de cette partie, les traces de la pensée fanonienne dans ses deux volets. Dans cette optique, nous y ferons d'abord une rétrospective de la notion d'hybridité que la théorie postcoloniale valorise et met au centre de sa réflexion. , nous parlerons ensuite de mimétisme et de racisme chez Bhabha dans le prolongement de l'essai fanonien dans la mesure où ce dernier les a abordés dans son œuvre. Nous terminerons enfin par l'apport bhabhaïen à travers les concepts de tiers-espace et d'identité hybride. En d'autres termes, il s'agira, à travers ce point, de voir comment s'est effectué le passage de la pensée à la théorie postcoloniale.

**Partie I : Fanon ou
La pensée postcoloniale**

Écrit en pleine période de colonisation, *Peau noire, masques blancs* est un essai qui traduit d'une manière claire la position tranchée de son auteur envers le système colonial. En focalisant notre analyse, dans cette première partie, sur cet ouvrage, nous nous proposons de mettre en relief ce qui fait de Fanon un des pionniers de la pensée postcoloniale. Dans cette perspective, nous développerons deux volets qui constituent, à nos yeux, l'essentiel de la pensée fanonienne. Ainsi, il s'agira à ce niveau de la dénonciation des pratiques coloniales et de la révolte pour fonder un nouvel humanisme.

Dans un premier chapitre, il sera question du premier volet de cette pensée à travers l'analyse du procès que l'auteur fait au système colonial. Autrement dit, il s'agira ici de dévoiler le regard critique sur la colonisation que traduit à travers la dénonciation des pratiques inhumaines de celle-ci. En ce sens, nous traiterons d'abord du processus d'aliénation que l'homme de couleur subit au point d'éprouver, à la longue, une certaine haine de soi. Nous parlerons aussi du racisme que notre auteur a «*abordé et combattu de front*»⁴. Nous conclurons enfin ce chapitre par l'analyse des complexes que ces pratiques néfastes ont fait naître dans la psyché du colonisé tel que le complexe d'infériorité.

Dans la dernière partie, nous traiterons du second volet de la pensée fanonienne. Il sera question alors des perspectives auxquelles conduirait la révolte du colonisé. En effet, en invitant ce dernier à choisir l'unique voie de la rébellion, l'auteur souhaite voir celle-ci mener vers un nouvel humanisme. Lorsqu'il a écrit cet essai pour conscientiser le coloniser, «*c'est vers la dignité de soi et la liberté de tous*»⁵ qu'il s'élève. Partant de ce constat, nous évoquerons à ce niveau les fondements de la révolte recommandée par notre auteur tout en tâcherons de montrer comment cette dimension a inspiré la théorie postcoloniale de Bhabha.

⁴ Fanon, Frantz., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952, p8.

⁵ Ibid., p.8.

Chapitre I : Dénonciation des pratiques coloniales

Dès le début de son essai *Peau noire masques blancs*, Fanon annonce clairement sa position anticolonialiste. Il y dénonce les abus du colonialisme et toutes les formes de domination. Renonçant à la position du simple spectateur, il choisit l'action et l'engagement en faveur des opprimés en disant : « *Chaque fois que la dignité et la liberté de l'homme sont en question, nous sommes concernés, Blancs, Noirs ou Jaunes, et chaque fois qu'elles seront menacées en quelque lieu que ce soit, je m'engagerai sans retour.* »⁶ Il exprime ainsi sa détermination à se sacrifier pour un idéal humain sans distinction de race. Il ajoute en ce sens : « *Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte.* »⁷ Donc, c'est par solidarité humaine qu'il s'engage à mettre à nue l'impact du colonialisme et ces effets destructeurs sur la personnalité du colonisé. Son anticolonialisme se manifeste lorsqu'il qualifie les actes coloniaux de bêtises humaines dans la mesure où ces derniers sont à l'origine d'un processus de division et de clivage racial créant par conséquent deux camps, celui du Blanc et celui du Noir.

Dans son essai *Peau noir masques blancs*, Fanon témoigne de la violence subie par l'homme de couleur. Mais, en tant que psychanalyste, c'est les répercussions de la violence coloniale sur la psyché du colonisé qui ont attiré son attention. Pour lui, la colonisation a marqué profondément l'âme de l'être noir, d'où la nécessité d'œuvrer à sa libération de lui-même, c'est-à-dire de ses propres complexes. Cependant, avant d'envisager cette perspective, il importe de rendre compte d'abord du processus d'aliénation subi par l'homme de couleur avant d'enchaîner sur les ravages du système colonial sur ce dernier. En ce sens, nous mettrons l'accent sur l'entreprise de chosification et d'infériorisation menée par la puissance coloniale afin de maintenir le colonisé sous sa domination, telle

⁶ Propos de Frantz Fanon quand il décide de rejoindre la Résistance, cité par son ami martiniquais Marcel Manville (avocat).

⁷ Frantz, Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, p. 224.

qu'elle se trouve illustrée par l'auteur à travers des exemples concrets dans notre corpus.

I. 1 L'aliénation du colonisé

La critique du colonialisme, chez Fanon, s'observe d'abord à travers sa dénonciation du processus d'aliénation mis en œuvre par le système colonial pour déshumaniser le Noir. Pour notre auteur, ce processus, bien planifié, a fini par donner les fruits escomptés par ses initiateurs comme le laisse entendre ce passage de notre corpus: «*Un Noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un autre Noir. Que cette scissiparité soit la conséquence directe de l'aventure colonialiste, nul doute*»⁸. Dans cet extrait, l'auteur suggère en fait la perception négative de soi chez le Noir comme conséquence directe du processus d'aliénation. Ce dernier a incrusté dans la tête de l'homme de couleur l'idée ou l'image de sous-homme, de sauvage ou de barbare. D'où son comportement négatif, son attitude méprisante envers son semblable. Plus que cela, cette image négative de soi, complètement intégrée, le conduit à haïr sa culture, sa langue, son peuple et à rejeter sa propre image. Ainsi, il ne désire plus qu'imiter et ressembler au Blanc qu'il idéalise : «*Le noir veut être blanc, Le blanc s'acharne à réaliser une condition d'homme*»⁹.

Par ailleurs, en écrivant : «*Le noir veut être blanc, Le blanc s'acharne à réaliser une condition d'homme*», Fanon laisse entendre que l'homme noir est aliéné dans la mesure où son désir n'est pas l'émancipation en tant qu'être humain. Ayant perdu confiance en soi et psychologiquement troublé, il se retrouve en permanence dans une situation de dépendance de son modèle : l'homme blanc. Ce dernier, en constatant l'effort que fournit le Noir pour atteindre cet idéal, c'est-à-dire devenir un être civilisé, ne se prive pas de l'enfoncer dans cette aliénation. Dans cette perspective, il ne rate pas l'occasion d'étaler sa prétendue

⁸ Fanon, Frantz, Op. Cit., p.36.

⁹ Fanon, Frantz, Op. Cit., p.31.

supériorité afin d'accentuer l'aliénation de sa victime. Ainsi, pour étayer ce constat, Fanon cite un rêve édifiant, un songe qu'il emprunte au psychanalyste Octave Mannoni, d'après lequel les enfants malgaches se rêvent, tout naturellement, blancs, poursuivis par de méchants noirs. L'aliénation est ici manifeste, c'est un mal causé par la colonisation et aggravé par le racisme. Elle déchire tout un peuple et le pousse à s'autodétruire. Elle est donc néfaste pour le colonisé qui a appris dès lors à penser à travers son maître le Blanc qui, lui, continue de tirer les bénéfices de cette situation.

En effet, les conséquences désastreuses de cette aliénation sont visibles à travers le doute qui s'est installé dans la tête du Noir. Pour illustrer un tel impact, Fanon prend l'exemple du Congolais qui se réclame antillais. En fait, méprisant sa propre identité, ce dernier opte pour l'identité antillaise qui est, à ses yeux, la plus proche de celle du Blanc. Cette aliénation modifie radicalement ses rapports : il haït ses pairs, idéalise l'Européen et envie l'Antillais qui se frotte, selon lui, de plus près à la civilisation européenne : «*L'Antillais est plus évolué que le Noir d'Afrique. Entendez qu'il est plus prêt du blanc* »¹⁰. Abondant dans ce sens, l'auteur évoque l'apprentissage du créole chez le Noir d'Afrique pour souligner davantage l'aliénation de celui-ci. Selon lui, Ce dernier ne se contente pas d'envier l'Antillais, il apprend sa langue afin de se voir considéré comme tel : «*Un Sénégalais apprend le créole afin de se faire passer pour un antillais, je dis qu'il y a aliénation.*»¹¹. En bref, d'après ce qui précède, le Noir d'Afrique veut, coûte que coûte, appartenir à un groupe auquel il n'est pas lié géographiquement, voire culturellement et fuit ainsi ses origines.

Cette attitude n'est pas propre au colonisé d'Afrique, même l'Antillais souffre de l'aliénation. Fanon nous donne, à ce sujet, l'exemple de l'écrivain René Maran. En lui consacrant tout un chapitre, notre auteur explique l'obsession de ce romancier aliéné qui donne à lire son désir charnel d'être un homme comme les autres, c'est-à-dire un homme blanc. Pour Fanon, les Antillais comme

¹⁰ Fanon, Frantz, Op. Cit., p.44.

¹¹Fanon, Frantz, Op., p.54.

Maran, «*parce qu'ils se sentent inférieurs, (...) aspirent à se faire admettre dans le monde blanc*»¹². L'essayiste donne comme argument à sa lecture la soumission du héros aux exigences du père (blanc) pour qu'il lui accorde la main de sa bien-aimée, une femme blanche. Or ce père, pour consentir à cette union, lui exige d'être tout sauf un nègre. Alors, en acceptant la requête du futur beau-père, ce Nègre se renie et accepte de se blanchir pour satisfaire ces Blancs. Pour Fanon, René Maran¹³, à travers son roman, ne dit rien d'autre que "*je pense en français, ma religion est la France. M'entendez-vous, je suis Européen, je ne suis pas un nègre, et pour vous le prouver je m'en vais en tant que commis civil, montrer aux véritables nègres la différence qui existe entre eux et moi*"¹⁴. En d'autres termes, c'est un récit entaché d'aliénation dans la mesure où l'écrivain est noir mais son regard est blanc.

Cette aliénation qu'il décrit chez le Noir antillais, Fanon l'observe également chez les colonisés d'Afrique du Nord, à partir de 1953, alors qu'il occupe le poste de médecin-chef à l'hôpital psychiatrique de Blida. Sa formation de psychiatre le prédispose à l'observation des conséquences induites par ce processus. En effet, son expérience en terre algérienne le conduit à établir le triste constat de l'aliénation des Algériens. Mais ce qui fait de lui le précurseur de la pensée postcoloniale, c'est sa finalité. Puisqu'en soignant son malade, l'Algérien névrosé, son objectif est de le désaliéner coûte que coûte comme il l'affirme dans cet extrait : «*La décolonisation est très simplement le remplacement d'une "espèce" d'hommes par une autre "espèce" d'hommes*»¹⁵ En fait, sans être explicite, la libération de l'homme signifie, pour lui, la récupération de son identité d'homme, d'homme à par entière.

¹² Ibid., p.48

¹³ «Qui est René Maran ? L'homme reçut le prix Goncourt en 1921 pour son roman au vitriol «Batouala» qui dénonçait très explicitement le colonialisme. Les pères de la négritude reconnurent l'influence de celui qui vécut plusieurs années en Afrique et se sentait très attaché au «continent noir». On est donc très loin du cas Mayotte Capécia. Mais Fanon n'en a cure. Il traite ouvertement «Jean Veneuse» de simple négrophobe ayant assimilé la culture européenne au point d'être incapable de se départir de la haine de lui-même. René Maran «ayant vécu en France, respiré, intégré les mythes et préjugés de l'Europe raciste, ne pourra, s'il se dédouble, que constater sa haine du nègre» in

¹⁴Fanon, Frantz, Op. Cit.,p 82

¹⁵ Frantz, Fanon, *Les damnés de la terre*, Seuil, Paris, p168.

Enfin, de ce qui précède, nous pouvons dire que la pertinence du constat fanonien découle de sa position de témoin averti. Ayant côtoyé de près ceux qui ont subis les affres de l'aliénation, il témoigne ainsi de leur humiliation et de leur déshumanisation. En d'autres termes, il a pu, de l'intérieur, comprendre les effets pervers de l'entreprise coloniale. Sur un autre plan, il suggère que ce processus vise aussi à délégitimer toute action de solidarité que pourrait mener le Blanc ou du colon au profit de la cause du colonisé. En ce sens, l'aliénation a pour autre objectif d'isoler la lutte de l'Algérien pour le recouvrement de sa liberté en creusant l'écart entre les deux camps. Ainsi, suivant la logique de ce processus, il n'est pas étonnant de constater toute l'indifférence, voire tout le mépris que le colon affiche à l'égard de la cause du colonisé. C'est une attitude tout à fait compréhensible dans la mesure où, écrit Fanon, «*le colonialisme français refuse d'admettre qu'un Européen bien constitué puisse véritablement se battre aux côtés du peuple algérien*»¹⁶. En clair, pour notre auteur, le colonialisme est aveuglé par ses propres préjugés.

I. 2 Le racisme colonial

Après avoir évoqué le processus d'aliénation auquel est soumis l'homme de couleur, il convient d'évoquer un phénomène sous-jacent au dit processus, à savoir le racisme. En effet, tout au long de son essai, Fanon aborde cette question du racisme qui consiste en la division de l'espèce humaine en groupes dispatchés basée sur la différence raciale. En développant ce sujet, Fanon soutient que ce phénomène a ses âges et s'oppose catégoriquement à l'idée que ce dernier a toujours existé. Car, selon lui, on ne naît pas raciste mais on le devient. Il explique en ce sens que le racisme est daté du moment où une société précise en a eu besoin pour justifier des actes de violence, des actes inhumains afin de hiérarchiser l'humanité en différentes parties. C'est le cas de l'Europe qui s'est

¹⁶Frantz Fanon, Œuvres de Frantz Fanon. Peau noire, masques blancs/L'An V de la révolution algérienne/Les damnés de la terre/Pour la révolution africaine Cécile Campergue.

autoproclamée race supérieure pour justifier ses agissements en Afrique, en Amérique, ou en Asie devant les prétendues races inférieures qui peuplent ces contrées.

Selon Fanon, ce phénomène s'explique par des critères biologiques. Ainsi, aux yeux de cette Europe, la race blanche aurait des caractères biologiques qui fondent sa « supériorité » par rapport aux Noirs et autres races. Mais, au juste, cela n'est qu'un prétexte pour justifier sa prétendue mission civilisatrice. En d'autres mots, pour s'imposer comme une véritable nation civilisatrice, elle a du inventer des nations-monstres pour paraphraser les mots de Sartre écrivant : «*L'Européen n'a pu devenir un homme qu'en créant des monstres et des esclaves*»¹⁷. En clair, ce racisme participait d'une stratégie infaillible visant à persuader le Noir de sa prétendue infériorité raciale et biologique.

En effet, c'est à dessein impérialiste que cette Europe-là a exploité les théories racistes, à l'image de celle de Gobineau. Elle lui a fallu faire de l'Afrique la terre des sauvages, des infestés voué à l'échec pour cacher ses pratiques inhumaines. La preuve, c'est durant le contexte des expansions coloniales que ce phénomène s'est aggravé donnant lieu à des clichés raciaux qui résistent encore de nos jours à l'usure du temps. Dès lors, on va assister à la destruction des valeurs, à la dévalorisation du langage et du corps du colonisé et de l'homme de couleur en particulier. C'est en tout cas, ce que développe Fanon dans le premier chapitre de son livre, intitulé : *Le Noir et le langage*. En effet, il y souligne le racisme dont est victime tout homme de couleur qui se retrouve en Métropole dans la mesure où son origine le suit partout et l'expose aux stigmates du Blanc qui ne se prive pas de le dénigrer à chaque coin de la rue. A ce sujet, il reprend un propos que le Noir entend souvent une fois en France : «*Tiens un nègre ! ...Maman, un nègre !...Chute il va se fâcher Ne faites pas attention, monsieur, il ne sait pas que vous êtes aussi civilisé que nous...* »¹⁸. Ce passage montre que ce racisme n'a

¹⁷ Sartre J.P., «préface» in Fanon F., *Les Damnés de la terre*.

¹⁸ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, p.91.

que la couleur de peau pour seul fondement, un préjugé qui permet toutefois au Blanc de vanter sans cesse sa blancheur érigée en haut de l'échelle raciale.

Le Noir, de son côté, en entendant souvent de tels propos finira par croire qu'il est inférieur à ce Blanc qui le stigmatise. Il se persuadera alors de son «infériorité», de son appartenance à une race inférieure. Pire que cela, cette stigmatisation désunit ces opprimés et crée en eux un sentiment de crainte, de peur de ne jamais être un jour à la hauteur, de ne jamais être homme comme le Blanc :

Ce jour-là, désorienté, incapable d'être dehors avec l'autre, le Blanc, qui impitoyable, m'emprisonnait, je me portai loin de mon être-là, très loin, me constituant objet. (...) je voulais tout simplement être un homme parmi d'autres hommes. (...) je voulais être homme, rien qu'homme. »¹⁹

A travers ce passage, Fanon donne à lire l'angoisse qui s'empare du Noir dès qu'il est dénigré par le Blanc. Insulté, il éprouve en fait gêne du fait qu'il ne soit beau comme que celui qui le toise de son regard arrogant, le Blanc. Désorienté, il souhaite juste être homme parmi les autres. Il n'a pas la prétention d'égaliser le Blanc qui est, à ses yeux, le plus beau, le mieux fait de toute la terre alors que, eux les Noirs, sont les plus laids, les derniers sur l'échelle de l'espèce humaine, aussi laids que les singes auxquelles ils ressemblent. En bref, le Nègre n'est dans ce sens qu'une bête de foire qui peut être exhibée dans les zoos de l'Occident.

Pour Fanon, ce genre de propos rappelle à chaque fois à l'homme de couleur sa noirceur et sa différence. Cela l'amène à se comparer à tout ce qui est noir et ténébreux comme le laisse entendre ce passage de notre corpus :

«Je m'assieds au coin du feu, et je découvre ma livrée. Je ne l'avais pas vue. Elle est effectivement laide. Je m'arrête, car qui me dira ce qu'est la beauté ?
Où me fourrer désormais ? Je sentais monter des innombrables dispersions de mon être un afflux aisément reconnaissable. J'allais me mettre en colère. Depuis longtemps le feu était mort, et de nouveau le nègre tremblait.
— Regarde, il est beau, ce nègre...

¹⁹ Ibid., p13.

— Le beau nègre vous emmerde, madame !»²⁰

Cette comparaison reflète en effet l'impact négatif du racisme sur le nègre qui se voit laid et monstrueux comme une suée. Elle peut être vécue par tout homme de couleur qui arrive en Métropole. C'est le cas de Fanon lui-même qui, une fois en France, prend conscience de sa couleur de peau dès qu'un regard raciste s'est posé sur lui.

Approfondissant son analyse, Fanon affirme que l'homme de couleur ne pouvait pas accéder à la conscience historique en raison de l'impact négatif du racisme qui le condamne à l'enfermement. Pour cet essayiste, le Noir est plus prêt du Blanc que de ses frères qui sont pourtant, comme lui, victimes du même fléau. En d'autres termes, selon Fanon, ce racisme n'entraînait pas obligatoirement une solidarité entre ses victimes mais plutôt une division. En ce sens, l'auteur fait remarquer que l'Antillais se voyait «*plus "évolué" que le Noir d'Afrique*»²¹, se considérait plus proche de l'Européen que du Noir d'Afrique. , ce qu'il faisait de lui un noir différent des autres Noirs mais jamais Blanc.

En effet, pour Fanon, le regard arrogant du blanc fonctionne comme un révélateur de conscience pour le Noir. Car même si, au départ, ce regard raciste lui cause un choc, un traumatisme, il sera, par la suite, source de motivation pour aller de l'avant et surmonter cet obstacle. En d'autres termes, même si un tel regard induit une souffrance, le racisme finira par faire naître un sentiment de révolte chez le colonisé. Ce dernier cherchera en effet à compenser son «étouffement» en sortant de ce corps stigmatisé et dans lequel il se sent à l'étroit, tout en ayant le sentiment de ne pas exister aux yeux de ceux qu'il ambitionne d'éblouir. Il finira un jour par se libérer de ce racisme, c'est en tout cas cela le rêve de Fanon :

«Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose : Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit

²⁰ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Op. Cit., p.123

²¹ Fanon F., Op. Cit., p.154-155.

permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve. Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc.»²²

Le Blanc de son côté finira par découvrir l'inefficacité du racisme biologique et par se convaincre des limites de cette théorie raciale. Alors, il opte pour un autre racisme comme l'observe Fanon qui pense que la domination du Blanc ne disparaît pas mais elle change seulement de stratégie. C'est ainsi que le racisme biologique va prendre une nouvelle forme, un nouveau visage qui est le visage du racisme culturaliste. Désormais, selon notre auteur, on ne dira plus que les Blancs sont supérieurs aux Noirs au niveau biologique, mais on dira seulement qu'ils sont culturellement supérieurs aux Africains dont la culture est primitive. Dès lors, la notion de race ne renvoie plus au biologique mais plutôt à la dimension culturelle. Ainsi, ce sont les cultures qui sont hiérarchisées avec la culture africaine au bas de l'échelle puisque, aux yeux du Blanc, les facultés mentales du Noir agressif sont extrêmement réduites et ses habitudes sont répugnantes et indécentes. D'ailleurs, même de nos jours, le racisme culturel continue à ronger l'humanité. En bref, c'est un problème du passé et de l'avenir que Fanon voulait dépasser vers un «nouvel humanisme».

Enfin, il importe de souligner à ce sujet que, des années plus tard, Bhabha rattache la perception de l'Autre à l'idéologie raciste. Il retrace les développements de Fanon sur le racisme colonial et propose de reconsidérer les relations entre le colonisateur et le colonisé. Pour lui, la domination culturelle est un comportement raciste qui apparaît souvent à travers le rejet des us et coutumes de l'Autre. Car, selon lui, la différence fait peur et conduit souvent au conflit, entre les groupes sociaux comme entre les individus eux-mêmes. Pour défendre leur identité, les individus se sentent supérieurs et cherchent à réduire les différences qu'ils considèrent comme infectes et invasives, en établissant des rapports de domination.

²² Ibid., p.187.

I. 3 Le complexe du Noir

Dès les premières pages de son essai, Fanon affiche son anticolonialisme en traitant des complexes générés par les pratiques coloniales du Blanc. Il y reproche à ce dernier d'avoir modifié en profondeur la personnalité du colonisé. En d'autres termes, il lui porte la responsabilité de la chosification et de la vie infrahumaine que les peuples colonisés ont subies durant l'époque coloniale. Il en parle en termes de tension musculaire et de troubles mentaux. En observateur averti et en spécialiste reconnu, il décèle chez les siens (colonisés) l'existence d'un complexe d'infériorité. Ce dernier s'observe chez le Noir qui se sous-estime et veut coûte que coûte blanchir sa peau et son âme. Pour le noir aliéné, changer de peau, c'est avant tout changer de vie et devenir un homme à part entière. C'est la triste vérité que Fanon nous assène dès le préambule de son livre : «*Le noir s'identifie au blanc civilisateur, à ce blanc parfait qui apporte la vérité au sauvage, le jeune noir adopte une attitude du blanc*»²³. Pour l'auteur, le Noir colonisé se voit inférieur à l'homme blanc et pense que, pour devenir un véritable homme, il est impératif, pour lui, de retrouver sa couleur initiale, c'est-à-dire la couleur emblématique : la couleur blanche.

Cet acharnement du colonisé à ressembler au colonisateur, Fanon l'observe chez l'homme de couleur mis en contact avec la Métropole. En ce sens, il rapporte que le Noir rejette sa langue maternelle et s'approprie le français pour se rapprocher le plus possible du Blanc. L'auteur observe ce phénomène particulièrement chez l'écolier antillais :

«Dans un groupe de jeunes antillais, celui qui s'exprime, qui possède la maîtrise de la langue est excessivement craint, il faut faire attention à lui c'est un quasi-blanc. En France, on dit parler comme un livre : et en Martinique, parler comme un français.»²⁴

Dans ce passage, l'auteur suggère l'idéalisation excessive de la langue française chez les jeunes martiniquais au détriment du créole, leur langue maternelle. Ces

²³ Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris., p.154.

²⁴ Fanon, Frantz, Op. Cit., p.40.

derniers ne font au juste que reproduire le comportement de leurs parents qui valorisent, eux aussi, cette langue comme le laisse entendre Fanon dans le passage qui suit : «*Certaines familles interdisent l'usage du créole et les mamans traitent les enfants de «tbandes» quand ils emploient.*»²⁵ Pour illustrer davantage cette valorisation du français par le Noir colonisé, l'auteur reprend un passage de Léon- Gontran Damas, l'un des fondateurs du mouvement de la Négritude :

«vous n'irez pas à la messe dimanche avec vos effets de dimanche
cet enfant sera la honte de notre nom
cet enfant sera notre nom de Dieu
taisez-vous vous ai-je dit qu'il vous fallait parler français
le français de France
le français du Français
le français français.»²⁶

En effet, cet extrait est fort édifiant sur l'obsession du Noir qui cherche à se «blanchir» par la maîtrise de la langue du Blanc. Fanon, en reprenant ce passage, met en avant l'importance de la langue française aux yeux du colonisé complexé. Pour ce dernier, s'approprier la culture de l'Autre passe avant tout par l'apprentissage et la maîtrise de la langue du Blanc «supérieur» puisque «*parler, c'est être à même d'employer une certaine syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue mais, c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation*»²⁷. En bref, ce sont ces comportements qu'a observés Fanon qui trahissent le Noir et révèlent au grand jour son aliénation.

De ce qui précède, nous pouvons dire que, submergé par l'inquiétude, le Noir est aliéné puisqu'il exige de lui-même une attitude parfaite qui passe avant tout par le perfectionnement de la langue du colon. C'est en tout cas la conclusion que tire l'auteur quand il écrit : «*...Le noir antillais sera d'autant plus blanc, c'est-à-dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme, qu'il aura fait sienne la*

²⁵ Ibid., p.39

²⁶Damas L-G., Hoquet (Pigments) in Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Op. Cit., p.39

²⁷ Fanon F. *Peau noire, masques blancs*, Op. Cit., p.37.

langue française»²⁸. En d'autres mots, le Noir oubliera sa noirceur qu'au moment où il s'accapatera de la langue du maître, quand il «*aura fait sienne les valeurs culturelle de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse.*»²⁹ En bref, pour Fanon, le désir d'apprendre le français est révélateur d'un complexe d'infériorité chez l'homme de couleur. La dévalorisation de sa propre langue maternelle et la surestimation de celle du Blanc n'est ici que l'illustration de ce complexe d'infériorité que la colonisation a incrusté dans la psyché du colonisé.

Poursuivant son analyse, Fanon observe aussi le comportement du Noir qui met ses premiers pas en Métropole. Pour l'auteur, ce moment est décisif pour ce colonisé qui fait ainsi son véritable premier pas dans le monde. Il brise par-là les frontières de son pays dont il est prisonnier jusqu'ici :

« Il y a un phénomène psychologique qui consiste à croire en une ouverture du monde dans la mesure où les frontières se brisent .Le noir prisonnier dans son ile, perdu dans une atmosphère sans la moindre débouché, ressent comme un trouée d'air, cet appel de l'Europe.»³⁰

Par ces mots, l'auteur insinue que le complexe du Noir se révèle au grand jour au contact de la culture européenne. C'est l'occasion pour lui d'adopter un autre comportement qui le rapprocherait du Blanc, le modèle de l'homme parfait. Il change ses habitudes, imite le raffinement français et s'arme de savoir pour s'intégrer dans cette ville cosmopolite. En bref, il donne de lui-même l'image d'un homme transformé par ce nouveau milieu, par cette nation civilisé :

« Le noir qui entre en France change parce que pour lui la métropole représente le tabernacle ; il change non seulement parce que c'est de là que lui sont venus Montesquieu, Rousseau et Voltaire, mais parce que c'est de là que lui viennent, les médecins, les chefs de services, les innombrables petits patentas depuis le sergent-chef «quinze ans de service» jusqu'au gendarme originaire de panissière.»³¹

²⁸ Ibid. p.37.

²⁹ Ibid., p.17.

³⁰ Ibid., p20.

³¹ Ibid., p.22.

Une fois en France, le Noir essaye donc d'être à la hauteur de cette terre de savoir et de pouvoir. La métropole est, pour lui, le berceau de la connaissance et de la science. En bref, c'est le pouvoir symbolique de la France qui influe sur son comportement et l'amène à adopter des attitudes dignes de ses maîtres les blancs.

Toutefois, malgré ce changement, le Noir ne réussira pas à gagner l'estime du Blanc. Plus encore, ce dernier attendra toujours de lui une certaine reconnaissance, la reconnaissance de l'avoir «civilisé», débarrassé de sa barbarie et de son ignorance. Ainsi, quelle que soit son instruction, il restera, aux yeux de l'Européen, le nègre, l'indigène qu'il était comme le résume bien Fanon : *«Quand un nègre parle de Marx, la première réaction est la suivante : «on vous a élevés et maintenant vous vous retournez contre votre bienfaiteur Ingrats ! Décidément on peut rien attendre de vous»*³². En clair, l'Européen a une image bien figée du Noir, un Noir intellectuellement inférieur.

Analysant le comportement du Noir qui change d'attitude devant le Blanc et se fait tout petit en face de ce prototype de l'humanité savante, Fanon conclut à l'existence d'un complexe chez ce colonisé. C'est le désir d'égaliser l'Occidental qui fait que le Nègre accepte sans rechigner la soumission : *«Nous comprenons maintenant pourquoi le Noir ne peut se complaire dans son insularité. Pour lui, il n'existe qu'une porte de sortie et elle donne sur le monde blanc»*³³. En bref, le salut, pour l'homme ou la femme de couleur, passe par un seul chemin et celui-ci mène vers la voie de la blancheur.

Afin de bien comprendre ce complexe que le Blanc a fait naître chez le Nègre, Fanon confronte l'homme blanc à la femme de couleur et vice-versa. Pour ce psychanalyste, si cette dernière se donne au Blanc, il s'agit là d'un sacrifice pour purifier et progresser la race nègre vers la véritable race, la race noble, la race blanche. Pour cette femme, épouser un Blanc, c'est guider sa race vers la blancheur du corps, vers la blancheur de l'âme, celles du Blanc. Analysant ce sentiment d'infériorité, l'auteur explique que le Blanc ne se sent jamais inférieur

³² Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Op. Cit., p.52

³³ Fanon F., Op. Cit., p.66

même quand les Noirs sont majoritaires. Il sait qu'il est le maître, le seigneur chez ces Nègres qui, eux, se croient toujours inférieurs, à cause de ce Blanc comme le laisse entendre Fanon : «*L'infériorisation est corrélatif indigène de la superiorisation européenne, Ayons le courage de le dire, c'est le raciste qui crée l'infériorisé*»³⁴.

En effet, de cette affirmation se décline la pensée postcoloniale de notre auteur. Puisque, pour ce dernier, c'est le colonisateur qui est responsable de ce complexe, c'est lui qui a infligé à l'homme de couleur sa dégradation intellectuelle et morale. Il est coupable d'avoir poussé le Noir jusqu'à la haine de soi et de ses semblables, au point de désirer qu'à être humain dans son physique et son âme, un homme parmi tant d'autres. Approfondissant son analyse de ce complexe, Fanon fait remarquer que même la fiction du Blanc favorise l'enracinement du sentiment d'infériorité chez les Noirs. En effet, selon cet auteur, l'imaginaire des Européens représente le Blanc comme l'incarnation du bien, de la pureté et de la clarté, tandis que le Noir représente le satanisme, le mal, l'animalité et la bassesse. Cela se lit en filigrane dans des expressions du genre : «*Regarde! Un nègre (...) maman regarde le nègre, j'ai peur*»³⁵. S'inspirant de cette analyse, Homi Bhabha parlera dans *Les lieux de la culture* de «stéréotypes raciaux» pour qualifier ces préjugés du Blanc. Il le fait dans le chapitre intitulé : *Stéréotypes, discrimination et discours du colonialisme* en expliquant que ces clichés sont des situations omniprésentes dans les sociétés coloniales :

« Le drame sous-jacent à ces dramatiques scènes coloniales qui se reproduisent «chaque jour» n'est pas difficile à discerner. Dans chacune d'elles, le sujet tourne autour du pivot du stéréotype pour revenir au point de total identification. Le regard de la petite fille retourne vers sa mère dans la reconnaissance et le déni du type négroïde ; l'enfant noir se détourne de lui-même, de sa race, dans sa total identification avec la positivité de la blancheur qui est à la fois couleur et absence de couleur»³⁶

³⁴Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Op. Cit., p.104

³⁵ Fanon F., Op. Cit., p.132.

³⁶ Bhabha K., *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007, p.135

Selon Bhabha, le sujet colonial tourne autour de ses stéréotypes, et cet identification à un moi idéal qui est blanc et complet. Autrement dit, le bourreau, c'est l'homme noir. Pour justifier ces raccourcis, le Blanc développe tout un argumentaire : Satan est noir, le noir, c'est les ténèbres et quand on est sale, on est noir. C'est par ce genre de raccourcis qu'on attribue au Noir tous les vices, on les utilise pour le convaincre de sa prétendue infériorité. Le Blanc, de son côté, reflète l'image de l'homme moralement supérieur, un symbole de l'harmonie. Ce contraste est résumé, par notre auteur, par ces mots : «*Le noir l'obscur, l'ombre, les ténèbres, la nuit, les labyrinthes de la terre, les profondeurs abyssales, noircir la réputation de quelqu'un ; et de l'autre côté : le regard clair de l'innocence, la blanche colombe de la paix, la lumière féerique, paradisiaque*»³⁷

En somme, en plongeant au fond de l'être nègre, Fanon retrouve ce complexe incrusté par l'homme blanc. Il illustre cette réalité par un exemple pris de sa propre enfance, de son propre vécu : «*Quand je désobéis, quand je fais trop de bruit, on me dit de ne pas faire le nègre*»³⁸. Par cette analyse, Fanon insinue que, c'est en persuadant le Noir de sa propre infériorité que le colonisateur s'est imposé, non seulement dans les colonies, mais aussi dans les moindres recoins de la conscience du colonisé. Par cette manière insidieuse, ce colonisateur a engendré, chez l'homme de couleur, la névrose et le complexe d'infériorité, au point de vouloir une seule chose : se blanchir.

³⁷Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, p214

³⁸ Fanon F., *peau noire, masques blanc.*, Op.Cit, p192

Chapitre II : Vers un nouvel humanisme

Interpellé par toutes ces aberrations subies par le colonisé, Fanon, en visionnaire, prévoit une prise de conscience chez ce dernier qui le conduirait inéluctablement à la révolte pour recouvrer sa liberté et surtout son humanité.

I. 3.1 La révolte du colonisé

En effet, l'anticolonialisme de Fanon ne se limite pas à la dénonciation des méfaits coloniaux, il est aussi perceptible à travers son incitation à la révolte. C'est cette position même qui constitue son apport fondamental à la cause du colonisé. C'est en envisageant la possibilité d'une révolte, chez le Noir en particulier et le colonisé en général, que notre auteur se révèle comme précurseur de la pensée postcoloniale. En effet, dans son essai, le psychanalyste décrit comment le mimétisme peut devenir une force qui éclaterait en face du Blanc, le maître adulé.

Face au racisme et au dénigrement sur lesquels repose la domination coloniale, le colonisé, nous l'avons vu, n'a trouvé comme solution que de se réconcilier avec l'image qui lui a été attribuée par le Blanc. Persuadé de sa prétendue «infériorité», il s'est mis à imiter ce dernier pour égaler «sa grandeur d'âme» et acquérir «son savoir». Mais, à force de l'imiter, l'homme de couleur, comme le suggère l'auteur, s'approprie une force s'ajoutant à la sienne initiale. En d'autres termes, le mimétisme ne signifie pas toujours imitation aveugle, mais acquisition d'un bagage intellectuel susceptible d'attiser la révolte chez le colonisé.

Fanon parle en fait de prise de conscience qui est en quelque sorte la conséquence du mimétisme. Pour lui, cette conscientisation n'était qu'une simple idée au départ, celle de la possibilité d'une révolte. C'est-à-dire, en s'appropriant le savoir et la langue du Blanc, l'homme de couleur commencera à entrevoir une autre issue que celle de l'enfermement dans laquelle il est pris dans la mesure où les connaissances acquises lui ouvrent les portes d'un autre choix, celui de la confrontation et du refus catégorique de la domination coloniale. Ainsi, après murissement, il peut s'engager sur cette voie, pour le canal de la révolte

politique. Maintenant, les choses sont claires pour lui qui se dit « finalement d'autres solutions sont possibles ». C'est alors le début de la prise de conscience que l'ennemi n'est pas l'autre comme individu, mais le système colonial, d'où la nécessité de la révolte politique.

A partir de là, nous pouvons dire que Fanon est de ceux qui pensent que le colonisé, l'homme de couleur en particulier, peut dépasser sa condition de sous-homme. Cela est possible à condition de vouloir une confrontation avec le colonisateur. En effet, dans notre corpus, l'auteur explicite cette possibilité en écrivant :

« [...] on ne saurait expliquer l'homme en dehors de cette possibilité qu'il a d'assumer ou de nier une situation donnée. Le problème de la colonisation comporte ainsi non seulement l'intersection de conditions objectives et historiques, mais aussi l'attitude de l'homme à l'égard de ces conditions »³⁹

A travers cette citation, Fanon affirme clairement que la situation que vit le colonisé est loin d'être une fatalité dans la mesure où l'homme peut la transformer. En d'autres termes, la décolonisation est possible, il suffit juste que le colonisé soit conscient de sa condition d'aliéné pour qu'il entame un contre processus qui le débarrasserait des complexes évoqués plus haut. L'auteur insiste en fait sur deux idées : la nécessité d'une prise de conscience et la possibilité d'une transformation, autrement dit, il suffit au colonisé d'assumer sa peau noire et d'ôter le masque blanc qui la recouvre. Mais pour parvenir à concrétiser ces idées, pour arracher tous les « masques » - images et clichés - imposés par le Blanc, le colonisé doit emprunter le chemin de la lutte qui s'impose d'elle-même selon notre auteur :

« Pour le Nègre qui travaille dans les plantations de canne du Robert, il n'y a qu'une solution la lutte. Et cette lutte, il l'entreprendra et la mènera non pas après une analyse marxiste ou idéaliste, il ne pourra concevoir son existence que sous les espèces d'un combat mené contre l'exploitation, la misère et la faim »⁴⁰

³⁹ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Op. Cit., p.95.

⁴⁰ *Ibid.*, pp.181-182.

En effet, dans cet extrait, l'essayiste semble dire que la prise de conscience ne vient pas seulement du mimétisme, par l'accès au savoir occidental et à la théorie marxiste en particulier. Pour lui, le Noir prend conscience de sa situation sur le champ, c'est son existence même qui le mènera vers l'unique chemin, celui de la lutte pour la dignité.

Par ailleurs, il importe de dire que cette entreprise de conscientisation qu'entreprend l'auteur en évoquant la possibilité qui s'offre au colonisé de se révolter et de lutter, est une constante chez lui. En germe dans notre corpus - *Peau noire, masques blancs* -, elle sera reprise en profondeur dans les ouvrages ultérieurs de l'auteur. *Les damnés de la terre* est l'une de ces œuvres où Fanon recommande à l'homme de couleur de choisir le chemin de la lutte :

«Allons camarades, il vaut mieux décider dès maintenant de changer de bord. La grande nuit dans laquelle nous fûmes plongés, il nous faut la secouer et en sortir [...]. Il nous faut quitter nos rêves, abandonner nos vieilles croyances et nos amitiés d'avant la vie [...]. Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre [...] »⁴¹.

De ce qui précède, nous pouvons dire que la révolte à laquelle invite Fanon est la condition sine qua non pour la revalorisation du Noir et du colonisé en général. Elle s'impose, non seulement comme réponse à la dégradation coloniale, mais comme étape essentielle et indispensable afin d'aboutir vers un nouvel humanisme qui garantirait la liberté pour tout homme, y compris l'homme de couleur. Mais, pour que ce dernier acquière sa liberté, une certaine révolte s'impose à lui, celle qui lui permettrait de mettre fin à sa déshumanisation par son frère le Blanc. «*Réhabiliter l'homme, faire triompher l'homme partout une fois pour toutes, réintroduire l'homme dans le monde, l'homme total*»⁴², tel doit être le mobile de cette révolte que préconise Fanon aux colonisés où ils soient. En d'autres termes, pour l'auteur, la décolonisation ne peut se faire que par la

⁴¹ Fanon F., *Damnés de la terre*, Paris, édition, 1961.

⁴² Fanon F.; *Les damnés de la terre*. Op.Cit.,p. 156

violence et celle-ci est un mal nécessaire pour réinsérer l'homme de couleur dans sa place naturelle dans un monde égalitaire et sans discrimination.

Ainsi, en dépit de son profond humanisme, Fanon le médecin ne voit la guérison du colonisé qu'à travers un processus de violence. Il ne conçoit la décolonisation que par ce mal salvateur. Pour lui, le colonisé doit impérativement répondre à la violence par la violence, c'est l'unique voie qui lui permettra de récupérer aussi bien ses biens matériels spoliés que sa dignité trop longtemps bafouée. C'est par ce langage qu'il parviendra à arracher sa liberté, sa terre et son identité des mains de l'envahisseur qui refuse tout échange et négociation, maintenant qu'il est conscient de sa situation d'aliéné comme le laisse entendre cet extrait des *Damnés de la terre* :

«Pour assurer son salut, pour échapper à la suprématie de la culture blanche, le colonisé sent la nécessité de revenir vers des racines ignorées, de se perdre, adviene que pourra, dans le peuple barbare. Parce qu'il se sent devenir aliéné, c'est-à-dire le lieu vivant de contradictions qui le menacent d'être insurmontables, le colonisé s'arrache du marais où il risquait de s'enliser et à corps perdu, à cerveau perdu il accepte, il décide d'assumer, il confirme. Le colonisé se découvre tenu de répondre de tout et de tous. Il ne se fait pas seulement le défenseur, il accepte d'être mis avec les autres et dorénavant il peut se permettre de rire de sa lâcheté passée».⁴³

Conscient de son aliénation, ce colonisé peut s'arracher «du marais» par le recours à la violence. Fanon en est convaincu et en recommande l'usage : *«la vie du colonisé ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colonisateur. Elle signifie à la fois mort du colonisé et mort du colon»*. En d'autres mots, le chemin de la libération pour le colonisé passe par une contre-violence, elle est l'unique solution pour que l'homme neuf surgisse du cadavre de la colonisation, pour que l'aliéné se débarrasse des chaînes de l'exploitation inhumaine. En fait, il ne reste plus qu'à prouver à l'occupant qu'il n'est plus le maître et qu'il ne détient plus les rênes du pouvoir.

Pour Fanon, la rébellion doit éclater pour que le colonisé récupère son humanité. Elle visera à détruire ceux qui ont détruit cette humanité, à faire triompher le cri

⁴³ Fanon F., *Les damnés de la terre*, *Op.cit.*, pp. 263-264

de cet homme en détresse, l'homme humilié, mutilé par la machine coloniale. Elle aura en fait comme finalité de faire jaillir l'humain des ténèbres dans lesquelles a sombré le colonisé, un humain capable d'habiter le monde harmonieusement, de produire la vie en renversant la hiérarchie coloniale. Ce gigantesque labeur – que Fanon qualifie de «sortie de la grande nuit»- ne se fera donc que par le langage des armes comme l'approuve Sartre «*abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé*»⁴⁴.

En somme, à bien lire notre corpus, la critique du colonialisme et l'apologie de la contre-violence participent les deux de la même visée, celle de libérer l'humain. En effet, pour cet essayiste, il ne s'agit pas seulement de libérer le Noir, mais de contribuer aussi la libération du Blanc de sa monstruosité et de sa cupidité. En ce sens, l'auteur croit en une humanité débarrassée de toute aliénation ou complexe. En bref, c'est cela le projet fanonien comme l'écrit Achille Mbembe dans son article l'universalité de Frantz Fanon qui est la préface du livre Frantz Fanon Œuvres, publié à La Découverte en Octobre 2011, en l'honneur du cinquantième anniversaire de la mort de ce derniers :

«Commence, une nouvelle fois, par la critique de la violence et qu'elle se termine par celle de la vie en tant qu'épreuve sur soi et épreuve du monde? Prendre en charge la souffrance de l'homme qui lutte, la décrire et la comprendre de telle manière que de ce savoir et de cette lutte jaillisse un homme nouveau, tel fut en effet le projet de Fanon.»⁴⁵

Cette invitation à la révolte fait de Fanon, comme nous l'avons dit, un des précurseurs de la pensée postcoloniale. Pour lui, la nécessité de la révolte doit se faire au nom d'un idéal humain. Il le suggère en soulignant les propres contradictions du Blanc qui prétend œuvrer pour l'émancipation de l'Homme alors qu'il ne cesse de le détruire au quatre coins du monde. C'est dans cette voie, c'est-à-dire c'est dans la perspective d'aboutir un jour à un nouvel humanisme que l'auteur incite à la révolte comme étape indispensable sur ce

⁴⁴ préface au livre de Frantz Fanon : *Les damnés de la terre*, Paris 1961, Maspéro.

⁴⁵ Achille MBEMBE, « Necropolitics », *Public Culture*, vol. 15, n° 1, 2003, p. 11-40

chemin. Car ce n'est que par la révolte que l'on mettra fin à la déshumanisation de l'homme par son frère. En somme, «*Réhabiliter l'homme, faire triompher l'homme partout une fois pour toutes, réintroduire l'homme dans le monde, l'homme total* » est le désir profond de Fanon.

I.3.2 Les fondements de la révolte

Comme le laisse entendre cette dernière citation, la dénonciation de l'injustice coloniale et l'incitation à la révolte chez cet auteur sont motivés par un seul objectif, à savoir la fondation d'un nouvel humanisme. En s'attardant sur l'impact négatif du colonialisme sur la psyché du colonisé, l'auteur reproche à la France, qui prétend être la terre des droits de l'homme, sa violation répétée de ces mêmes droits. Et quand il invite l'homme de couleur à lutter pour recouvrer son humanité, il le fait dans la perspective de fonder un "Nouvel Humanisme".

Par un tel objectif, Fanon se retrouve aujourd'hui comme l'initiateur de ce nouvel humanisme qui vise une transformation du monde et aspire à un changement de civilisation. Sa pensée est toujours d'actualité dans la mesure où elle est motivée par le désir de voir émerger une nation humaine universelle. Ce désir traverse l'ensemble de son œuvre, son appel à la révolte n'obéit qu'aux principes de cet humanisme qui n'admet pas l'exploitation de l'homme par l'homme. En effet, contrairement au faux humanisme de l'Occident, celui de Fanon place l'être humain comme valeur et préoccupation centrale. Il prône l'égalité de tous les êtres humains et le rejet de la violence, il consacre la diversité personnelle et culturelle, la liberté des idées et des croyances. En un mot, il est tout le contraire de ce que le Blanc a perpétué durant ses conquêtes et l'opposé de la colonisation européenne «*qui déniait tout ou une partie de l'humanité des peuples colonisés, l'humanisme pour reconstruire l'individu qui a perdu l'estime de soi et de sa société.*»⁴⁶

Avant d'abonder dans cette perspective, il convient de préciser que Fanon n'est pas le seul écrivain aspirant à la fondation d'un nouvel humanisme puisque il y a

⁴⁶ Fanon F., "Racisme et culture", conférence de Frantz Fanon au congrès des écrivains et artistes noirs

aussi, entre autres, Albert Memmi et Léopold Sédar Senghor qui ont dénoncé l'inhumanité du colonisateur. En effet, si le premier décrit la «déshumanisation» des colonisés comme un phénomène induit par la «relation coloniale», le second fait l'éloge de la culture africaine au nom d'un humanisme respectueux des spécificités de chaque civilisation.

Cependant, le nom de Fanon émerge du lot dans la mesure où il est, nous l'avons vu, très critique envers le système colonial qui se cachait derrière un faux humanisme. Il souhaite une renaissance de l'humanisme au nom de la liberté, une renaissance qui se nourrira de la cohabitation pacifique des nations. En ce sens, il montre combien la disparition du colonialisme a créé un rééquilibrage des échanges interculturels. Cette disparition a rendu possible la rencontre entre le Blanc et le Noir. L'entreprise fanonienne vise à débarrasser l'homme de couleur de son complexe et non à accentuer les différences raciales. Il privilégie plutôt le statut d'un homme sain qui accepte la cohabitation des différences, tel que le conçoit à présent Bhabha à travers la notion d'«hybridité».

Ainsi se décline l'originalité de la pensée libératrice de cet auteur, une pensée qui refuse toute forme de domination en dépassant la dialectique de l'opprimeur et de l'opprimé. S'il a recommandé la révolte, c'est juste pour voir s'émanciper toutes les nations colonisées. Sa réflexion en ce sens se veut une lanterne qui éclaire le chemin de l'opprimé où il soit. Elle est l'espace de parole pour «les sans», pour reprendre le mot d'Alice Cherki⁴⁷, dans la mesure où elle parle surtout aux gens qui n'ont pas le droit à la parole. En fait, Fanon aspire à une identité libérée de tout préjugé, à une communauté humaine sans racisme, ce fléau qui divise les humains au lieu de les unir. Pour lui, se renfermer dans le statut de colonisé n'est pas la meilleure solution et quitter son origine ne signifie pas le reniement de soi. C'était d'ailleurs son cas, lui le Martiniquais, qui s'est installé en Algérie sans oublier sa condition d'homme de couleur opprimé par le système colonial.

⁴⁷ Chikhi, Alice., « *Frantz Fanon, portrait* », Editions du Seuil, 2000.

De ce qui précède, il transparaît que l'idéal fanonien est un humanisme sans frontières raciales. Sa réflexion est un appel à dépasser les enfermements régionalistes et/ou nationalistes et à ouvrir des horizons universels et humanistes. Elle se pose comme un contre discours à la littérature européenne qui, par ethnocentrisme, réduisait l'humain à l'Européen. Pour lui, la construction d'un nouvel humanisme commence par la destruction de ces préjugés. En ce sens, Fanon pense qu'il vaut mieux lutter pour la mise en œuvre des valeurs universelles au lieu de se tourner vers le passé aussi indélébile soit-il dans la mémoire du colonisé. C'est ainsi que ce dernier assume son rôle d'homme et envisage sereinement un nouvel avenir. Et c'est ainsi que Fanon s'impose comme précurseur de cette troisième voie dont parle actuellement la théorie postcoloniale.

En effet, les germes de cette théorie on les retrouve dans le rêve de Fanon d'humaniser l'humain, de voir l'homme libéré du larbinisme et de la ségrégation de ses frères, dans son rêve d'un monde où la France ne réclame plus le monopole de l'universalité. En fait, il est postcolonialiste avant l'heure dans la mesure où, dans l'ensemble de son œuvre, il met au centre de sa réflexion l'Homme avec un grand 'H' en tant qu'humain, citoyen du monde sans différence raciale ou spécificité corporelle et débarrassé du fardeau colonial. Il s'y revendique humaniste et désapprouve la direction prise par sa propre société qui a opté pour le passéisme et la voie des origines. Sensible à la souffrance des autres, il explique que ce nouvel humanisme ne se réalisera que si les mentalités changent dans tous les camps, il se concrétisera quand les complexes de supériorité et d'infériorité cessent comme il l'écrit dès sa préface à notre corpus : « ... faire admettre à l'homme qu'il n'est rien, absolument rien et qu'il faut en

finir avec ce narcissisme selon lequel il s' imagine différent des autres animaux»⁴⁸.

⁴⁸ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Op. Cit., p.22

Partie II : Bhabha
ou la théorie postcoloniale

Après avoir vu les germes de la postcolonialité chez Fanon à travers la critique des répercussions du colonialisme sur la psyché du Noir et à la révolte de ce dernier au nom d'un nouvel humanisme, il importe à présent de voir comment Bhabha s'inspire de cette pensée fanonienne et l'exploite pour fonder une théorie complète et dont les jalons se trouvent exposés dans son ouvrage clé : *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*⁴⁹. Cette démarche comparatiste se justifie surtout du fait que ce théoricien entame sa réflexion dans son livre par tout un chapitre consacré à l'œuvre du premier. En ce sens, nous nous proposons de montrer comment Bhabha approfondit ce qui a été esquissé dans *Peau noire, masques blancs*.

Pour répondre à cette question, nous consacrerons d'abord un chapitre à la notion d'hybridité qui constitue le noyau de la théorie postcoloniale chez ce dernier. Dans cette perspective, nous commencerons d'abord par évoquer l'étymologie de la notion d'hybridité de son apparition en biologie à son passage vers les autres disciplines, à l'exemple de la littérature. Nous aborderons ensuite la conception que l'auteur de *Les Lieux de la culture* se fait de cette notion. Il y sera question particulièrement de son aspect dynamique et pluriel.

Dans le second chapitre, nous analyserons deux autres notions clés de la théorie bhabhienne. Nous parlerons d'abord du mimétisme en soulignant surtout la dette de cet auteur envers Fanon. Car, nous l'avons vu, ce dernier a traité longuement de ce sujet chez l'homme de couleur qui cherchait à ressembler au Blanc. Il sera aussi question dans ce chapitre du concept de tiers-espace comme lieu interstitiel de négociation où se construit l'identité hybride.

⁴⁹Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2012.

Chapitre I : La notion d'hybridité

II. 1 Origine et évolution de la notion d'hybridité

Avant d'évoquer le succès que connaît actuellement la notion d'hybridité dans le domaine des sciences humaines et sociales grâce en partie aux études postcoloniales, il convient d'abord de commencer par son étymologie. Par ce détour, il s'agit de faire une plongée au fond ses racines de ce mot pour mieux cerner sa signification. En effet, selon l'étymologie, le terme 'hybride' est un mot emprunté au latin classique *ibrida* «bâtard, de sang mêlé» et plus particulièrement «produit du sanglier et de la truie». Par la suite, il est devenu *hybrida* par rapprochement avec le grec *hubris* qui signifie «excès» en français, alors que, en anglais, il a pris le sens d'«orgueil démesuré»⁵⁰. Vers la première moitié du XIX^e siècle, il apparaît sous son orthographe actuelle, en français comme en anglais, pour désigner le caractère de ce qui est «hybride», c'est-à-dire, une unité formée de deux ou plusieurs éléments hétérogènes. Il est forgé, par les biologistes, pour désigner le croisement de deux espèces, deux variétés par pollinisation croisée qui donne naissance à une troisième espèce que l'ont nomme hybride⁵¹.

Dès sa première apparition, cette notion d'hybridité est chargée d'une connotation négative dans la mesure où elle renvoie souvent à l'idée de monstruosité, de grotesque. En d'autres termes, c'est une notion dépréciative charriant de mauvaises ondes qui venaient ébranler le mythe de la pureté. En effet, pour beaucoup de «puristes», ce concept est inapproprié du fait qu'il perturbe, selon eux, les catégories normatives⁵² et entérine la souillure des races. C'est cette «tare» qui est ainsi derrière la contestation, voire le rejet de l'hybridité par les partisans de la pureté racial qui y voient une apologie de l'impureté générique. Mais cela n'exclut pas sa valorisation par les adeptes du mélange et de l'hétérogénéité. Ces derniers le revendiquent avec enthousiasme et l'utilisent

⁵⁰ *Dictionnaire historique de la langue française*, (dir.) Alain Rey, Tome2, Paris, Dictionnaires le Robert, 1998.

⁵¹ Selon le dictionnaire *Le Trésor de la langue française*, l'hybride en biologie, c'est l'animal ou la plante «qui provient du croisement naturel ou artificiel de deux individus d'espèces, de races ou de variétés différentes.»

⁵² Sherry SIMON, *Hybridité Culturelle*, Montréal, Éditions Ile de la Tortue, 1999, p. 7.

comme synonyme de diversité, à l'image de Charles Darwin qui encourage l'hybridation.

Par ailleurs, après son usage controversé en biologie, cette notion gagne du terrain et s'étend vers d'autres disciplines. Cette fortune, elle la doit surtout à la théorie postcoloniale qui fait de l'identité le noyau de sa recherche. Ainsi, dès les années 1990, elle devient un concept incontournable, non seulement en études littéraires, mais aussi en linguistique (pour qualifier un mot dont les éléments sont empruntés à des langues différentes) et en sciences humaines. On le préfère de loin aux notions de métissage et surtout de syncrétisme qui a «fait sa fortune» durant les années 70 et 80. Dès lors, il s'impose comme une notion clé pour analyser et comprendre les multiples déplacements identitaires dus à l'accentuation des mouvements migratoires et à la contamination des modèles culturels. Pour notre part, nous nous intéresserons ici au concept d'hybridité tel qui l'a été formulé par Homi Bhabha comme une troisième voie qui rappelle celle du nouvel humanisme souhaité, nous l'avons vu, par Fanon dans *Peau noire, masques blancs*.

I.2 L'hybridité selon Bhabha

En effet, dans le prolongement de ce souhait fanonien, l'auteur de *Les lieux de la culture* aborde la problématique de la construction identitaire. Comme Fanon, il situe cette dynamique dans le contact qui s'établit entre le colonisé et colonisateur. Si pour le Martiniquais, l'hybridité est vue comme étant l'expression d'une soumission au modèle colonial, conduisant les peuples dominés à se renier et à se dissocier de leur culture, leur origines et, en un mot, à porter un masque blanc sur leur peau noire, pour Bhabha, au contraire, elle signifie aussi l'imitation du modèle de développement occidental afin de pouvoir lutter à armes égales contre ce même Occident.

Ainsi, pour ce théoricien, la construction identitaire passe d'abord par l'imitation de l'Autre. En fait, bien qu'elle soit primordiale, cette reconstruction ne peut se faire sans contact de l'altérité, de l'ex-colonisateur qui a perturbé, par le passé, l'identité du colonisé. En d'autres termes, la notion d'hybridité est liée étroitement à un point de rencontre entre ces deux. C'est une sorte de cosmopolitisme vernaculaire qui vise à l'universalisme en rejetant la bipolarité entre centre et périphérie. Pour cet auteur, l'hybridité renvoie à un lieu de culture, de diversité et d'ouverture, lieu de culture d'où le titre de son ouvrage *Les lieux de la culture*. En effet, la construction de l'identité passe inévitablement à travers le regard de l'autre autrement dit notre identité et celle de l'autre. Ces va-et-vient pour dépasser ce discours rigide de l'originalité Bhabha dit :

« selon moi, l'importance de l'hybridité est de rendre impossible la distinction entre deux moments premiers à partir desquels émergeraient un troisième moment, l'hybridité selon moi est le « troisième lieu » qui rend possible l'émergence d'autres positions. Ce troisième lieu déplace les histoires qui le constituent, et instaure d'autres structures d'autorité, de nouvelles initiatives politiques, qui ne peuvent être comprises de manière adéquate par la sagesse héritée. »⁵³

C'est ainsi la manière de concevoir une identité en dépit des faits de l'histoire qui ont désorienté l'identité de certains peuples. Pour lui en ce temps de globalisation les domaines culturel et linguistique présentent une réalité qui n'apporte aucune solution à ceux qui recherchent l'authenticité. C'est l'ère d'entrecroisement des cultures et les individus se glissent entre les traditions culturelles puisque cela est facilité par les changements de moyens de communications, la globalisation a pour effet de multiplier les contacts entre des personnes et des groupes de différents coins du monde, et cette multiplication de contacts joint différentes cultures et les identités qui y sont associées.

⁵³ Homi Bhabha, *Le Tiers-espace*. Entretien avec Jonathan Rutherford.

Cette coexistence des cultures peut entraîner soit la tolérance et l'ajustement, soit l'intolérance qui émane généralement du racisme. Bhabha pense que ce cosmopolitisme peut être bien vécu comme son cas cosmopolite il donne l'exemple de son expérience personnel qu'il exprime ainsi « *Ma vie quotidienne m'offrait un héritage tout différent. Je l'ai vécu dans ce riche mélange culturel de langues et de styles de vie que célèbrent et perpétuent les grandes villes indiennes cosmopolites dans leur existence vernaculaire* ». ⁵⁴

Or, Pour Bhabha l'hybridité n'est pas la volonté du colonisé d'imiter le colon, mais comme un désir charnel du second de s'imposer et d'imposer ses normes sa présence, ses valeurs et ses symboles d'une manière discriminante qui rende visible la différence entre les races et cette différence entre eux et l'autre dans un espace de cohabitation :

: « L'hybridité est la réévaluation des signes de l'identité coloniale à travers la répétition de marqueurs identitaires déviants. Le produit de l'hybridité coloniale [l'autochtone assimilé] met à jour l'espace ambivalent où le rite du pouvoir s'exerce sur le mode du désir, en créant des objets disciplinaires et disséminateurs [c'est-à-dire] une transparence négative » ⁵⁵

Bhabha tente alors de montrer qu'il n'y a pas d'hybridité sans rapport à l'autre, on retrouve alors plusieurs identité qui cohabitent. L'hybridation n'affaiblit ni ne dilue le patrimoine ou la tradition, comme on l'entend souvent. Ce qu'elle révèle, c'est que toute tradition culturelle a des sources d'influence multiples, qui l'ouvrent à diverses interprétations et modifications, lesquelles accentuent son potentiel créatif. Qui leur permet alors d'adhérer à un plus grand nombre de valeurs universelles et de se rapprocher des cultures, traditions, populations et pays « étrangers »

H. Bhabha interrogent ces notions d'identité et d'identification selon le concept d'hybridité et de façon récurrente en se référant à la pensée de Frantz Fanon qui a

⁵⁴ Homi Bhabha, *les lieux de la culture*. Une théorie postcoloniale, (traduit de l'anglais par Françoise Bouillot), Paris, Payot

⁵⁵ Homi K. Bhabha, *Lest lieux de la culture*, op. cit., p. 160.

formulé avec radicalité l'autonomie d'une identité noire dans la période de la décolonisation

« A mesure que des groupes culturellement et radicalement marginalisés assument sans hésiter le masque du Noir, ou la position de la minorité, non pour désavouer leur diversité mais pour annoncer audacieusement l'important artifice de l'identité culturelle et de sa différence, le besoin de Fanon devient urgent »⁵⁶

L'hybridité propose alors une issue qui évite le repliement et l'opposition entre les cultures et permet le positionnement dans le tiers espace que Bhabha appelle aussi l'interstice quoique cette hybridité se conçoit dans la force et la tension car après avoir été en contact de l'autre de force on devient malgré soi-même hybride tel est le cas de la colonisation.

Toutefois cette tension a aussi sa part positive, celle de la mise en relation des peuples qui ouvre une voie vers un universalisme. Un au-delà pour dépasser le trouble de la colonisation. Il s'agit alors de dépasser le dualisme entre colonisateur et colonisé et rejeter toute tentative de nationaliser les identités et aussi toutes les formes extrêmes auxquelles elle peut parvenir.

Ce dépassement des idées reçues pendant la colonisation est un point de départ pour une nouvelle conjoncture mondiale initiés par des penseurs postcoloniaux qui ambitionnent de voir le monde libéré de la concurrence de domination qui crée le racisme et la xénophobie.

Par l'entrecroisement des cultures qui allègent l'intensité du sentiment de la culture nationale renfermée dans un cadre intolérant à l'égard d'autres cultures. Bhabha en tant que théoricien a pu remédier à la radicalité des processus d'identification par ses nouvelles idées qui émergent dans les années 1990 basées sur l'altérité et l'hybridité en s'argumentant par le fait que l'identification ambivalente modifie la stabilité des oppositions binaires qui sont établis et

⁵⁶ Bhabha, Homi. *Les lieux de la culture*, op.cit. p.118

fondées sur la rigidité qui les structurent en portant préjudice pour les relations entre les peuples. Et tout ce processus prend racine de la colonisation qui alimente le sentiment colonisé /colonisateur, dominant/dominé. Pour lui toutes les identités sont de nature hybride qu'elles soient coloniale, nationaliste, traditionnelle mais ce n'est qu'on les mettant en contact que l'on peut constater vraiment cela quand elles s'entrecroisent et s'enchevêtrent.

Chapitre II : Autres notions

II.1 Le tiers- espace, lieu d'émancipation

En effet, pour Bhabha, on ne peut pas parler d'hybridité sans évoquer le tiers-espace à l'intérieur duquel la première prend forme. Ce lieu est, pour cet auteur, un troisième espace qui représente quelque chose de neuf, une sorte de nouveau terrain à partir duquel le sujet opère son émancipation :

«Le tiers-espace, quoi qu'irreprésentable en soi, constitue les conditions discursives d'énonciation qui attestent que le sens et les symboles culturels n'ont pas d'unité ou de fixité primordiales, et que les mêmes signes peuvent être appropriés, traduits, réhistoricisés et réinterprétés.»⁵⁷

Il transparaît de là que cet espace a peu avoir avec la géographie. C'est aussi un espace de rencontre où il est question de cohabitation et de la coexistence culturelle. Le tiers-espace est ce lieu de diversité en mutation où il y'a cohabitation et réconciliation entre le centre et la périphérie comme l'insinuait Fanon sans le dire

De plus, dans la pensée de Bhabha, le tiers-espace, c'est le lieu où le dualisme s'estompe pour laisser place à la diversité culturelle, aux différentes interprétations de contribuer à la construction du sens, d'une identité. En d'autres termes, c'est le lieu qui favorise l'émergence de nouvelles positions au lieu de l'opposition habituelle entre colon-colonisé ou dominant-dominé. Pour cet auteur, le tiers-espace vient perturber les histoires qui le constituent et établit de nouvelles structures d'autorité, de nouvelles initiatives politiques, qui échappent au sens commun⁵⁸. Il est en ce sens le lieu où s'opère une remise en question radicale de l'illusion de l'homogénéité et de la permanence invariable d'une identité nationale, culturelle ou individuelle, qui resterait à l'abri des «influences» extrêmes et demeurerait ontologiquement pure⁵⁹. Il est aussi ce lieu qui rappelle les Caraïbes, cet espace de la créolisation comme fruit du contact

⁵⁷ H. Bhabha. Et J. Rutherford, « Le tiers-espace », entretien in *Multitudes* 2006/3, 26

⁵⁸ L'hybridité comme espace d'émancipation ,

⁵⁹ Rooted in a homogeneous empty time, Bhabha p.38

incessant entre les cultures, une créolisation dont la résultante demeure imprévisible contrairement au simple métissage.

Pour Bhabha imiter, c'est déjà ouvrir un troisième espace. Répéter le discours de l'Autre, c'est déjà une façon de le contaminer dans la mesure où il n'y a pas d'imitation intégrale. Autrement dit, le discours imité se retrouve souvent perverti par une forme de rébellion et de dédoublement que le colonisé fait subir aux valeurs empruntées. En fait, consciemment ou non, ce dernier, en imitant son modèle européen, contribue à l'émergence du tiers-espace où l'hybridité prend forme. C'est en fait ce que Fanon entrevoyait quand il parle de prise de conscience et de désaliénation chez le colonisé. Car même s'il ne parle pas d'hybridité, l'auteur de *Peau noire, masques blancs* pensait au processus qui la génère lorsqu'il évoque, nous l'avons vu, l'imitation du Blanc par le Noir.

Pour illustrer la création de cet espace interstitiel, Bhabha analyse les subterfuges qui accompagnent ce qui semble à première vue de l'imitation pure induite par une aliénation totale du colonisé. Dans cette optique, il souligne la ruse du camouflage que ce dernier opère en produisant alors l'écart qui «*ouvre un espace à l'hybridité culturelle. (...) Dans cette répétition ("soyez comme nous") se glisse cependant un écart. Le mimétisme se mue en camouflage. Les Indiens acceptent de devenir chrétiens pour mieux protéger leurs croyances. L'hybridité est ainsi une manière de négocier avec l'autorité coloniale de manière à produire une contre-vérité*»⁶⁰. En fait, pour ce théoricien, le tiers-espace s'ouvre devant le colonisé dès qu'il commence à traduire, répéter ou imiter l'Autre, le Blanc. Il s'étend sur cette distance séparant la culture du colonisateur de celle du colonisé.

En outre, en cernant davantage cet espace interstitiel, l'auteur des *Lieux de la culture* situe aussi le troisième espace entre le discours dominant et celui du dominé, autrement dit entre la langue du colonisateur et celle de l'indigène. En localisant ainsi, le tiers-espace et l'hybridité qui s'y opère au niveau du langage, Bhabha retrouve encore la pensée de Fanon qui a consacré tout un chapitre au

⁶⁰ Bhabha H., "interview" in *Sciences Humaines*, No 183, 2007.

langage, un chapitre où il parle du processus d'imitation de la langue du Blanc chez le Noir et des mots que dernier forge en subvertissant le matériau emprunté. En bref, pour les deux, il est question d'un court-circuit, d'une transformation souvent inattendue de l'ambition coloniale qui consiste à transformer la mentalité indigène, à produire une duplication conforme au prototype européen, au modèle civilisationnel qu'incarnerait le Blanc.

Enfin, selon Bhabha, ce tiers-espace est à l'image d'un monde en mutation, à l'exemple de l'Inde, son pays d'origine, fortement marqué l'hybridité. Ce pays illustre ce lieu interstitiel dans la mesure où différentes hybridités s'y produisent ébranlant ainsi la chimérique pureté linguistique, culturelle et identitaire. En fait, la colonisation y a exacerbé une forme d'hybridité déjà existante en intensifiant les contaminations de la langue et culture des autochtones. En d'autres mots, le troisième est ce lieu où il est possible de concilier les appartenances culturelles et identitaires. Il est l'espace où l'individu, aux origines mêlées, peut vivre en harmonie en occupant une position de non appartenance. C'est le lieu entre-deux qu'occupe une personne sans racines qui, tout en se situant au sein d'un groupe ethnique ou une nation, entre en contact avec des horizons variés d'une manière permanente. Le cas de Fanon, lui-même, est illustratif de ces personnes évoluant dans un espace interstitiel puisqu'il est français de nationalité, martiniquais de naissance, algérien d'adoption.

Cependant, si ce tiers-espace est la condition *sine qua non* pour la construction d'une identité hybride, il est d'abord un lieu où plane une angoisse existentielle. Pour Bhabha, il ne peut y avoir d'identité hybride sans angoisse identitaire dans la mesure où l'homme hybride ne vaudrait en aucun cas renoncer aux sources irriguant son identité. Fanon, qui se reconnaît comme être hybride, fruit de la colonisation, a parlé d'ambivalence et de complexe, ouvre en ce sens la voix à Bhabha qui va traduire cette situation en terme d'angoisse en écrivant : *«L'angoisse nous lie au souvenir du passé tandis que nous luttons pour choisir*

une voie à travers l'histoire ambiguë du présent»⁶¹. L'angoisse dont parle ici Bhabha résulte donc du passé, d'un colonialisme néfaste, mais est liée aussi au présent insaisissable du fait qu'il affecté par le passé indélébile comme l'écrit Fanon.

II.2 Le mimétisme chez Bhabha

S'inspirant principalement de Fanon, Homi Bhabha développe le concept d'«imitation coloniale» [colonial mimicry] en anglais qu'il considère comme le résultat directe de l'existence coloniale. Cette dernière est définie par Bhabha comme « *l'une des stratégies les plus difficilement saisissables mais aussi les plus efficaces du pouvoir et du savoir colonial.*»⁶². Ainsi l'imitation se fait mais le colonisé ne sera pas pareille que l'être imité ; dans la mesure où elle le déshonore et l'enferme dans un manque qu'il essaye de compenser avec l'imitation de l'autre.

Le colonisé est alors contraint d'imiter pour exister aux yeux de l'autre, c'est ainsi l'unique façon d'être reconnu comme être à part entier. Cela Fanon l'a parfaitement montré tout au long de son œuvre *Peau noire, masques blancs* ; un point que nous avons abordé précédemment dans notre première partie *Fanon ou la théorie postcoloniale*, autrement dit c'est le Blanc qui façonne le Noir. Le Noir est alors obligé de porter un masque blanc et de camoufler sa propre identité par une identité qui n'est pas sienne.

Dans son chapitre *L'expérience vécu du noir*, Fanon distingue deux personnages « Deux camps », qu'ils opposent l'un à l'autre celui du Noir et celui du Blanc. Le premier s'acharne ardemment à faire régner l'égalité en imitant le blanc sans toutefois y arriver et le deuxième exige d'être à tout prix imité. En plus du langage l'homme noir tente charnellement d'intégrer le monde du Blanc en couchant avec sa femme comme le montre Fanon dans ce passage

⁶¹ Homi Bhabha, *les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, (traduit à l'anglais par française Bouillot) Paris. Payot, 2012, p18

⁶² Homi Bhabha, *Les lieux de la culture*, 1994, New York, Routledge, 2005, p. 122.

« Je ne veux pas être reconnu comme Noir, mais comme Blanc. Or – et c’est là une reconnaissance que Hegel n’a pas décrite – qui peut le faire, sinon la Blanche ? En m’aimant, elle me prouve que je suis digne d’un amour blanc. On m’aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. »⁶³

Bhabha reprend ce passage de Fanon comme exemple de l’homme Blanc en tant que sujet principal « *L’imitation ici est imitation du Blanc, parce que le Blanc c’est l’Homme* »⁶⁴. C’est ainsi que Bhabha montre que malgré son imitation le Noir, homme de couleur, reste imposteur, étranger aux yeux du Blanc. Cette tactique coloniale se caractérise par ce que Bhabha appelle l’ambivalence du discours colonial ou il aperçoit une faille contre le colonialisme : « *presque le même, mais pas tout à fait* » « *almost the same, but not quite* », cette imitation cache la véritable identité du Noir qui ne peut pas être soi-même et qui ne peut être non plus l’autre autrement dit puisque il imite, il ne sera jamais véritablement Lui-même et il ne sera jamais l’autre. L’autre fait partie de lui car il porte en lui une part de ce dernier malgré lui. A travers ces acquis produits lorsqu’il y est contact avec l’autre, le colonisé devient alors hybridé. Ce n’est jamais lui qu’il produit mais ça ne sera jamais l’autre non plus, il reste ainsi déchiré.

« Le pouvoir colonial ne disait pas seulement “vous êtes différents de nous”. Il disait aussi : “vous pouvez être comme nous, dans une certaine mesure, mais vous ne serez jamais entièrement comme nous. (...) Le pouvoir colonial permettait un certain “empowerment”. Mais il maintenait la majorité des colonisés dans un moyen terme, un espace flou où leurs aspirations n’étaient pas récompensées »,⁶⁵

Ce masque n’est pas noir sur une peau noire, le masque est blanc sur une peau noire ce qui camoufle ce Noir par le Blanc, Bhabha ajoute en ce sens :

⁶³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 51.

⁶⁴ Op, cit p9.

⁶⁵ L’hybridité comme espace d’émancipation Homi K. Bhabha, *les postcolonial studies et la notion de l’hybridité*.

«Le mimétisme colonial est le désir d'un Autre réformé, reconnaissable, comme sujet d'une différence qui est presque le même, mais pas tout à fait. Ce qui revient à dire que le discours du mimétisme se construit autour d'une ambivalence ; pour être efficace, le mimétisme doit sans cesse produire son glissement, son excès, sa différence »⁶⁶

Cette imitation rapproche le colon de l'identité du colonisateur qui l'aperçoit comme le sauvage mais aussi comme une crainte. Bhabha dit :

«Le Noir est à la fois le sauvage (le cannibale) et pourtant le plus obéissant et le plus célébré des serviteurs (le porteur de nourriture) ; il est l'incarnation de la sexualité ramante, le primitif, le simple d'esprit et pourtant le menteur et le manipulateur des forces sociales le plus accompli du monde. À chaque fois, ce qui est dramatisé est une séparation – entre les races, les cultures et les histoires, au sein des histoires -, une séparation entre un avant et un après qui répète obsessivement le moment mythique de la disjonction. [...] Le fantasme colonial [...] propose une téléologie – dans certaines conditions de domination coloniale et de contrôle, l'indigène est progressivement réformable. De l'autre, toutefois, il affiche effectivement la «séparation», il la rend plus visible. C'est la visibilité de cette séparation qui, en déniait au colonisé toute capacité d'autogouvernement, d'indépendance, de modes occidentaux de civilité, donne son autorité à la version et à la mission officielles du pouvoir coloniale.»⁶⁷

L'imitation, ou plutôt la performance, produit de toutes pièces un sujet racisé, si le colonisé imite c'est qu'il a besoin d'égaliser cette culture dominante qui s'est montré raciste envers cette dernière, bhabha soutient que cette ambivalence du discours colonial :

« ouvre un espace à l'hybridité culturelle. (...). Dans cette répétition ("soyez comme nous") se glisse cependant un écart. Le mimétisme se mue en camouflage. Les Indiens acceptent de devenir chrétiens pour mieux protéger leurs croyances. L'hybridité est ainsi une manière de négocier avec l'autorité coloniale de manière à produire une contre-vérité » (Entretien, Sciences humaines, n° 183, 2007).⁶⁸

⁶⁶ Homi Bhabha, *Les lieux de la culture*, Payot, 2007, p. 148

⁶⁷ Ibid, p148

⁶⁸ L'hybridité comme espace d'émancipation, Homi K. Bhabha, les postcolonial studies et la notion de l'hybridité.

Il prouve ainsi que la domination se constitue de deux faces, une possibilité de résistances et une partie dominée. Autrement dit, se confondre avec la culture de l'autre pour mieux faire partie d'eux et les dominés, une partie cache une autre. En imitant le Blanc, le colonisé garde toujours une part de soi-même cependant en imitant il s'aperçoit des lacunes de l'imité et dans son discours pour finalement s'en servir contre lui et s'émanciper. Cela Fanon l'interprète dans sa pensée de d'anticolonialiste, trouver en imitant l'autre son point faible qui se retournera contre soi.

l'idée d'imitation dans le cadre colonial et propose une approche subtile qui fait d'elle « l'une des stratégies les plus insaisissables et les plus efficaces du savoir et du pouvoir coloniaux ». Selon le modèle qu'en propose Bhabha, l'imitation est l'imposition d'une identité défectueuse sous une forme imparfaite : « presque identique, mais pas blanche ». Soumis à une mission civilisatrice, les hommes imitateurs (Bhabha ne semble prendre en considération que les hommes [*men*]) servent d'intermédiaires de l'empire ; ce sont les enseignants, les militaires, les bureaucrates et les interprètes culturels colonisés dont Fanon dit dans *les Damnés de la Terre*⁶⁹

Ce narcissisme, cet amour de soi Homi Bhabha le décrit comme un but du discours colonial pour créer le phénomène du racisme, une division comme nous l'avons vu chez Fanon précédemment dans notre sous titre Le racisme chez Fanon. Il écrit dans la fin de son dernier chapitre : « *La peau noire se clive sous le regard raciste, déplacé en signe de bestialité, de génitalité, de grotesque qui révèle le mythe phobique du corps blanc indifférencier tout entier.* »⁷⁰

Ces hommes aliénés qui tentent coûte que coûte de s'approprier les signes des dominants c'est-à-dire leurs gestes, vêtements, attitude est une manière de ridiculiser cette domination mais c'est aussi une manière de s'affirmer. L'hybride est à la fois complice et traître. la culture de l'autre est à la fois bénéfique pour se rebeller et opprimante par ces méfaits et son inculcation du racisme, le colonisé désire, haï et se transforme c'est-à-dire s'hybrider.

⁶⁹ Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, 1961, rééd. Gallimard, coll. Folio, 1991.

⁷⁰ Homi Bhabha *les lieux de la culture*. p, 154

Si les signes identitaires du pouvoir blanc sont mal assimilés par le colonisé, ils induisent chez le colon ce qu'on voit chez Fanon chez Bhabha ça devient une force pour se défaire de cette assimilation s'en toutefois s'en débarrasser. Cependant, Bhabha affirme que « *ce mimétisme maladroit peut aussi être une posture, une stratégie de défense par le colonisé de sa culture autochtone* »⁷¹, un « camouflage » et non, comme le supposait Fanon, une acculturation⁷² le colonisé inquiète le colon, il craint cette zone d'ombre qu'il cache, une partie d'angoisse surgit.

L'identité du colon est recouverte de la poussière du colon, de ses marques qui se retourne inévitablement contre eux, on retrouve là un échec et une réussite de l'imitation car le Noir ne peut pas être Blanc puisque il est Noir mais le Noir se prétend blanc sans nié toutefois qu'il est Noir. Ce dernier devient dès lors hybride car on ne peut ignorer des années de cohabitation de force et de violence, l'un comme l'autre sont inévitablement contaminé malgré eux et malgré leur résistance à l'admettre.

⁷¹ *ibid.*, p. 163.

⁷² *ibid.*, p. 172.

Conclusion générale

Arrivés à terme de notre travail, nous pouvons alors faire un regard récapitulatif sur le cheminement que nous avons suivi pour répondre à notre problématique de départ, à savoir si Homi Bhabha s'est inspiré de la pensée de Frantz Fanon en l'approfondissant.

Pour commencer, nous tenons à rappeler que notre corpus d'étude est composé de *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon et *Les lieux de la culture* d'Homi Bhabha, deux ouvrages sur lesquels nous nous sommes appuyés pour établir une comparaison entre ces deux auteurs. En effet, malgré que c'est deux livres sont publiés à deux périodes différentes, le premier date de l'époque colonial alors que le second est édité en 1994, leur préoccupation est la même : la naissance d'un Homme nouveau en dépassement des effets du colonialisme. Les deux proposent en fait un univers où s'affirme l'attitude d'un homme à libérer.

Dans la première partie de ce travail, qui s'intitule *Fanon ou la pensée postcoloniale*, nous avons mis en avant l'aspect anticolonialiste chez cet auteur qui n'a pas manqué de dénoncer l'impact de la colonisation sur la psyché de l'homme de couleur. En effet, l'essayiste y met le point sur la violence constitutive de l'essence même de la colonisation. Pour lui, cette dernière est sans limites, elle anéantit tout sur son passage, déstructure la personnalité du colonisé et détruit des vies entières. En psychanalyste affirmé, il n'a pas cessé de montrer les répercussions des pratiques coloniales sur la psyché du Noir. Dans cette optique, il a souligné l'entreprise destructrice du Blanc en aliénant, en animalisant et en chosifiant le colonisé.

En effet, nous l'avons vu avec Fanon, la machine coloniale a opéré sur tous les plans afin d'asseoir sa domination. Et, pour camoufler sa machination, le colonisateur prétendait « civiliser » le Noir et le sauver de « sa barbarie » en lui inculquant « les bonnes manières ». En d'autres mots, le colon a longtemps prétendu que sa présence est la meilleure manière d'arracher ce sauvage de sa barbarie et de l'extraire des ténèbres de l'ignorance.

Par ailleurs, pour asseoir davantage son hégémonie, le Blanc encourageait un racisme envers l'homme de couleur. Il insistait sur une prétendue différence raciale pour justifier son racisme primaire et surtout perpétuer la division pour mieux dominer et régner. Ce racisme, nous l'avons vu avec l'auteur, s'appuyait d'abord sur les présumées différences biologiques (la couleur de peau) avant de se transformer en racisme culturel qui infériorise la langue et la culture du colonisé en disant d'elles qu'elles sont arides, non productives et sans avenir.

Cependant, contre toute attente, la violence coloniale, poussée à son paroxysme, a donné naissance à une révolte dans l'âme du colonisé. Un sentiment de contre violence qui, selon Fanon deviendrait une force à l'encontre du colonisateur. C'est là l'autre dimension de la pensée fanonienne, celle qui recommande la révolte en nom d'un nouvel humanisme. Ce désir de briser les chaînes coloniales, notre auteur le conçoit par la violence des armes, par une révolte qui naîtra de la pénombre, jaillira des tréfonds de l'âme du colonisé pour proclamer sa liberté. Prophétique, l'essayiste affirme que le peuple opprimé va s'éveiller, il se réveillera afin de détruire un à un les stéréotypes qui le déshumanise. Cette révolte consiste aussi à récupérer son image réelle et se réapproprier son identité qui lui a été arrachée, pour la faire connaître au monde entier en tant qu'être humain à part entière.

Pour ce colonisé, il est temps de se ressaisir et contre attaquer, cet adversaire tant redouté qui ne l'est plus. Ce peuple acculé dans toutes les extrémités, selon Fanon, ne demande qu'à être libre après avoir été inscrit dans une aire d'humiliation, il n'attendait que le moment propice pour éclore car à présent aucun aménagement n'est accepté, aucune réconciliation n'est tolérable, le dialogue est désormais rompu entre les deux camps. Un retour aux sources s'impose pour l'homme de couleur pour pouvoir renverser les rôles. Cela ne se fera que par le biais de la violence que Fanon trouve légitime. Il la conçoit comme une réponse justifiée à ceux qui ont fait d'eux des bêtes de Foire.

Cette révolte est, pour Fanon, l'unique issue qui mènerait vers l'Homme nouveau, débarrassé de la lourdeur de son passé, en un mot, vers une nouvelle

humanité. Car l'Europe qui réclame les droits de l'homme est la première à en violer les principes quand il s'agit de les appliquer au non Européen. Ainsi, pour que cette réification aboutisse l'homme doit de se débarrasser à la fois de ses complexes, de ses séquelles et de l'image traumatisante de l'intrus (colon). Un homme nouveau qui réintègre son identité, sa personnalité qui retrouve désormais l'authenticité de son nom, qui se réapproprie sa culture avec une énergie tonique afin de briser l'image qui le réduit à un stéréotype et le déshumanise. Cette révolte consiste en la création de l'homme nouveau libre dans ses choix, dans ses visions et dans ses appartenances.

Dans le premier chapitre de la deuxième partie, nous avons traité de l'inspiration fanonienne chez le chercheur indien Homi Bhabha, un des fondateurs de la théorie postcoloniale. En portant un intérêt majeur aux écrits du premier, ce théoricien s'est attaqué au modèle hégémonique occidental et s'est opposé à toute forme de réification des cultures dites subalternes. En ce sens, nous avons montré que Bhabha est le continuateur de l'initiation à l'homme nouveau abordée par Fanon. Il le conçoit comme hybride, nous l'avons vu. Puis, approfondissant cette notion, nous avons d'abord évoqué son étymologie. Chemin faisant, nous avons découvert qu'elle était chargée de connotations lourdes de sens. Elle vient, nous l'avons vu, des sciences biologiques avant de gagner du terrain des années plus tard pour toucher la littérature.

Enfin, dans le dernier chapitre, nous avons choisi de parler de deux notions liées au concept de l'hybridité, à savoir le tiers espace, et le mimétisme. La première est conçue par le théoricien comme un espace de réconciliation, de réhabilitation, un espace aménagé où se réalise l'hybridité. Selon Bhabha, tout individu mis en contact de l'autre est considéré hybride parce qu'il apporte et ce qu'il transmet. Ce tiers espace implique aussi la cohabitation entre les communautés humaines et favorise l'émergence de la nouveauté.

«Le travail limite de la culture exige une rencontre avec la « nouveauté » qui ne s'inscrit pas dans le continuum du passé et du présent. Il crée un sens du nouveau comme acte insurgeant de traduction

culturelle (...) il renouvelle le passé et le reconfigure comme un espace « interstitiel » contingent, qui innove et interrompt la performance du présent. »⁷³

Ce dépassement du passé nous l'avons évoqué dans le premier chapitre consacré à Fanon. Selon Bhabha, Fanon demande certes un retour aux sources, mais il veut surtout aboutir à un homme libre, libéré du pesant vécu. Cela nous le retrouvons dans l'introduction de *Les lieux de la culture* :

«Fanon reconnaît l'importance cruciale, pour les peuples subordonnés, d'affirmer leurs traditions culturelles indigènes et de retrouver leurs histoires réprimées. Mais il est bien trop conscient des dangers de la fixité et du fétichisme des identités dans la classification des cultures coloniales pour recommander que l'on plante des « racines » dans le roman célébratoire du passé ou en homogénéisant l'histoire du présent...»⁷⁴

Ce moment d'inconfort et d'instabilité doit être dépasser, c'est ce que recommande ici Bhabha à la suite de Fanon. Mais cela ne signifie pas sa suppression, il est plutôt une sorte d'ouverture à l'au-delà, une quête d'union « *je cherche l'union je veux le rejoindre Je veux le rejoindre.* »⁷⁵. Autrement dit, il s'agit de s'ouvrir à l'Autre et se reconnaître soi-même.

Enfin, nous avons parlé du mimétisme évoqué d'ailleurs par Fanon et repris par Bhabha dans le sens d'ambivalence, d'opposition. En effet, le colonisé qui se sert du mimétisme va opérer un renversement de situation en faveur du colonisé, une faille trouvée en l'ennemi pour s'en détacher comme nous pouvons le lire dans le chapitre consacré à ce sujet, *Du mimésisme et de l'homme : L'ambivalence du discours colonial*, où il affirme :«*L'ambivalence du mimétisme (presque, mais pas tout à fait) suggère que la culture coloniale fétichisée est potentiellement et stratégiquement un contre appelle à l'insurrection.* »⁷⁶

⁷³Homi, Bhabha . *Les lieux de la culture*, p 38

⁷⁴ Homi, Bhabha ,Op. Cit. ,p. 41

⁷⁵ Homi, Bhabha ,Op. Cit. ,p p54

⁷⁶ Ibid p155

En définitive, nous pouvons conclure par dire que la similitude entre ces deux œuvres est incontestable. L'inspiration bhabhaïenne de Fanon est explicite dans la mesure où ce dernier est souvent cité par le théoricien anglo-saxon. De la dénonciation de l'impact du colonialisme à la perspective de la fondation d'un nouvel humanisme, la pensée fanonienne se retrouve reprise, enrichie et théorisée par la théorie postcoloniale de Bhabha à travers les notions d'hybridité, de mimétisme et de tiers-espace.

Bibliographie

I. Corpus d'études

Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Edition Le Seuil, col. « Points », 2001.

Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007 (trad. de *The Location of Culture*, 1994)

Autres ouvrages de Fanon

Frantz Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, 1959, rééd., La Découverte, 2011

Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, 1961, rééd., La Découverte, 2002

II. Ouvrages théoriques

Les détours de Frantz Fanon CHERKI, Alice. A propos de Frantz Fanon Portrait Paris: Le Seuil ; 2000

III. Articles et thèses

LOUVIOT, Myriam, *Poétique de l'hybridité dans les littératures postcoloniales*, Université de Strasbourg, France, 17 septembre 2010

Reynolds, Michel, « L'hybridité comme espace d'émancipation »

Homi K. Bhabha, les postcolonial studies et la notion de l'hybridité.

Disponible sur le site : <http://www.temoignages.re/chroniques/tribune-libre/l-hybridite-comme-espace-d-emancipation,50467.html>

VANESSA, Guignery, « *Le concept d'hybridité dans les études postcoloniales : pourquoi faire ?* », Conférence donnée dans le cadre du séminaire Littératures et théories postcoloniales coordonné par Laetitia Zecchini (CNRS/ARIAS) et Lise Guilhamon (Versailles/ St Quentin)

Disponible : <http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=784>

DJEMAA, Maazouzi, « *Postcolonial(isme)* », (Université de Lille 3)

Disponible : <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/54-postcolonial-isme>

Le Tiers-espace de Bhabha, Homi. Entretien avec JONATHAN, Rutherford
Disponible : <https://focusderguini.wordpress.com/2013/11/22/le-tiers-espace-de-bhabha-homi-entretien-avec-jonathan-rutherford>

MARIE, CUILLERAI, « *Le Tiers-espace : une pensée de l'émancipation ?* »,
Homi K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris,
Payot, 2007, 411 p
Disponible : <http://www.fabula.org/acta/document5451.php>