**Achille Mbembe et la question du genre**

En considérant l’homme dans un « jeu de miroirs du monde », les idéologies postmodernes ont un même objectif : saisir ce dernier dans sa fugacité et sa contingence. Ces théoriciens refusent à la nature humaine toute identité précise, dès lors que d’après eux, la vie elle-même se charge de « déjouer les fixations » et les pièges identitaires aussi bien par l’exil que par la dispersion. Ce refus identitaire implique le genre. La question sur le genre est d’actualité. Les Etats sont de plus confrontés à la montée en puissances des associations et mouvements qui défendent leurs droits à la différences sexuelles. On aurait tort de croire donc que ces problèmes sont de simples épiphénomènes sans impact réel sur le cours de l’histoire. Mais en réalité, le lieu de préfiguration théorique de ce phénomène est réparable dans la théorie de la déconstruction dont Jacques Derrida constitue la figure emblématique. C’est ce schéma déconstructif qu’empreinte Mbembe pour analyser et reconceptualiser la question du genre. Cette reconceptualisation s’avère ainsi « devoir beaucoup à la pensée de Jacques Derrida » (Syrotinski, 2014 : 50). Il serait difficile de comprendre la question du genre chez Mbembe sans faire remonter à Jacques Derrida. La question de la « déclosion » chez Mbembe est un concept qui tire de Jean-Luc Nancy et que ce dernier a particulièrement détaillé dans la déconstruction du christianisme (Nancy, 2005). Soulignons que la déconstruction se définit comme l’ensemble des techniques et stratégies utilisées par Jacques Derrida pour démonter, fissurer et déplacer toute logique universelle. Pour rappel, la thèse centrale de Derrida est que le « phallogocentrisme »[[1]](#footnote-1) a dominé la philosophie traditionnelle. D’après son étymologie, le phallogocentrisme signifie à la fois l’impérialisme du phallus et du logos, autrement dit, la domination sans partage de l’homme en tant qu’incarnation de la raison souveraine. Dans un entretien filmé (Derrida, 2002), Derrida affirme lui-même que la philosophie en tant qu’idéal de raison a toujours été liée à la figure masculine. Dans un entretien paru dans « Le Monde de l’éducation », il insiste sur cette « puissante assisse phallogocentrique qui conditionne à peu près notre héritage culturel ».[[2]](#footnote-2)

Dans l’histoire de la philosophie, la figure masculine de la raison a fini par alimenter la « guerre des sexes » (Bayart, 1989) où la femme occupe une position subalterne. Selon Derrida, reprenant les propos de Rousseau, « il est dans l’ordre de la nature que la femme obéisse à l’homme » ( Derrida, 1967, 250) ; elle doit être soumise à l’autorité du mari « comme un ministre dans l’Etat en se faisant commander ce qu’elle veut faire » (Derrida, 1967, 251). Rousseau reconnaît certes que « les meilleurs ménages sont ceux où la femme a le plus d’autorité » ( Derrida, 1967 : 251),  mais il précise que « quand elle méconnaît la voix du chef, qu’elle veut usurper ses droits et commander elle-même, il ne résulte jamais de ce désordre que misère, scandale, et déshonneur » ( Derrida, 1967). Dans la philosophie traditionnelle que dénonce Derrida, les choses se passent comme si la femme incarnait l’immanence, tandis que l’homme incarne la transcendance. Cette vie dans l’immanence relègue la femme dans la vassalité et la subordination.

Si le phallogocentrisme est un thème majeur de la déconstruction, c’est parce que Derrida veut récuser le caractère unitaire du signifiant phallique.[[3]](#footnote-3)La critique du logocentrisme[[4]](#footnote-4), du phonocentrisme[[5]](#footnote-5) et du signifié rime ainsi avec le rejet de toute identité figée tant dans la nature elle-même que dans le sexe. C’est exactement dans ce cadre par exemple que pour Eboussi Boulaga, la vie elle-même se charge de « déjouer les fixations » et « les pièges identitaires » (Mbele, 2010 : 20). Par le mécanisme de la « différance »[[6]](#footnote-6), l’homme est invité à sortir de tout cadre défini, de toute identité stable. C’est ici que l’idée de trace revêt toute son importance. La trace est la marque qui reste de façon évanescente lorsque le fondement a été dilué. Derrida insiste sur le caractère arbitraire, gratuit de la trace en tant que cette dernière n'a aucune « attache naturelle » avec quelque signifié que ce soit. La question du genre s’inscrit dans cette perspective. En effet, le genre implique le *double bind*, cette double liaison qui unit indissolublement le féminin au masculin. Le genre suppose « l’indécision déstructurante » d’un sujet pris entre des forces contradictoires.

Il est intéressant de voir comment le concept d’indécision a eu des résonances sur la théorie postcoloniale. Au cœur de cette théorie, nous avons deux notions : l’époque et la durée. D’une part, en tant qu’époque, la postcolonie « renferme, à la vérité des durées multiples faites de discontinuités, de renversements, d’inerties, d’oscillations qui se superposent, s’enchevêtrent et s’enveloppent les unes les autres » (Mbembe, 2000 : 33-34). D’autre part, la question du déplacement occupe une place capitale dans la théorie postcoloniale. Dans ce sens, la postcolonie repense « la thématique du sujet africain en train de surgir, de s’occuper de soi, de se désister ou d’être destitué dans l’acte et le contexte du déplacement » ( Mbembe, 2000 : 34). Par déplacement, nous n’avons pas voulu, affirme Mbembe signifié, « dislocation, transit, ou ‘’ impossibilité d’une centralité autre que provisoire, ponctuelle ou en redéfinition permanente’’ » (Mbembe, 2000 : 34).  Être africain c’est donc « s’auto-inventer » (Mbembe, 2009). A partir de là, l’identité africaine se trouve en devenir, à construire, à réactualiser permanemment. Ce point de vue n’est pas en décalage par rapport aux pratiques sexuelles. La préoccupation fondamentale de cet article s’articule donc autour des questions suivantes : Quel impact la théorie postcoloniale a-t-elle sur la question de l’identité et par incidence sur la sexualité ? Y a-t-il un lien entre les catégories conceptuelles de la pensée postcoloniale et les pratiques sexuelles inédites qui s’observe aujourd’hui en Afrique ? Telle est la question que nous essayerons d’examiner en présentant les enjeux du postcolonialisme et son impact sur les questions d’identité et de sexe.

1. **Le fondement théorique et philosophique de la dissémination de l’identité sexuelle**

La question de l’identité sexuelle reste l’une des problématiques les plus complexes en philosophie. L’identité affirme qu'une chose, considérée sous un même rapport, est identique à elle-même ( Caratini, 2000 : 148). Avec les présocratiques comme Parménide, l’identité renvoie à la stabilité.  « L’être embrasse au plus près l’être». (Parménide, 1996 : B8). L'Etre est donc pourvu de nécessité logique : il ne peut ne pas être. Pour Parménide « l’être est » et le « non être n’est pas ». L’identité permet donc de penser la permanence des êtres. L’identité, en tant que permanence dans le temps, exclut toute pensée du devenir. Parménide pose l'Etre comme négation du non-Etre. Par conséquent, il est immuable, infini, et éternel. Cette thèse est partagée d’une manière générale par la philosophie classique.

Pour Platon, l’identité s’exprime dans les Idées. A ce sujet, il affirme dans le Timée : *«*Dans de telles conditions, il faut convenir qu'il est : premièrement l'ordre des êtres qui se conservent identiques, qui ne sont sujets ni à naître ni à périr » ( Platon, 1999a : 52a°*[[7]](#footnote-7)*, et « dont nul n'accueille en soi un autre distinct de lui ni ne se rend lui-même en un autre, qui sont invisibles et à tout autre sens inaccessibles ; ce sont précisément ces êtres que l'intellection à pour lot d'examiner » ( Platon, 1999 : 52a)[[8]](#footnote-8)Il ajoute : *«* Ces Idées dont nous parlons, sont à titre de modèles, des ‘’ paradigmes’’, dans l'éternité de la Nature ; quant aux objets, ils leur ressemblent et en sont des reproductions ; et cette participation que les autres objets ont aux Idées ne consiste en rien d'autre qu'à être faits à leur image ». ( Platon, 1999b : 132d).[[9]](#footnote-9) L’idée s’oppose donc au devenir. Tel est le point de vue de Hume dans *Le Traité de la nature humaine* : « Je considère la relation d’identité comme s’appliquant, en son sens le plus strict, à des objets constants et immuables. […] Le changement est contraire à l’identité » ( Hume,1995 : 58- .59).[[10]](#footnote-10) Cette approche sera déconstruite par jacques Derrida. Le refus de l’appartenance au sens de l’identité, de l’enracinement, de l’origine, du propre est balayé par la différance. Différer, c’est ne pas être identique et remettre à plus tard. Geoffrey Bennington revient sur cette appartenance : « Ce mal de l’appartenance, on dirait presque de l’identification, je crois qu’il affecte toute l’œuvre de jacques Derrida et la ‘’ déconstruction du propre’’ en est, me semble-t-il, la pensée même » ( Bennington, 1991 : 301-302) . Derrida rompre avec toute la logique classique. Celle-ci assignait l’identité à un lieu, à une origine, à une stabilité. Ce refus d’appartenance concerne aussi la sexualité. Dans un entretien avec Christie Mc Donald, Derrida parle de son désir et de son rêve d’une différence sexuelle au-delà de l’opposition binaire de l’homme et de la femme (Derrida, 2018 : 11). Pour lui, la dialectique efface la différence sexuelle. Il affirme dans ce sens : « quand on détermine la différence sexuelle en opposition au sens dialectique, selon le mouvement hégélien de la dialectique spéculative dont la nécessité reste si puissante bien au-delà du texte de Hegel, on paraît déchaîner la guerre des sexes » ( Derrida, Weber, 1992 : 106) et « on en précipite la fin par la victoire du sexe masculin » ( Derrida, 1992 : 106). Or, « La détermination de la différence en opposition est destinée en vérité, à la vérité, à effacer la différence sexuelle. L’opposition dialectique neutralise ou « relève » la différence » (Derrida, 1992 : .106). Mais notons que Derrida s’oppose à la neutralité du *dasein* de Heidegger. Il rêve d’une différence sexuelle « au-delà de la différence binaire » ( Derrida, 2018 : .12). Il plaide pour une relation non asexuée mais sexuée. Cette relation se situe « au-delà de la différence binaire qui gouverne la bienséance de tous les codes, au-delà de l’opposition féminin/masculin, au-delà de la bisexualité aussi bien, de l’homosexualité ou de l’hétérosexualité qui reviennent au même ? » ( Derrida,Weber, 1992 : 144). Nous constatons que Derrida voudrait au-delà de tout sortir des oppositions et des dualismes. Aussi affirme-t-il : « c’est en rêvant de sauver au moins la chance de cette question que je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées » Derrida, Weber, 1992 : 114), et « à ce nombre indéterminable de voix enchevêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de chaque «individu», le traverser, le diviser, le multiplier, qu’il soit classé comme «homme» ou «femme» selon les critères en usage » ( Derrida, Weber, 1992 : 114-115). On peut donc comprendre la critique que Derrida adresse à Heidegger : « Si, en tant que tel, le *Dasein* n’appartient à aucun des deux sexes, cela ne signifie pas que l’étant qu’il est soit privé de sexe » (Derrida, 1987 : 402). Bien au contraire, « on peut penser ici à une sexualité pré-différentielle, ou plutôt pré-duelle, ce qui ne signifie pas nécessairement unitaire, homogène et indifférenciée » ( Derrida, 1987 : 402). C’est dans ce schéma déconstructif que se situe Mbembe. Ce dernier renoue avec les concepts de Jean-Luc Nancy et les relie « à la pensée de Derrida sur la question d’une ‘’démocratie-à-venir’’ » ( Syrotinski , 2014 : 151). D’une façon générale, il hérite de la *french-theory*. C’est donc dire que la pensée postcoloniale de Mbembe « doit aux analyses de Foucault, Derrida, voire Lacan. Il s’agit donc d’une réflexion qui est, à plusieurs égards, très proche d’une certaine démarche de réflexion française » (Mbembe, 2011).

**II. Achille Mbembe et la révision des sexualités africaines.**

En publiant son article intitulé « le potentat sexuel. A propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales » dans le quotidien camerounais *Le Messager*, Achille Mbembe, veut revisiter les sexualités africaines. Pour lui, il est indispensable d’y revenir, car la sexualité africaine a toujours été taboue. Cette attitude explique les raisons pour lesquelles la sexualité, notamment l’homosexualité est rejetée. L’auteur *De la Postcolonie*, fournit dans cet article, les raisons pour lesquelles l’homosexualité est rejetée. Il peut donc être intéressant de montrer que :

- Dans la conception courante, l’homosexualité, entendue comme dépravation, est une pratique liée au « pouvoir du démon » (Mbembe, 2006 : 1); partant de là, elle est une pratique contre-nature. C’est pourquoi l’homosexualité apparaît aux yeux de l’opinion comme « le fait répugnant à la droite raison, d’appliquer les parties génitales à un vase autre que le vase naturel ». (Mbembe, 2006 : 1)

- Comme autre argument, il y a l’idée selon laquelle « l’homosexualité constituerait la structure perverse et transgressive par excellence » (Mbembe, 2006 : 1). Contre la morale, l’homosexualité « efface la distinction entre l’humain l’animal. Vile et immonde » ( Mbembe, 2006 : 2) et de ce fait, l’acte homosexuel n’est rien d’autre qu’un accouplement bestial contraire a la perpétuation de la vie et de l’espèce » ( Mbembe, 2006 : 1). L’homosexualité serait donc « une source de lubricité et un indice de *l’immoderata carnis petulantia*- la pétulance immodérée de la chair » ( Mbembe, 2006 : 1).  A coté de cet argument purement moral, Mbembe évoque l’argument de l’inauthenticité. En effet, l’homosexualité serait un type de sexualité inconnue dans l’Afrique précoloniale et « n’aurait été introduite sur le continent qu’à la faveur de l’expansion européenne » ( Mbembe, 2006 : 1). L’homosexualité serait donc d’une importation occidentale.

On peut ainsi observer que, si chaque argument évoqué est spécifique en son genre, un dénominateur commun permet de les caractériser. Le premier, c’est l’idée phallocratique. Celui-ci soutend l’idée selon laquelle le phallus, c'est-à-dire le membre viril serait le symbole naturel « de la genèse de toute vie et de tout pouvoir » (Mbembe, 2006 : 2). Le second qui est la conséquence du premier, expose l’idée selon laquelle « le coït licite ne se déroulerait que dans l’organe féminin » (Mbembe, 2006 : 2). Enfin, ces arguments découlent du fait « que tout autre pratique coïtale serait une profanation de la chair et un abus abominable des organes génitaux. » Il s’ensuit que, Mbembe reste convaincu qu’en accordant « tant de poids au travail du phallus » (Mbembe, 2006 : 2), on néglige les autres formes de sexualités. Pour l’auteur, ces points de vue sont en décalage par rapport aux pratiques sexuelles actuelles dans les zones urbaines d’Afrique. En réalité, soutient-il, le rejet de l’homosexualité repose « sur une lecture très contestable de l’histoire africaine de la sexualité et de ses significations politiques contemporaines » (Mbembe, 2006 : 2).

Pour Mbembe, « il n’est pas certain que les raisons pour lesquelles la plupart des africains éprouvent tant d’horreur et de dégoût à l’égard des pratiques homosexuelles soit très plausibles »( Mbembe, 2006 : 2).  Il va ainsi analyser à nouveau cette orientation sexuelle dans *Le Messager*. De cette analyse, on peut en déduit que :

 - Pour Mbembe, tout discours fiable sur l’homosexualité africaine doit nécessairement commencer par « la critique d’une culture du pouvoir et d’un régime des plaisirs » qu’on pourrait désigner par l’expression « le potentat sexuel » (Mbembe, 2006 :2). Le potentat sexuel, est « une structure du pouvoir et imaginaire de la vie, du corps et des plaisirs qui accorde une place prépondérante à un signifiant unique : le phallus » ( Mbembe, 2006 : 2). Autrement dit, le pouvoir politique a toujours été phallocratique. Que ce soit avant, pendant, après la colonisation, le pouvoir africaine a « toujours cherché à revêtir le visage de la virilité » ( Mbembe, 2006 : 2). Cela implique que, sa mise en œuvre et sa mise en sens s’est effectuée sur le mode d’une érection infinie. Autrement dit, l’effigie du pouvoir politique a toujours été « la verge en érection » ( Mbembe, 2006 : 2) et l’ensemble de sa vie psychique « s’est toujours organisé autour de l’événement qu’est le gonflement de l’organe viril » ( Mbembe, 2006 : 2). Au-delà du primat accordé au phallus, Mbembe pense que le potentat sexuel repose également sur la « doctrine de la jouissance » ( Mbembe : 2006 : 2). Il conçoit dans ce sens le pouvoir postcolonial comme « une machine-à-jouir » (Mbembe, 2006 : 2). C’est pourquoi être souverain, c’est pouvoir « jouir absolument, sans retenue ni entrave » ( Mbembe, 2006 : 2). L’acte sexuel occupe une position fondamentale dans l’imaginaire et les pratiques du commandement. A ce sujet, Mbembe pense que la sexualité d’un autocrate fonctionne selon « le principe de la dévoration et de l’avalement des femmes » (Mbembe, 2006 : 2). Leurs activités sexuelles visent essentiellement les vierges qu’ils déflorent allégrement. C’est donc ici que le phallus se met au travail. « C’est lui qui parle, ordonne et agit » (Mbembe, 2006 : 3). Cet état de fait, pousse Mbembe à affirmer que dans maints pays africains, « la lutte politique revêt, presque toujours, les allures d’une lutte sexuelle » (Mbembe, 2006 : 3). S’il l’on veut comprendre la vie psychique du pouvoir, il faut faire recourir à la verge du potentat. La verge est de ce fait, un vieil organe, nerveux, facilement excitable et porté vers la boulimie. Pour le potentat, « la fellation, vénalité et corruption sont supposées ouvrir les écluses de la vie » ( Mbembe, 2006 : 3). Dans ce cadre, l’homosexualité apparaît comme un rituel païen dont la fonction est d’accroître le pouvoir occulte. Cramponné à ses sujets, l’autocrate règne sur ces derniers. Ceux-ci sont prêts à s’abandonner à sa violence qui est à la fois physique et libidinale.

**III - Achille Mbembe et la tradition africaine**

L’un des moments forts de la pensée de Mbembe expose ainsi l’idée suivante :

- L’homosexualité « existait bel et bien et était souvent, sur le plan politique, l’apanage des puissants » ( Mbembe, 2006 :3). Elle fonctionnait « comme un rituel de subordination à plus fort que soi et était présente dans les liturgies sacrées » ( Mbembe, 2006 : 3).  A cet argument, Mbembe fait appel à un autre, qui est lié à l’existence dans les contes et les mythes, de créatures à doubles sexe ( Mbembe, 2000 : .XXV). L’avant-propos de *De la postcolonie* convoque la tradition africaine non seulement pour supprimer l’antinomie mâle/femelle, mais aussi et surtout pour montrer que « traditions patriarcales du pouvoir en postcolonie sont fondées sur un refoulement originaire : celui de l’homosexualité » ( Mbembe, 2000 : XXV). Mbembe remet donc en question l’idée suivant laquelle « dans le registre de l’imaginaire autochtone, le ‘’tout autre’’, surtout lorsqu’il se confond avec le ‘’tout intime’’, représente également l’une des figures de la puissance occulte et, surtout, de cet ‘’autre du désir’’ qui est l’envie immaîtrisable-le pouvoir de dévoration et de mandulation » (Mbembe, 2000 : XXV). Autrement dit, le « refus proclamé de la soumission homosexuelle à un autre homme ne signifie guère l’absence d’envie par l’un et l’autre sexe, ‘’ d’acquérir et de s’approprier le pénis idéal et idéalisé » ( Mbembe, 2000 : XXV-XXV). Pour Mbembe dans la réalité, l’avilissement et le dégoût dont l’analité fait l’objet de débat dans l’espace publique « va de pair avec son apparition récurrente sur la scène du symptôme, sous la forme des fantasmes » (Mbembe, 2006 : 7). La plupart d’hommes éprouvent le plaisir d’assujettir ou de se servir des autres hommes comme autant de femmes subissant l’accouplement et vivent leur domination sur le mode de la consommation du coït. On peut donc conclure à ce sujet que pour Mbembe, les pratiques homosexuelles s’inscrivent dans la profondeur historique et les attitudes d’aujourd’hui sont le signe d’un refoulement. C’est pourquoi, il nous invite à relire notre carte sexuelle. Cette relecture a pour point d’ancrage les arguments suivants :

- La carte sexuelle du continent est brouillée et méconnue parce que en grande partie, « le dernier quart du XXe siècle africain aura été marqué par une révolution silencieuse, malheureusement peu documentée ». ( Mbembe, 2006 : 5). Autrement dit, la méconnaissance de la pratique de l’homosexualité découle simplement du manque d’information à ce sujet. Cette révolution sexuelle a fondamentalement transformé « la manière dont de nombreux Africains imaginent leur rapport au désir, au corps, au sexe, et au plaisir » ( Mbembe, 2006 : 7).

- La révolution sexuelle qu’a connue l’Afrique aurait modifié totalement sa manière de concevoir la sexualité. Bien plus, « cette révolution a eu lieu dans un contexte caractérisé par une ouverture sans précédent des sociétés africaines sur le monde » (Mbembe, 2006 : 7). La preuve, c’est qu’il « n’y a pas aujourd’hui, une seule ville où des adolescents ne s’initient à la sexualité par le biais de vidéos pornographiques » ( Mbembe, 2006 : 7).

Au-delà de la méconnaissance de cette révolution sexuelle, Mbembe fait référence aussi au nouveau statut du phallus. En tant que signifiant central du pouvoir et apanage de la domination masculine en Afrique, le phallus « a subi de profondes remises en question » (Mbembe, 2006 : 7). Le phallus est aujourd’hui contesté. C’est ainsi que dans certains pays africains il « a pris la forme d’une instabilité maritale et d’une circulation des femmes relativement chronique » (Mbembe, 2006 : 7). Dans d’autres cas, il « se traduit par une aggravation des conflits entre hommes et femmes » (Mbembe, 2006 : 7). Les hommes ont d’ailleurs l’impression d’être démasculinisés. La conséquence en est que le statut de chef de famille « généralement tenu par les hommes, a subi un déclassement » (Mbembe, 2006 : 7). Aussi, dans « la cartographie culturelle de la fin du XXe siècle africain, on se retrouve donc confronté à une dynamique phallique qui, plus qu’auparavant, est un champ de mobilités multiples » ( Mbembe, 2006 : 7).

 - La révolution sexuelle du dernier quart du XXe siècle a affecté les rapports entre hommes et femmes. Elle a entraîné de profondes modifications « des termes généraux dans lesquels s’exprimaient, et la domination masculine, et la féminité » ( Mbembe, 2006 : 7). Dans ce contexte, « des formes de sexualité auparavant réprimées petit à petit émergent dans le champ public » ( Mbembe, 2006 : 7).

- On peut à ce sujet souligner que le répertoire des jouissances sexuelles s’est considérablement élargi. On peut évoquer entre autres, « les pratiques de fellations-bouche ouverte sur le phallus, excitation de la surface du gland, promenade sans âpreté des doigts qui font vibrer la rondeur des bourses, compression circulaire de la hampe » (Mbembe, 2006 :7).

- A partir de là, le langage sur la sexualité s’est lui aussi fortement enrichi. Aujourd’hui chez les jeunes filles sont nées des expressions du genre « glouglouter le seigneur, « brouter la tige » (Mbembe, 2006 : 7), « bobiner le bolet » (Mbembe, 2006 :7), « tétiner le gland » (Mbembe, 2006 : 7), « tutoyer le joufflu » ( Mbembe, 2006 : 7). Chez les vieillards « se multiplient les recours à des plantes et des racines » (Mbembe, 2006 : 7)  dont la propriété affirme-ton, tonifie la verge de l’homme et permet la multiplification et la frénésie du coït. De plus ajoute Mbembe, « toutes sortes d’adjuvants sont désormais intégrés dans la liturgie de l’accouplement ». En réalité, Mbembe s’inscrit dans les théories « doctrinaires du genre [qui] font ainsi de la ‘’citoyenneté sexuelle’’ un objectif cardinal de la ‘’ démocratie’’ *new look »* ( Trigano, 2012 : 35).Alain Badiou affirme dans ce sens que « dans le matérialisme démocratique, la liberté sexuelle est le paradigme de toute liberté » ( Badiou, 2007 : .43). Mbembe s’attaque au principe de la différenciation qui a toujours été au cœur de l’hétérosexualité, en le définissant comme un modèle générateur d’exclusion et de hiérarchie. Le genre se présente donc comme un « construit social » ( Trigano, 2012 : 35) qui n’est pas « indemne d’intention de pouvoir et de domination » ( Trigano, 2012 : 35). On peut conclure que la théorie du genre telle que conceptualisée par Mbembe se résume à une critique de l’ordre social et politique.

**Conclusion**

Au terme de notre analyse, nous pouvons souligner que la question du genre chez Mbembe s’inscrit en étroite ligne avec la pensée déconstructive de Jacques Derrida. En effet, pour l’auteur de *La voix et le phénomène*, le genre implique le *double bind*, cette double liaison qui unit indissolublement le féminin au masculin. Le genre suppose donc « l’indécision déstructurante » d’un sujet pris entre des forces contradictoires. C’est cette indécision qui est au cœur de la pensée de Mbembe. C’est dans ce sens qu’on peut comprendre « l’avant-propos » *De la Postcolonie.* Cet avant-propos convoque la tradition africaine non seulement pour déconstruire et même supprimer l’antinomie mâle/ femelle, mais aussi et surtout pour montrer que « les traditions patriarcales du pouvoir en postcolonie sont fondées sur un refoulement originaire : celui de la relation homosexuelle ». Mbembe déconstruire donc ce discours séculier qui considère que l’homosexualité serait inconnue « dans l’Afrique précoloniale et n’aurait été introduite sur le continent qu’à la faveur de l’expansion européenne » ( Mbembe, 2010 : 215). Le vide épistémologique sur la question de l’homosexualité en Afrique découle simplement de sa répression dans nos communautés. Ce n’est donc pas que l’homosexualité n’existaient pas en Afrique. Bien au contraire, pour l’auteur de *La critique de la raison nègre*, l’homosexualité en Afrique était perçue dans des rites initiatiques, ce qui relevait simplement du symbolisme ou du rituel. Il affirme dans ce sens que : « l’homosexualité était souvent l’apanage des puissants. Elle pouvait fonctionner comme un rituel de subordination à l’égard de plus fort que soi. Elle était aussi présente dans certains rituels sacrés » (Mbembe, 2010 : 215). Le rejet de cette orientation sexuelle en Afrique se justifie d’abord par l’idée très phallocrate selon laquelle, « même en état d’apoplexie, le membre viril serait le symbole naturel de la genèse de toute vie et de tout pouvoir » (Mbembe, 2010 : 2016). Ensuite, par « la croyance largement répandue selon laquelle le coït licite n’interviendrait que dans l’organe féminin, l’éjaculation hors du vagin (onanisme) étant la marque même de la souillure et de l’impureté, voire de la sorcellerie » (Mbembe, 2010 : 216). Et enfin par « le sentiment selon lequel toute autre pratique coïtale (…) serait une profanation de la chair et un abus abominable » ( Mbembe, 2010 : 216). On peut affirmer que l’analyse de Mbembe est une remise en question d’un communautarisme identitaire qui brouille la frontière et la matrice hétérosexuelle en la dénaturalisant.

**Bibliographie**

Alain Badiou (2007), *logiques des mondes. L’être et l’événement* 2, Paris, Seuil.

Achille Mbembe, (2000), *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine,* Paris,Karthala.

Charles Romain Mbele( 2010), *Essai sur le post colonialisme en tant que code de l’inégalité,* Yaoundé, Clé.

David Hume, (1995), *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion.

Geoffrey Bennington (dir.) (1991), *Jacques Derrida*, Paris, Seuil.

Jean-Francois Bayart, ( 1989), *L’Etat en Afrique. La politique du ventre*. Paris, Presses de la fondation nationales des sciences politiques.

Jacques Derrida, (1987), *Psyché*. *Inventions de l’autre II*, Paris, Galilée.

Jacques Derrida, (1967), *De la Grammatologie*, Paris, Minuit.

Jacques Derrida, ( 1987), *Psyché, Inventions de l’autre*, Paris, Galilée.

Jacques Derrida, (2018), *Geschlecht III Sexe, race, nation, humanité*, Paris, Seuil.

Jacques Derrida, Elisabeth Weber, (1992) , « Choréographies», dans *Points de suspension*, entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée.

Jean-Luc Nancy, (2005), *La Déclosion* *(Déconstruction du Christianisme I),* Paris, Gallimard.

Jean-Francois Bayart, (1989), *L’Etat en Afrique. La politique du ventre*. Presses de la fondation nationales des sciences politiques, Paris.

Michael Syrotinski, (2014), «‘’Malheur généalogique’’- achille Mbembe penseur postcolonial », in *Théories intercontinentales Voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Demopolis.

Nkolo Foe, (2002), *Le sexe de l’Etat,* Yaoundé, Presse Universitaire de Yaoundé.

Roger Caratini, ( 2000), *Initiation à la philosophie*, Paris, L'Archipel.

Shuel Trigano, ( 2012), *La nouvelle idéologie dominante*, Paris, Hermann.

Sheila Rowbothan, ( 2002), *Féminisme et révolution,* Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 2002

Parménide, Le poème : *Fragment*, Paris, PUF

Platon, (1999a). *Timée,* Paris, Flammarion.

Platon, (1999b), *Parménide*, Paris, Flammarion.

**Articles**

Achille Mbembe, ( 2001), « Le devoir d’impertinence », in *Patrimoine*, No 0015 juin, pp. 6-11.

Achille Mbembe, ( 2000), « A propos des écritures africaines de soi », dans *Politique Africaine, « Philosophie et politique en Afrique »*, Paris, Karthala (N° 77 mars), pp. 16-43.

Achille Mbembe, ( 2009). « Il faut sortir du victimaire », in *Le point, Hors série*, No 22, pp. 8-15

Achille Mbembe, ( 2006) , « Le potentat sexuel. A propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales. » In *Le Messager*, No 2061, pp. 2-7.

« Entretien avec Jacques Derrida : autrui est secret parce qu’il est autre ». *In* *Le Monde de l’éducation,* n°284, septembre 2000

Achille Mbembe, (2006), « Qu’est-ce que la littérature postcoloniale », *Esprit, décembre 2006. eurozine online journal* http://www.eurozine.com/journals/esprit/issue/- 12-15.html

**Film-Vidéo**

Jacques Derrida, ( 2002), « Film documentaire réalisé par Kirby Dick et Amy Ziering Kofman, Etats-Unis », (1h24).

1. Pour Derrida, le logocentrisme comme le phallocentrisme sont des métaphysiques ethnocentriques. Jacques Derrida*, De la grammatologie,* Paris, Minuit, 1967, p 117. Le phallus est un signifiant privilégié, transcendantal, à partir duquel s’annonce le signifié. On emploie aussi le concept de phallocentrisme, pour remettre en cause l’idée d’une seule libido, masculine. Cette idée proviendrait de Sigmund Freud. [↑](#footnote-ref-1)
2. « Entretien avec Jacques Derrida : autrui est secret parce qu’il est autre ». *In* Le Monde de l’éducation, n°284, septembre 2000. [↑](#footnote-ref-2)
3. Le phallique est une représentation du pouvoir fécondant et reproducteur de l’organe génital masculin. [↑](#footnote-ref-3)
4. Pour Derrida, l’histoire occidentale traditionnelle s’est toujours présentée comme logocentriste. Celle-ci gravite autour de la notion de logos qui renvoie à deux concepts. Raison et langage. Mais cette focalisation a toujours discrédité la dimension langagière du logos. [↑](#footnote-ref-4)
5. Pour Derrida, le logocentrisme est aussi un phonocentrisme : « proximité absolue de la voix et de l’être, de la voix et du sens de l’être, de la voix et de l’idéalité du sens. » Jacques Derrida, *De la grammatologie, idem*, p. 23. [↑](#footnote-ref-5)
6. « La différance » chez Derrida se présente comme un concept économique désignant la production du différer, au double sens de ce mot.  « La différance tout court serait plus « originaire », mais on ne pourra plus l’appeler « origine » ni « fondement », ces notions appartenant essentiellement à l’histoire de l’onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence. » Jacques Derrida, *De la grammatologie, idem*,

p. 38. [↑](#footnote-ref-6)
7. Platon, *Timée,* 52a. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Idem.* [↑](#footnote-ref-8)
9. Platon, *Parménide,* 132d. [↑](#footnote-ref-9)
10. David Hume, *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, p.58-306. [↑](#footnote-ref-10)