



**HAL**  
open science

**Décolonisation des subjectivités et renaissance africaine :  
critique et réforme de la modernité chez Scholastique  
Mukasonga, Ngugi wa Thiong'o et Valentin-Yves  
Mudimbe**  
Pierre Boizette

► **To cite this version:**

Pierre Boizette. Décolonisation des subjectivités et renaissance africaine : critique et réforme de la modernité chez Scholastique Mukasonga, Ngugi wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe. Littératures. Université de Nanterre - Paris X, 2019. Français. NNT : 2019PA100032 . tel-02316030

**HAL Id: tel-02316030**

**<https://theses.hal.science/tel-02316030>**

Submitted on 15 Oct 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Pierre Boizette

### DÉCOLONISATION DES SUBJECTIVITÉS ET RENAISSANCE AFRICAINE

*Critique et réforme de la modernité chez Scholastique  
Mukasonga, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 21/05/2019  
en vue de l'obtention du doctorat de littérature de l'Université Paris Nanterre  
sous la direction de M. Jean-Marc Moura (Université Paris Nanterre).

#### Jury :

Rapporteuse :	Mme. Yolaine Parisot	Professeure des universités, UPEC
Rapporteur :	M. Xavier Garnier	Professeur des universités, Paris 3
Membre du jury :	Mme. Catherine Coquio	Professeure des universités, Paris Diderot
Membre du jury :	Mme. Gisèle Sapiro	Directrice de recherche, CNRS
Membre du jury :	M. Jean-Marc Moura	Directeur de thèse, Paris Nanterre

# **DÉCOLONISATION DES SUBJECTIVITÉS ET RENAISSANCE AFRICAINE**

Critique et réforme de la modernité chez Scholastique Mukasonga, Ngugi wa  
Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe

Ce récit aura pour titre *Lambeaux*. Mais après en avoir rédigé une vingtaine de pages, tu dois l'abandonner. Il remue en toi trop de choses pour que tu puisses le poursuivre. Si tu parviens un jour à le mener à terme, il sera la preuve que tu as réussi à t'affranchir de ton histoire, à gagner ton autonomie. Ni l'une ni l'autre de tes deux mères n'a eu accès à la parole. Du moins à cette parole qui permet de se dire, se délivrer, se faire exister dans les mots. Parce que ces mêmes mots se refusaient à toi et que tu ne savais pas t'exprimer, tu as dû longuement lutter pour conquérir le langage. Et si tu as mené ce combat avec une telle obstination, il te plaît de penser que ce fut autant pour elles que pour toi. Tu songes de temps à autre à *Lambeaux*. Tu as la vague idée qu'en l'écrivant, tu les tireras de la tombe. Leur donneras la parole. Formuleras ce qu'elles ont toujours tu. Lorsqu'elles se lèvent en toi, que tu leur parles, tu vois s'avancer à leur suite la cohorte des bâillonnés, des mutiques, des exilés des mots

ceux et celles qui ne se sont jamais remis de leur enfance  
 ceux et celles qui s'acharnent à se punir de n'avoir jamais été aimés  
 ceux et celles qui crèvent de se mépriser et se haïr  
 ceux et celles qui n'ont jamais pu parler parce qu'ils n'ont jamais été écoutés  
 ceux et celles qui ont été gravement humiliés et portent au flanc une plaie ouverte  
 ceux et celles qui étouffent de ces mots rentrés pourrissant dans leur gorge  
 ceux et celles qui n'ont jamais pu surmonter une fondamentale détresse

Charles Juliet, *Lambeaux*, pp. 150-151.

## RESUMES

L'institutionnalisation des études postcoloniales et l'essor récent du champ décolonial ont mis en évidence la reconnaissance dont bénéficient aujourd'hui les intellectuels issus d'anciens territoires colonisés. Parmi eux, Ngugi wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe sont des figures respectées dont les écrits, aussi bien théoriques que fictionnels, cherchent à résoudre les crises générées par l'expérience coloniale. Conscients que celle-ci ne s'est pas achevée avec la vague des indépendances, ils maintiennent éveillé dans leurs œuvres le désir utopique qu'elles avaient vu naître, celui de concevoir un monde nouveau où les relations entre les peuples et les individus seraient renégociées, et ce, malgré les désillusions de la période qui leur succéda. Pourtant, la survenue, en 1994, du génocide des Tutsi du Rwanda aurait bien pu symboliser l'échec de leurs entreprises de détachement épistémique avec la modernité occidentale. Celui-ci consistait en effet en la réitération, sur le continent africain, d'un crime semblable à celui qui avait poussé nombre d'intellectuels à vouloir rompre avec l'ordre dont la Shoah était la conséquence. Néanmoins, bien au contraire, les textes de Scholastique Mukasonga témoignent de la reprise de l'impératif formulé par Ngugi wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe, à savoir le besoin de parvenir à une décolonisation des subjectivités pour initier une renaissance africaine. L'étude de chacune de leurs trajectoires a pour ambition de montrer la complémentarité de ces deux processus dans leurs œuvres qui, séparément, ouvrent la voie à de multiples futurs possibles pour l'humanité.

Mots clés : littérature comparée – études postcoloniales – littératures africaines – décolonisation des subjectivités – renaissance africaine – génocide des Tutsi

The institutionalization of postcolonial studies and the recent development of decolonial studies have highlighted the recognition that intellectuals from former colonized territories enjoy today. Among them, Ngugi wa Thiong'o and Valentin-Yves Mudimbe are respected figures whose writings, both theoretical and fictional, seek to resolve the crises generated by the colonial experience. Aware that this did not end with the wave of independence, they kept alive in their works the utopian desire, that of conceiving a new world where relations between peoples and individuals would be renegotiated, despite the disappointments of the postcolonial regimes. However, the 1994 genocide of the Tutsis in Rwanda could well have symbolized the failure of their epistemic detachment efforts with Western modernity. This consisted in the repetition, on the African continent, of a crime similar to the one that had pushed many intellectuals to want to break with the order of which the Shoah was the consequence. On the contrary, Scholastique Mukasonga's texts bear witness to the repetition of the imperative formulated by Ngugi wa Thiong'o and Valentin-Yves Mudimbe, namely the need to achieve a decolonization of subjectivities to initiate an African renaissance. The study of each of their trajectories aims to show the complementarity of these two processes in their works which, separately, open the way to multiple possible futures for humanity.

Keywords : comparative literature – postcolonial studies – African literatures – decolonization of subjectivities - African renaissance - Tutsi genocide

## REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pas été possible sans le soutien et l'affection de nombreuses personnes. Je tiens à les remercier et à leur faire part de ma gratitude.

Parmi elles, je songe d'abord à mes parents, Henri et Catherine Boizette, à nos vies chamboulées et vos sacrifices. Ensuite, à ma famille, que l'on partage le même sang ou que nous nous soyons choisis. Mes pensées vont d'ailleurs aux « Z », à nos solidarités et nos rêves, à tous ces moments et voyages qui nous ont unis. Elles vont aussi vers Aline Berger, Hélène Tissier, Juliette Becuwe, Delphine Korwin, Séverine Steenkiste, Céline Voisin, Youssef Benasser, Ariane Gouin, Gessé Araujo et beaucoup d'autres dont l'appui et les recommandations ont toujours été d'un grand secours. Enfin, Kostia, je te dédie cette thèse, tu as su me rassurer et m'épauler, à mon tour de le faire.

Je voudrais aussi remercier ceux qui, dans un monde académique où il m'a été difficile de trouver ma place, ont su m'apporter leur soutien et leurs conseils. Je remercie ainsi mon directeur, Jean-Marc Moura, pour ses recommandations et ses encouragements. Les réflexions du collectif « Penser d'ailleurs » ont été aussi très importantes pour le développement de mes travaux. Je suis aussi redevable à Xavier Garnier, Nathalie Carré, François Robinet, Rémi Korman, Céline Gahungu, Maëline Le Lay, Élara Bertho, Florence Paravy et plusieurs autres qui, au gré de nos échanges, m'ont permis de peu à peu avancer dans mes recherches.

Pour terminer, je remercie les collègues et élèves des différents établissements où j'ai travaillé. Je souhaite aux seconds de réaliser leurs rêves.

## Sommaire

<b>Introduction générale.....</b>	<b>8</b>
<b>I. Temps d'après et crises du sujet.....</b>	<b>28</b>
<b>A. 1945 – 1956 : critique de la modernité et rupture.....</b>	<b>34</b>
1. L'après Auschwitz et la nécessité de repenser l'autre à soi.....	37
2. Pour une lecture décoloniale de la modernité.....	40
3. Prolégomènes raciaux à l'holocauste.....	45
4. L'holocauste et le détachement d'avec l'Occident.....	51
5. Crise de la modernité et monde de l'après.....	56
<b>B. 1956 – 1994 : en quête d'un détachement.....</b>	<b>60</b>
1. L'engagement de l'intellectuel.....	62
2. Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe : grandir au crépuscule de la colonisation.....	66
3. Africaniser la société.....	78
4. Décoloniser l'esprit.....	84
<b>C. Le post-génocide comme échec du « postcolonial » ?.....</b>	<b>90</b>
1. Tutsi et Juifs ou l'éternelle reproduction de l'altérité.....	94
2. Rwanda ou l'impossible décolonisation de l'imaginaire ?.....	97
3. La faillite des intellectuels : l'échec du post-colonial ?.....	102
<b>II. Le devenir subalterne.....</b>	<b>110</b>
<b>A. Défaut de reconnaissance et dépossession de soi.....</b>	<b>114</b>
1. L'Invention de l'Afrique.....	116
2. Epistémicide et lutte des cultures chez Ngũgĩ wa Thiong'o.....	129
3. <i>Notre-Dame du Nil</i> : l'imaginaire manipulé.....	140
<b>B. Convertir les esprits et discipliner les corps.....</b>	<b>149</b>
1. Ngũgĩ wa Thiong'o : la littérature comme terrain de lutte.....	152
2. Singe savant et métaphore cynique : bestiaire mudimbien.....	162
<b>C. Postérités coloniales.....</b>	<b>169</b>
1. Désillusions post-coloniales et aliénation des puissants.....	171
2. <i>Entre les Eaux</i> : l'aliénation constituante.....	181
3. Le corps malade de la nation : psychatologie des élites dans <i>Wizard of the Crow</i> .....	195
<b>III. Écritures du deuil et refondation de l'imaginaire.....</b>	<b>207</b>
<b>A. Valentin-Yves Mudimbe : résistances du sujet.....</b>	<b>216</b>
1. Entre existentialisme et structuralisme : une « odyssée intellectuelle » métisse.....	217
2. Le sujet malgré tout.....	222
3. <i>Shaba deux</i> : la liberté du <i>Muntu</i> .....	237
<b>B. Écrire et émanciper les masses chez Ngũgĩ wa Thiong'o.....</b>	<b>246</b>
1. Des intellectuels problématiques.....	248
2. Mémoires de la <i>Land and Freedom Army</i> et suicide de classe.....	257
3. L'art par et pour les masses.....	266
<b>C. Enterrer les corps absents : la littérature comme thérapeutique.....</b>	<b>280</b>
1. Littérature et trauma : dire le génocide des Tutsi.....	283
2. Survivance et absence aux siens.....	288
3. De la catapse à la catharsis.....	293
<b>IV. Un autre monde est possible.....</b>	<b>301</b>
<b>A. La Renaissance africaine en débats : les identités au prisme de l'authenticité.....</b>	<b>312</b>
1. Scholastique Mukasonga et la rwandité post-génocide.....	318
2. Inflexion afrocentriste chez Ngũgĩ wa Thiong'o.....	327
3. Mudimbe : l'authenticité au pilori.....	342

<b>B. Trouble dans le centre</b> .....	<b>352</b>
1. Ngũgĩ wa Thiong'o : <i>Mutiiri</i> .....	354
2. Valentin-Yves Mudimbe : préfaces et cooptations.....	368
3. Scholastique Mukasonga et les tribunes.....	376
<b>C. D'autres manières de faire monde</b> .....	<b>383</b>
1. Du Panafricanisme au dialogue Sud/Sud.....	386
2. Exil et cosmopolitisme .....	399
3. Éloge de la conversation : des langues en partage.....	410
<b>Conclusion</b> .....	<b>420</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>427</b>
<b>Annexes</b> .....	<b>467</b>



## Introduction générale

To inherit the Enlightenment project is to draw on its tradition of critique but to deploy critique in service of criticizing and undermining Enlightenment's own Eurocentrism and thus its ongoing entanglements with the coloniality of power.

Amy Allen, *The End of Progress : Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, 2015, p. 204.

Dans son introduction au collectif *Les Intellectuels et le pouvoir*, François Hourmant relevait que, malgré les apparences, le lien entre le prestige intellectuel et l'engagement politique n'avait pas déchu ces cinquante dernières années. Certes, les noms ont changé, comme il le disait « Chomsky a remplacé Sartre<sup>1</sup> », mais nulle trace, à le croire, d'une disparition de cette figure de l'intellectuel engagé que certains estimaient compromise. Au contraire même, du fait de l'évolution des transferts culturels et de l'accroissement des phénomènes de transnationalisations, sa dimension globale semble s'être intensifiée<sup>2</sup>. Aujourd'hui, il est vrai, nombre d'intellectuels possèdent une audience qui dépasse de beaucoup leur champ national si bien que des personnes comme Axel Honneth, Gayatri Spivak, Toni Negri ou Slavoj Žižek incarnent un renouvellement des théories critiques s'extrayant de plus en plus de leurs contextes particuliers<sup>3</sup>. Parmi les changements s'étant produits en un demi-siècle, c'est en particulier celui de la consécration dorénavant établie d'individus issus d'anciens territoires colonisés qui rend compte de la mondialisation de la circulation des biens symboliques. Si ces échanges demeurent l'objet de rapports inégaux, reste que leur existence témoigne de nouvelles configurations qui les rendent possibles.

Le domaine des études postcoloniales condense la plupart des enjeux relatifs à ces mutations ayant trait aux modes de production et d'énonciation des intellectuels contemporains. Malgré la diversité de leurs origines, les représentants de ces « théories<sup>4</sup> »

<sup>1</sup> François Hourmant, « Les Intellectuels et le pouvoir : des “idiots utiles” aux prophètes d'institution », in *Les Intellectuels et le pouvoir. Déclinaisons et mutations*, François Hourmant et Arnauld Leclerc, Rennes, PUR, 2012, p. 8.

<sup>2</sup> Voir au sujet des formes contemporaines d'engagement des intellectuels : Chloé Chaudet, *Écritures de l'engagement par temps de mondialisation*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Perspectives comparatistes », série « Littérature et mondialisation », 2016.

<sup>3</sup> À ce sujet voir Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2010.

<sup>4</sup> Nous utiliserons ici le pluriel pour souligner la pluralité des courants qui parcourent ce champ de pensées. Achille Mbembe disait ainsi à ce sujet : « La configuration intellectuelle connue dans le monde anglo-saxon

possèdent des trajectoires bien souvent très similaires. Pour reprendre l'expression d'Achille Mbembe, ils semblent unis par une expérience commune de la « faille<sup>1</sup> » qui induit des sentiments d'appartenance bâtis de manière rhizomatique. Comme il l'écrit à propos de sa propre situation :

Ne vivant là-bas, du moins pour le moment, et n'étant pas ici, du moins pas encore, il est, dès lors, patent que j'écris et j'essaie de lire l'Afrique à partir d'un écart, d'une faille, d'un éboulement. Je m'efforce de le faire dans la sérénité, sans mauvaise conscience ni sentiment de culpabilité, mais aussi de nier, dans ma façon même d'écrire, cette angoisse et cette inquiétude critique que l'on éprouve face à un objet dont l'existence structure mon propre mode d'être. J'essaie de ne pas vivre mon « malheur généalogique » et ma filiation à l'Afrique en termes de « dette » à rembourser ou de « malédiction » à laver<sup>2</sup>.

Cette situation n'a pas été sans conséquence sur leur façon de prendre position vis-à-vis du politique. Affiliés simultanément dans des champs distincts, mais reliés entre eux au sein d'un système culturel fortement hiérarchisé<sup>3</sup>, ils possèdent une conscience accrue des disparités qui régissent les relations mondiales. Parmi eux, les chercheurs originaires du continent africain constituent une catégorie d'intellectuels marqués fréquemment par la familiarité avec l'exil lequel les a contraints à mener leurs travaux depuis les anciens centres impériaux ou depuis les États-Unis. Un tel déracinement les a conduits à employer cette inscription ambivalente comme une stratégie pour concourir à une réforme des dynamiques héritées de cinq siècles d'expansion et d'hégémonie occidentale.

Ngũgĩ wa Thiong'o, Valentin-Yves Mudimbe et Scholastique Mukasonga exemplifient ce type d'intervention. Installés aux États-Unis et en France, ils ont adopté une posture analogue malgré leurs différents idéologiques. En effet, chacun d'eux adjoint à sa critique des conséquences du colonialisme, une réflexion sur les modalités à mettre en œuvre pour contribuer à l'émergence d'un monde post-colonial<sup>4</sup> véritablement égalitaire et respectueux de l'altérité. Ce faisant, ils sont caractéristiques des transformations touchant les modes d'engagements intellectuels à l'échelle globale. Leurs initiatives et leurs écrits visent

---

sous le vocable d'« études postcoloniales » ou de « théorie postcoloniale » se caractérise par son hétérogénéité, et il est difficile de résumer en quelques mots ce qui en constitue l'originalité. », voir Achille Mbembe, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, 2006/12 Décembre, p. 117-133.

<sup>1</sup> Achille Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique Africaine*, 1993, Volume 51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>3</sup> Nous adoptons ici la différence faite par Pierre Halen entre les notions de champ littéraire et de système littéraire afin d'évoquer d'une part des champs littéraires nationaux et un système littéraire international rassemblant ces différents champs. Voir : « Constructions identitaires et stratégies d'émergence : notes pour une analyse institutionnelle du système littéraire francophone », in *Études Françaises*, Volume 37, Numéro 2, 2001, p. 13-31.

<sup>4</sup> Nous aurons recours ici à la distinction faite par Jean-Marc Moura entre post-colonial, c'est-à-dire « le fait d'être postérieur à la période coloniale » et postcolonial comme « pratiques de lecture et d'écritures intéressées par les phénomènes de domination, et plus particulièrement par les stratégies de mise en évidence, d'analyse et d'esquive du fonctionnement binaire des idéologies impérialistes » in *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1999] 2007, p. 11.

ainsi à amender les structures ayant initié un demi-millénaire d'extraversion de l'Afrique<sup>1</sup>. De la sorte, ils signalent un renversement théorique. Alors que, jusque-là, l'accent était mis sur la révision des éléments infrastructurels participant aux disparités économiques contemporaines, eux en appellent à une réorganisation épistémique nécessitant une révolution superstructurelle.

Ngũgĩ wa Thiong'o est très certainement celui des trois qui a rendu le plus évident ce phénomène. Célèbre pour avoir renoncé aussi bien à l'anglais qu'à son nom de baptême, il l'est également pour son opposition frontale aux gouvernements successifs de Jomo Kenyatta et de Daniel Arap Moi. Ses coups d'éclat, qu'ils soient à Makerere ou dans les couloirs de l'université de Nairobi, ont contribué à lui forger une renommée internationale d'artiste engagé pour la défense des langues et des cultures minorées. Il incarne par conséquent l'archétype presque anachronique de l'intellectuel toujours prêt à prendre fait et cause pour la défense des opprimés. Chacun des titres de ses essais paraît d'ailleurs constituer un slogan imaginé pour mobiliser les foules autour de ses combats. *Re-membering Africa*<sup>2</sup>, *Decolonizing the Mind*<sup>3</sup>, *Moving the Centre*<sup>4</sup>, autant de formules à la visée quasi performative dont la vocation est de participer à produire ce qu'elles énoncent. Chez lui, la plume ou, pour le dire avec ses mots, le stylo est « une arme<sup>5</sup> » pointée contre les oppressions héritées du colonialisme. La trilogie citée plus haut est d'ailleurs révélatrice de ses ambitions. À ses yeux, l'urgence contemporaine serait de réformer les relations globales héritées de la modernité occidentale et, pour cela, il conviendrait de s'atteler d'abord à la décolonisation des esprits, condition *sine-qua-non* pour qu'adviennent les changements espérés. Il déclarait ainsi dans la préface à l'un de ses plus récents essais : « [i]l n'est pas aujourd'hui de région, de culture, de nation qui n'ait été concernée par le colonialisme et ses conséquences. Et, de fait, la modernité peut être reconnue comme un produit du colonialisme. Ce livre parle de la décolonisation de la modernité<sup>6</sup>. » Écrits en 2009, ces propos peuvent pourtant paraître suspects en ce début de vingt-et-unième siècle. Après tant de faire-part nous informant de son décès, la modernité serait donc toujours là, plus puissante que jamais et, comble de l'ironie,

<sup>1</sup> Voir Jean-François Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique Internationale*, Presses de sciences po, 1999, Volume 5, n°5, pp. 97-120.

<sup>2</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Re-membering Africa*, Nairobi, East African Educational Publishers, 2009.

<sup>3</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Currey, 1986.

<sup>4</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, Londres, James Currey, 1993.

<sup>5</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Barrel of a Pen: Resistance to Repression in Neo-Colonial Kenya*, Trenton, N.J., Africa World Press of the Africa Research and Publication Project, 1983.

<sup>6</sup> « There is no region, no culture, no nation today that has not been affected by colonialism and its aftermath. Indeed, modernity can be considered a product of colonialism. This book speaks to the decolonization of modernity » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Re-Membering Africa*, Nairobi, *op.cit.*, p. 11.

partout sur la planète. De plus, paradoxalement au regard des conséquences qui lui sont prêtées, elle ne serait pas un idéal auquel il conviendrait de renoncer, mais un horizon qu'il faudrait, d'après l'auteur kenyan, « décoloniser ».

Il est vrai que c'est aujourd'hui un lieu commun : la modernité est en crise. Comme le remarque Couze Venn : « [l]e discours sur le sens du présent est actuellement en crise, abandonné à l'escatologie : que ce soit la fin de l'histoire ou celle des grands projets<sup>1</sup>. » L'époque serait en effet à une « fin de l'Histoire<sup>2</sup> » symbolisée par l'extension globale de la démocratie libérale, une époque qui équivaldrait aussi à une mort des « grands récits<sup>3</sup> » et, en premier lieu, celui du Progrès. Enfin, nous vivrions dans une époque qui serait caractérisée par un « présentisme<sup>4</sup> » qui n'en finirait plus et estomperait toute possibilité d'entrevoir un autre monde que celui existant. L'ère serait donc à une crise généralisée comme le soutenait déjà Edgar Morin en 1976 :

La notion de crise s'est répandue au XX<sup>e</sup> siècle à tous les horizons de la conscience contemporaine. Il n'est pas de domaine ou de problème qui ne soit hanté par l'idée de crise : le capitalisme, la société, le couple, la famille, les valeurs, la jeunesse, la science, le droit, la civilisation, l'humanité<sup>5</sup>...

En réponse à cela, la postmodernité aurait d'ailleurs déjà signalé le dépassement de la modernité et l'hypermodernité<sup>6</sup> celui de la postmodernité. Les ouvrages, tantôt enthousiastes, tantôt catastrophés, se sont multipliés pour signaler ce désenchantement de notre temps. Leurs titres font état de cette désillusion contemporaine à l'égard de ce qui, auparavant, sous-tendait la foi en l'avenir. Non que la modernité n'ait pas été sujette à des critiques antérieures, ni qu'elle n'ait pas connu des crises par le passé<sup>7</sup> ; mais, comparativement au siècle précédent, la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle aurait expérimenté une rupture définitive à son égard du fait des violences dont elle a été jugée responsable. En découle le sentiment

---

<sup>1</sup> « The discourse about the meaning of the present is now in crisis, abandoned to the eschatology of endings: of history and of grand projects » (traduction personnelle) in Couze Venn, *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*. Londres, Sage Publications, 2000, p. 16.

<sup>2</sup> Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.

<sup>3</sup> Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

<sup>4</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*, Paris, Éditions du Seuil, (2003) 2012.

<sup>5</sup> Edgar Morin, *Pour une crisologie*, Paris, L'Herne, 2016, p. 21.

<sup>6</sup> Sur le concept d' « hypermodernité » voir Nicolas Aubert (dir.), *L'Individu hypermoderne*, Toulouse, Éditions Érès, coll. « Sociologie clinique », 2004.

<sup>7</sup> Sur ce sujet voir William Marx (dir.), *Les Arrière-gardes au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. « Quadriges », 2008 et Antoine Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2005.

qu'aujourd'hui l'heure serait à son dépassement si bien que pour certains il faudrait dorénavant « sauver l'idée de modernité<sup>1</sup>. »

Ainsi, cette modernité que l'on voudrait si vite enterrer s'impose encore aujourd'hui au cœur des débats contemporains, chose étonnante si l'on considère que son sort est statué. À lire Henri Meschonnic, la modernité ferait preuve d'une résistance sensationnelle, ceci n'aurait d'ailleurs rien d'étrange puisqu'il y aurait une « modernité de la modernité<sup>2</sup> » tant celle-ci semble se confondre avec l'idée même de rupture, ressurgissant par conséquent inéluctablement dès qu'il est fait état de sa fin. Dès lors, les critiques répétées dont elle est l'objet ne signifieraient-elles pas, au contraire, son omnipotence contemporaine ? Plus on essaierait de s'en défaire, plus elle réapparaîtrait, renouvelée et prête à être supplantée par une autre. Comme le soutient Myriam Revault d'Allonnes, la crise est d'ailleurs consubstantielle de la modernité, en tant qu'elle « se manifeste à la fois comme un projet d'autofondation rationnelle (juger par soi-même) et d'auto-institution politique<sup>3</sup> », c'est-à-dire comme « volonté d'arrachement au passé et à la tradition<sup>4</sup> » nécessitant que la modernité s'extrait sans cesse de ce qui est déjà établi. Par conséquent, la décoloniser, comme le souhaite Ngũgĩ wa Thiong'o, n'est-ce pas se résoudre à admettre qu'elle constitue un horizon indépassable ? Que la seule solution pour s'en dégager serait de l'amender, façon de reconnaître que, décidément, rien ne pourrait y mettre un terme ?

Ce renoncement est des plus singuliers si l'on s'en tient à ce qui avait été l'une des orientations majeures des décolonisations. Leur propos n'était-il pas en effet de rompre non seulement avec l'Occident mais, aussi, avec l'ordre qu'il avait initié ? Car, en dépit de la diversité de leurs manifestations locales, un désir commun d'affranchissement paraissait unir ces luttes d'émancipation, celui qui trouva à s'exprimer aussi bien à Bandung qu'à Manchester ou bien à Accra. Fanon n'avait-il pas exprimé en ces termes quelle était la nouvelle marche à suivre : « [p]our l'Europe, pour nous-mêmes et l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf<sup>5</sup> » ? C'est, qu'à ses yeux, la modernité avait été dévoyée par ceux-là mêmes qui s'en revendiquaient. Le mot d'ordre dorénavant pouvait ainsi se résumer en une formule lapidaire qu'il adressait à tous ceux luttant pour des jours meilleurs : « [q]uittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les

<sup>1</sup> Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 16.

<sup>2</sup> Henri Meschonnic, *Modernité Modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 17.

<sup>3</sup> Myriam Revault d'Allonnes, *La Crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>5</sup> Frantz Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 676.

coins de ses propres rues, à tous les coins du monde<sup>1</sup>. » Pour Aimé Césaire d'ailleurs, la preuve de cet échec sautait aux yeux, Hitler et les atrocités commises par le nazisme témoignaient de cette impasse que représentait dorénavant l'Occident. Dans le *Discours sur le colonialisme*, il se livrait ainsi à un réquisitoire sans détour, déclarant :

Qu'on le veuille ou non : au bout du cul-de-sac Europe, je veux dire l'Europe d'Adenauer, de Schuman, Bidault et quelques autres, il y a Hitler. Au bout du capitalisme, désireux de se survivre, il y a Hitler. Au bout de l'humanisme formel et du renoncement philosophique, il y a Hitler<sup>2</sup>.

L'heure était à la quête d'une rupture qui se devait d'être autant politique qu'épistémologique. Les peuples avaient à relever ce défi sans précédent avec, à leur tête, l'avant-garde militante et intellectuelle, car, comme le reconnaissait le philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe en 1978 : « la question de la dépendance de l'Afrique est tout autant une interrogation scientifique qu'un désespoir politique<sup>3</sup>. » Y remédier, c'était par conséquent trouver un moyen de se détacher de l'Occident et de l'ordre qu'il avait institué. Comme il le disait en 1973, il s'agissait de « marquer la coupure au niveau des faits de connaissance entre la situation coloniale et celle d'indépendance politique<sup>4</sup>. » Cette ère qui s'ouvrait avait donc bien l'allure d'une révolution copernicienne, laquelle laissait augurer la possibilité d'un autre monde fondé sur des rapports métamorphosés. Pour l'historien burkinabé Joseph Ki-Zerbo, l'œuvre à accomplir était dès lors immense, car restait à initier « la néo-culture de l'Afrique de demain<sup>5</sup> » laquelle supposait que voit le jour une « nouvelle civilisation<sup>6</sup> » capable de résoudre les apories et tragédies auxquelles la modernité occidentale avait conduit.

Encore faut-il se mettre d'accord sur ce à quoi ils espéraient tourner le dos. Comme le remarquait Jean Baudrillard, la modernité « demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité<sup>7</sup>. » Reste qu'un relatif consensus s'est néanmoins imposé autour du lien entre l'établissement d'une subjectivité rompant avec l'ordre médiéval et l'essor de la modernité occidentale qui, avec Hegel, allait devenir le parangon de la modernité. Comme le soutient Alain Renaut :

<sup>1</sup> Frantz Fanon, *Œuvres, op.cit.*, p. 432.

<sup>2</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1989, p. 13.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe (dir.), *La Dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier, actes du congrès international des études africaines de Kinshasa (12 – 16 décembre 1978)*, Paris, Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1980, p. 757.

<sup>4</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, p. 115.

<sup>5</sup> Joseph Ki Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, p. 638.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>7</sup> Jean Baudrillard, Jacinto Lageira, et Alain Brunn, « MODERNITÉ », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 18 août 2018. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/>

Ce qui [...] définit intrinsèquement la modernité, c'est sans doute la manière dont l'être humain s'y trouve conçu et affirmé comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement (*subjectum*, sujet) ou encore comme leur auteur<sup>1</sup>

L'origine de cet anthropocentrisme serait liée, d'après Max Weber, à un double phénomène de sécularisation et de rationalisation des différentes sphères sociales dont le capitalisme serait le fruit<sup>2</sup>. Heidegger situe au XVII<sup>e</sup> siècle cette mutation et, plus particulièrement, un siècle plus tard, dans la relecture kantienne du *cogito* cartésien<sup>3</sup>. Reste que cette révolution épistémique aurait été préparée de longue date. Hegel entrevoit ainsi la naissance des Temps Modernes bien en amont, au XV<sup>e</sup> siècle, avec la découverte du « Nouveau Monde », la Renaissance et la Réforme<sup>4</sup>. De même, Alain de Libera propose de minorer la perspective cartésienne pour, davantage, mettre l'accent sur Leibniz et la longue généalogie menant du sujet aristotélicien au « *sujet-agent des modernes* [comme] *'suppôt' d'actes et d'opérations*<sup>5</sup>. » Dans tous les cas, la modernité se serait traduite par le remplacement, au centre de la société de Dieu par la science, laquelle aurait généré croissance économique et progrès selon le présupposé d'une correspondance entre la pensée humaine et l'ordre du monde<sup>6</sup>.

La modernité s'incarne donc avant tout dans un état d'esprit qui bouleverse la conscience que l'être humain a de sa propre place dans le temps et dans l'espace. Göran Therborn, en se basant sur une définition uniquement chronologique, fait état de sa pluralité : en se fondant sur l'instauration d'un rapport au présent comme anticipation de l'avenir, le premier prépare et présage le second. Selon lui, la modernité peut par conséquent se concevoir au pluriel, elle obéirait d'ailleurs à des motivations divergentes suivant les contextes<sup>7</sup>. Le *zeitgeist*, l'esprit du Temps, devient ainsi « un moment de passage qui se consume dans la conscience de l'accélération et dans l'attente d'un avenir différent<sup>8</sup> » ; le présent se cristallise en un renouvellement permanent contraint de répéter immuablement la rupture entre les temps nouveaux et le passé. À cette dialectique correspond un horizon, celui de la libération de l'homme de toute forme de tutelles. Formulé comme idéal par la philosophie des Lumières, cette foi en un affranchissement grâce à la Raison épouserait plus

<sup>1</sup> Alain Renault, *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1998, p. 6.

<sup>2</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, (1904-1905) 2004.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in *Nietzsche*, traduit de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard, (1961 pour la version originale) 1971.

<sup>4</sup> Voir Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité, douze conférences*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard (1985) 1988.

<sup>5</sup> Alain de Libera, *Archéologie du sujet, tome 1 : Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 39.

<sup>6</sup> Voir Alain Touraine, *Critique de la modernité, op.cit.*

<sup>7</sup> Göran Therborn, « Entangled Modernities », in *European Journal of Social Theory*, Volume 6, n°3, 2003, pp. 293–305.

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité, op.cit.*, p. 7.

particulièrement les contours de la modernité occidentale en tant qu'elle aurait donné forme aux structures politiques que sont la démocratie représentative et l'État-nation.

Cependant, c'est cette expression spécifique de la modernité qui aurait progressivement été pensée comme la seule envisageable et qui aurait réduit les « modernités multiples<sup>1</sup> » à un unique récit prenant des allures d'idéologie. L'Europe, puis plus tard les États-Unis, sont en effet, selon cette conception, le modèle qui peut servir d'étalon à toutes les autres sociétés dans leur marche vers le progrès. Le perspectivisme hégélien, lequel met au ban de l'Histoire universelle les populations africaines, témoigne de cette vision eurocentrée de la modernité, justifiant par là la mission de l'Occident sur le reste du monde<sup>2</sup>. De ce fait, ce dernier aurait la responsabilité de reproduire ailleurs le processus linéaire l'ayant mené à son stade de développement<sup>3</sup>. Découle de ce projet une partition binaire où l'Europe et son ailleurs s'opposeraient selon une succession d'antinomies : tradition/modernité, primitif/évolué, sud/nord<sup>4</sup>...

Les intellectuels issus des anciens territoires colonisés soulignèrent très tôt l'aspect partial du point de vue occidental sur sa propre modernité. Dès ses premiers contacts avec l'Afrique, l'Europe paraît avoir renoncé aux idéaux qu'elle promulguait pour leur substituer une logique de l'exploitation et de la déshumanisation, d'abord par le biais de l'esclavage, puis par celui de la colonisation. La correspondance entretenue par le Manikongo avec son homologue portugais, puis les *slave narratives*, gardent la trace de ce constat désabusé d'un écart entre un discours et sa mise en pratique. « Raison et folie » n'auraient jamais mieux cohabité que lors de l'exploration de l'intérieur des terres selon Johannes Fabian<sup>5</sup>. Aux classements taxinomiques des naturalistes feraient pendant les razzias et massacres des populations

<sup>1</sup> Selon l'expression popularisée par Samuel N. Eisenstadt, voir notamment : Samuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 vols., Leiden et Boston, Brill, 2003.

<sup>2</sup> Voir G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduction de l'allemand et présentation de Kostas Papaioannou, Paris, Pocket, 2012 ; pour une analyse des thèses d'Hegel en contexte post-colonial voir Timothy Brennan, « Hegel, Empire and Anticolonial Thought », in *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Graham Huggan (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 142-161.

<sup>3</sup> Voir à ce propos ce que Felwine Sarr dit à ce propos dans son récent *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016 : « Le développement est l'une des expressions de l'entreprise occidentale d'extension de son épistémè dans le monde, à travers la dissémination de ses mythes et de ses téléologies sociales. Il est devenu l'un des mythes les plus puissants de notre époque. Toutes les sociétés ont besoin de mythes pour justifier leur évolution et leur appropriation du futur. Le colonialisme ayant définitivement discrédité l'idée de mission civilisatrice, le développement s'est érigé en norme indiscutable du progrès des sociétés humaines en inscrivant leur marche dans une perspective évolutionniste, niant la diversité des trajectoires, ainsi que celle des modalités de réponse aux défis qui se posent à elles. », p. 21.

<sup>4</sup> Abdul R. JanMohamed, *Manichean Aesthetics : The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.

<sup>5</sup> Johannes Fabian, *Out of Our Minds, Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Oakland, University of California Press, 2000.



locales que le personnage de Kurtz, dans *Au Cœur des ténèbres*, a mieux que quiconque incarnés.

Néanmoins, pour Aimé Césaire, c'est dans ce fossé même que se situe la modernité occidentale, c'est-à-dire moins dans l'opposition entre un projet et sa réalisation que dans la complémentarité entre un versant idéal et une face sombre<sup>1</sup>. Achille Mbembe la décrit sous les traits d'une figure de Janus à deux visages ayant, d'un côté, un « petit secret » avec un fort pouvoir fantasmatique et, de l'autre, une part maudite expliquant la terreur dont elle est responsable<sup>2</sup>. Relue à l'aune de cet « envers obscur<sup>3</sup> », la modernité se scinde en deux récits, l'un positif, celui que l'Occident délivra pendant plusieurs siècles à son propre sujet, et un second, plus sanglant et gardé secret, celui du « mythe sacrificiel<sup>4</sup> » que Enrique Dussel voit émerger en 1492 avec le début de la conquête des Amériques et qui occulta, le plus souvent radicalement par l'asservissement ou/et la mise à mort, ce qui lui était différent. À ce titre, l'océan Atlantique prend les traits d'une « contre-culture de la modernité<sup>5</sup> » pour reprendre l'expression de Paul Gilroy. L'expérience de la traite négrière jouirait, à ses yeux, du statut de moment fondateur de notre modernité ; dans les cales des navires se serait jouée à la fois la hiérarchisation des hommes selon le critère déterminant de la race et les prémices du brassage culturel contemporain.

En fin de compte, la modernité peut s'interpréter sous l'angle d'une relation inégale entre l'Occident et ses autres. Comme subjectivité, elle est originaire d'un lieu qui se vécit comme le centre du monde, tout ce qui était à sa périphérie fut catégorisé comme lui étant inférieur, qu'il s'agisse de ses frontières internes (celles de genre ou de classe) ou externes (celles de races). La conséquence de cet eurocentrisme a été la négation des autres formes de subjectivités contenues dans des *épistémès* différentes et la tentative pour les convertir à son image. Selon Nelson Maldonado Torres : « La colonialité de l'être ne fait pas que réduire le particulier à la généralité du concept : elle renvoie à une violation de l'idée même d'altérité

<sup>1</sup> Aimé Césaire déclarait ainsi : « On me parle de progrès, de 'réalisations', de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes. Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires *possibilités* supprimées. On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer. Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la danse, à la sagesse. Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme. » in Aimé, Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op.cit.*, p. 19-20.

<sup>2</sup> Achille Mbembe, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », in *Politique africaine*, n°102, 2006/2, p. 101-127.

<sup>3</sup> Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel (dirs.), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Pulim, 2014.

<sup>4</sup> Enrique Dussel, *1492, l'occultation de l'autre*, traduit de l'espagnol par Christian Rudel, Paris, Les éditions ouvrières, 1992.

<sup>5</sup> Paul Gilroy, *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Henquel, Paris, Kargo, (1993) 2003.

humaine, quand l'*alter ego* est transformé en subalterne<sup>1</sup>. » L'objectif des penseurs postcoloniaux, mais pas seulement<sup>2</sup>, a été de rétablir les conditions d'un dialogue équitable, c'est-à-dire un dialogue où la capacité de s'énoncer soi-même ne serait ni réservée à une infime partie de la population mondiale ni concevable seulement dans les cadres de la modernité occidentale. En s'énonçant ces voix font entendre des récits qui brouillent les repères de la modernité entre son dedans et son dehors, elles mettent à mal son récit totalisant en lui suppléant des logiques métisses et interstitielles.

En ce sens, l'accession à l'auto-détermination représente une « déchirure du temps<sup>3</sup> » pour paraphraser Michel de Certeau. Comme moment historique, elle se manifeste telle une « rupture instauratrice<sup>4</sup> » donnant lieu à une forme d'intelligibilité nouvelle. En effet, suivant Michel de Certeau, certains événements ou auteurs ont la particularité d'initier un « autre type de rapport au monde<sup>5</sup> » sous la forme d'une « permission<sup>6</sup> ». Soudain, s'instaure à partir d'eux la possibilité de concevoir autrement les évidences instituées, tel aura été le cas d'après lui à la fois de Freud, de Marx et, bien entendu, pour le jésuite qu'il était, du christianisme. Lorsqu'il écrit son article, il constate que s'opère depuis déjà quelques décennies un « retour du refoulé<sup>7</sup> » qui vient perturber :

[u]ne histoire plus ou moins longue [qui] a en effet donné à des types de relation (qui sont aussi des rapports de forces) le statut d'évidences. Elle a mis *le Blanc* dans un rapport de *domination* avec les autres races ; elle a assuré à *l'adulte* une place *d'autorité* par rapport à l'enfant ; elle a établi *l'homme* dans le *public* et la femme dans le *privé* ; elle a enfin marié si étroitement *l'ordre à la raison* que la folie a été excommuniée par le renfermement ou traitée comme une délinquance<sup>8</sup>

Face à ce phénomène, les certitudes antérieures sont désarmées : « Les cadres de référence explicites *fondent*, à la manière dont coulent, dans le célèbre tableau de Salvador Dali, les mécanismes de la montre qui s'amollit<sup>9</sup> », dit-il. C'est à une semblable coupure épistémologique que nous confronterait la vague des décolonisations à en croire les acteurs qui y prirent part. Pour la première fois, ils engagent à percevoir autrement ce qui était supposé établi et, en particulier, l'idée même de modernité comme aboutissement de

<sup>1</sup> Nelson Maldonado Torres, « À propos de la décolonialité de l'être », in *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, op.cit., p. 162.

<sup>2</sup> La question traverse l'ensemble du champ philosophique occidental selon Vincent Descombes, voir Vincent Descombes, *Le Même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

<sup>3</sup> Michel de Certeau, « La Rupture instauratrice », *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.203.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>9</sup> Michel de Certeau, « La Rupture instauratrice », op.cit., p. 204.

l'Histoire. Stuart Hall parlait à cet effet d'un « renversement de perspective qui consiste à mettre le monde “sens dessus dessous” », un tel retournement émanant, justement, de ceux qui avaient été « constamment marginalisés<sup>2</sup>. » En conséquence, cette révolution ne peut que faire émerger une crise. Puisque les évidences précédentes sont destituées, il faut en inventer de nouvelles capables de résoudre les impasses qui ont précipité la chute de l'ordre ancien.

Dans ces circonstances, on comprend mieux comment les engagements de Ngũgĩ wa Thiong'o et de Valentin-Yves Mudimbe répondent aux exigences d'un contexte où se cristallise ce désir d'une voie nouvelle pour la pensée et l'humanité. Tous deux expriment en effet le besoin de faire surgir des solutions dans une période s'apparentant à un entre-deux historique, ce temps de transition qu'évoquait Gramsci dans ses carnets de prison, celui se situant entre le moment « où l'ancien ordre du monde s'estompe et où le nouveau doit s'imposer en dépit de toutes les résistances et de toutes les contradictions<sup>3</sup>. ». En cela, les démarches des deux auteurs convergent puisque, malgré leurs divergences idéologiques, ils prennent part à un mouvement global visant à proposer des issues imaginables à la crise de la modernité. Comme l'avait noté Edgar Morin, c'est le propre de toute crise de produire une telle exaltation intellectuelle. D'après lui en effet :

Plus la crise s'approfondit et dure, plus elle suscite une recherche de solutions de plus en plus radicales et fondamentales. La crise a donc toujours un aspect d'éveil. Elle montre que ce qui allait de soi, ce qui semblait fonctionnel, efficace, comporte au moins des carences et des vices. D'où le déclenchement d'un effort de recherche, qui peut aboutir à telle technique, telle invention, telle formule nouvelle juridique ou politique, laquelle innovation reformera le système et fera désormais partie intégrante de ses dispositifs et stratégies de réorganisation<sup>4</sup>.

Nombreux sont d'ailleurs les artistes et chercheurs originaires des anciens territoires colonisés à avoir participé et à participer toujours à cette entreprise. Plusieurs, dans le domaine que l'on pourrait maladroitement qualifier d'africain, auraient pu rentrer dans le cadre de cette étude étant donné leur proximité intellectuelle avec l'un ou l'autre des auteurs étudiés. Qu'est ce qui différencie par exemple les préconisations de Ngũgĩ wa Thiong'o de celles de Kwasi Wiredu<sup>5</sup> ou de Chinweizu Ibekwe<sup>1</sup> ? Et celles de Valentin-Yves Mudimbe de

---

<sup>1</sup> Stuart Hall, « La Modernité et ses autres : Trois “moments” dans l'histoire d'après-guerre des arts de la diaspora noire », *Identités et cultures 2*, traduit de l'anglais par Aurélien Blanchard et Florian Voros, Paris, Amsterdam, 2013, p. 225.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>3</sup> Antonio Gramsci, *Cahier de prison*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>4</sup> Edgar Morin, *Pour une crisologie*, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>5</sup> Kwasi Wiredu est un philosophe né en 1931 dans l'actuel Ghana. Depuis le début des années 1990, il a exprimé dans plusieurs ouvrages son ambition de prendre ses distances conceptuellement avec la philosophie occidentale. On pourra se rapporter, en français, à son article « Réflexions sur la diversité culturelle », *Diogène*, 2004/1, n°205, pp. 136-151 et, en anglais, à « Towards Decolonizing African Philosophy and Religion », *African Studies Quarterly*, Volume 1, n°4, 1998.

Fabien Eboussi Boulaga<sup>2</sup>, de Paulin Hountondji<sup>3</sup> ou encore de Marcien Towa<sup>4</sup> ? Si ce n'est des désaccords situés qui sont le lot de toute pratique universitaire. La décision de circonscrire, en partie, notre thèse à ces deux figures repose sur la complémentarité qu'ils ont tissée entre leur œuvre de fiction et leur travail académique. L'un et l'autre ont mené leur réflexion à la croisée entre des formes génériques variées qui, toutes, occasionnent des modalités de réception particulières. Par là, nous voulons dire que transparait chez eux une conception pragmatique de l'écriture, pensée et adaptée en fonction des supports choisis, laquelle vise à influencer sur le destin du monde par l'entremise de la littérature. C'est cette permanence dans leur carrière d'une veine utopique, voulant que les choses puissent être changées, à condition d'une décolonisation des esprits, qui sera au cœur de notre recherche.

Néanmoins, ces deux écrivains ont grandi sous la colonisation et cela fait maintenant un demi-siècle que les États anciennement colonisés se sont libérés de l'Occident, le besoin aujourd'hui de « décoloniser la modernité » peut donc légitimement paraître anachronique. Dans un contexte où, pourtant, tout prête à croire que la décolonisation constitue un vestige du siècle dernier, le terme pourrait, après tout, sonner comme la marque d'un temps révolu où les peuples ressentaient légitimement le désir d'accéder à l'auto-affirmation<sup>5</sup> ; 1994 et la fin de l'apartheid n'auraient-ils pas clos ce vaste mouvement qui avait parcouru les consciences et ébranlé les empires ? Avec l'accession de Nelson Mandela à la tête de l'Afrique du Sud, la période de l'histoire ouverte lors des conquêtes ibériques et portugaises en Amérique du Sud ne s'était-elle pas achevée ? Et si tel était le cas, ce retournement politique ne symboliserait-il pas à lui seul la fin de la modernité ?

La notion de « décolonisation » n'a pourtant jamais été aussi souvent mobilisée que maintenant. Revendiquée fréquemment dans les débats universitaires et sociétaux, elle ne cesse d'être convoquée par un éventail hétéroclite de théoriciens et militants au point qu'il y

---

<sup>1</sup> Chinweizu Ibekwe est un critique littéraire nigérian. On lui doit notamment *The White and the Rest of Us : White Predators Black Slavers, and the African Elite*, New-York, Vintage Books, 1975 ; *Decolonising the African Mind*, Lagos, Pero Press, 1987 et, avec Onwuchekwa Jemie et Ihechukwu Madubuike, *Toward the Decolonization of African Literature*, Washington, Howard University Press, 1983.

<sup>2</sup> Fabien Eboussi-Boulaga est un philosophe et théologien camerounais né en 1934. Il est notamment l'auteur d'un ouvrage particulièrement important sur lequel nous reviendrons : *La Crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.

<sup>3</sup> Paulin Hountondji est un ancien élève de l'École Normale Supérieure et un philosophe béninois. Il est l'auteur de *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1976.

<sup>4</sup> Marcien Towa est un philosophe camerounais né en 1931 et décédé en 2014. On lui doit notamment *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, coll. « Points de vue », 1971.

<sup>5</sup> Nombreux sont d'ailleurs les intellectuels occidentaux à avoir pris position contre les études décoloniales et postcoloniales, arguant qu'elles seraient des « *grievance studies* » pour reprendre l'expression qu'un récent scandale a popularisée.

a encore peu *Africultures* titrait au sujet d'une rencontre à Dakar<sup>1</sup> coordonnée par Achille Mbembe et Felwine Sarr qu'elle avait pour projet d' « achever le tournant décolonial » et ce « dans ces différentes déclinaisons<sup>2</sup>. » Pour cette occasion, les deux hommes étaient également cités, avec huit autres personnalités du monde académique, dans un même article du quotidien *Le Monde* intitulé « Les dix penseurs africains qui veulent achever l'émancipation du continent<sup>3</sup> » où il était question de mettre sur pied une « entreprise de décolonisation mentale<sup>4</sup> ». Par conséquent, que ce soient les « méthodologies<sup>5</sup> », les « universités<sup>6</sup> », les « relations internationales<sup>7</sup> » ou encore la « philosophie<sup>8</sup> », tout nécessiterait d'être décolonisé comme pour signifier un besoin contemporain de remise à plat pour paver la voie à un autre ordre que celui qui a précédé. Un mot d'ordre que résumerait parfaitement la recrudescence actuelle des événements et des parutions scientifiques s'en faisant écho. La frénésie décoloniale serait la marque d'un rapport renouvelé vis-à-vis de la colonisation, une manière polémique de souligner que celle-ci n'a jamais tout-à-fait disparu.

Contre les évidences voulant qu'elle soit un phénomène consommé, tout porterait donc à croire que « [l]a décolonisation reste à penser<sup>9</sup> » selon la formule de Françoise Vergès. Dès lors, selon une curieuse antinomie, l'accession à l'autonomie politique des États anciennement colonisés n'aurait pas signifié la fin de la colonisation. Suivant ce paradoxe, incomberait aux intellectuels contemporains d'accomplir « l'achèvement du projet inachevé de la décolonisation<sup>10</sup> », c'est-à-dire reprendre la lutte pour mettre un terme à la page ouverte par l'expansion occidentale. En effet, comme le soutient Linda Tuhiwai Smith :

Notre expérience de la colonisation nous piège dans le projet de modernité. Il ne peut pas y avoir de « postmodernité » pour nous tant que nous n'aurons pas réglé

<sup>1</sup> Les actes de l'événement sont parus en 2017 : Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsan, 2017.

<sup>2</sup> Hamidou Anne, « Les Ateliers de la pensée à Dakar pour achever le tournant décolonial », *Africultures*, 2 novembre 2016, [En ligne] <http://africultures.com/les-ateliers-de-la-pensee-a-dakar-pour-achever-le-tournant-decolonial-13818/>, consulté le 28 août 2018.

<sup>3</sup> Séverine Kodjo-Grandvaux, « Les Dix penseurs africains qui veulent achever l'émancipation du continent », *Le Monde*, 28 octobre 2016, [En ligne] : [https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/10/28/les-dix-penseurs-africains-qui-veulent-achever-l-emancipation-du-continent\\_5021853\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/10/28/les-dix-penseurs-africains-qui-veulent-achever-l-emancipation-du-continent_5021853_3212.html), consulté le 28 août 2018.

<sup>4</sup> Séverine Kodjo-Grandvaux, « Les Dix penseurs africains qui veulent achever l'émancipation du continent », *op.cit.*

<sup>5</sup> Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books, 2002.

<sup>6</sup> Gurinder K. Bhambra, Kerem Nisancioglu et Dalia Gebrial (eds.), *Decolonizing the University*, Londres, Pluto Press, 2018.

<sup>7</sup> Branwen G. Jones, (dir.), *Decolonizing International Relations*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

<sup>8</sup> Nadia Y. Kisukidi, « Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique », *Présence Africaine*, Volume 2, n°192, 2015.

<sup>9</sup> Patrick Simon et Seloua Luste Boulbina, « Une initiation décoloniale. Entretien avec Françoise Vergès », *Mouvements*, Volume 4, n°72, 2012, pp. 143-156.

<sup>10</sup> Ramon Grosfoguel, « Quel(s) monde(s) après le capitalisme ? Les chemins de l'« utopistique » selon Emmanuel Wallerstein », *Mouvements*, Volume 3, n°45-46, 2006, pp. 43-54.

quelques affaires avec la modernité. Cela ne veut pas dire que nous ne comprenons pas ni n'utilisons pas des multiples discours, ni que nous ne réagissons pas d'une façon incroyablement désordonnée, ou que nous n'exerçons pas nous-mêmes le pouvoir de multiples façons. Cela signifie qu'il y a quelque chose d'encore inachevé, que nous sommes toujours colonisés (et que nous le savons) et qu'on réclame toujours justice<sup>1</sup>.

Façon d'admettre sans détour que la seule promulgation d'indépendance ne sera jamais suffisante et que se défaire de la colonisation oblige à dépasser le seul niveau des évidences afin de voir jusqu'où la modernité a pu se nicher, y compris en ce qui concerne les consciences individuelles. Edward Said ne disait-il pas autre chose lorsqu'il s'exclamait qu'« [a]voir été colonisé était un destin aux résultats durables<sup>2</sup> » ? Ainsi, espérer s'en extraire suppose de saisir la mesure de sa présence dans les esprits contemporains. S'est ainsi opéré un changement sémantique : de l'échelle politique de gestion d'un territoire et de sa population, la colonisation a basculé vers une signification mentale, celle d'une influence sur des esprits maintenue et répétée par différents dispositifs plus ou moins coercitifs.

Le choix d'inclure Scholastique Mukasonga à notre corpus vise justement à questionner ce hiatus entre l'ancienneté du projet décolonial et son échec contemporain. Si celui-ci reste de l'ordre des priorités pour nombre de personnes, c'est bien que la décolonisation tant recherchée n'a pas encore été atteinte. Songeons aussi que ce sont l'esclavage et la Shoah qui avaient déterminé avant tout ce désir de rupture d'avec l'Occident. Or, au moment où l'Afrique du Sud mettait enfin un terme à l'apartheid, se produisait, sur le même continent, le dernier génocide du XX<sup>e</sup> siècle. Au Rwanda survint, pour reprendre la formule de Patrice Nganang, « l'extermination de masse perpétrée par des Africains sur des Africains<sup>3</sup> », laquelle eut lieu dans un silence presque unanime de la communauté internationale et donc, y compris, des intellectuels africains. Dès lors, pour l'écrivain camerounais, les événements de 1994 représentent dorénavant « une gifle en plein visage de l'intelligence africaine dormeuse quand les tueries avaient lieu<sup>4</sup>. » Alors que des philosophes et des artistes avaient imaginé pendant quarante ans la possibilité de s'affranchir d'une modernité qui avait reposé sur la dévaluation de la vie, la mort organisée de près d'un million d'individus témoigna que tous leurs efforts avaient été vains.

---

<sup>1</sup> « Our colonial experience traps us in the project of modernity. There can be no 'postmodern' for us until we have settled some business of the modern. This does not mean we do not understand or employ multiples discourses, or act in incredibly contradictory ways, or exercise power ourselves in multiple ways. It means that there is unfinished business, that we are still being colonized (and know it), and that we are still searching for justice. » (traduction personnelle) in Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing methodologies, op.cit.*, pp. 35-36.

<sup>2</sup> Edward Said, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Paris, Actes Sud, 2008, p. 386.

<sup>3</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris, Éditions Homnisphères, coll. « Latitudes Noires », 2007, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 26.

Leur incapacité à empêcher le pire oblige-t-elle pour autant à renoncer à leur pensée ? Entre 1956 et 1994, des figures comme Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o se sont engagés dans une démarche utopique. Il s'agissait de prendre appui sur ce qui s'était produit pour faire advenir un monde nouveau où les crimes du passé ne pourraient plus se répéter. Pour cela, il fallait repenser les héritages de l'occidentalisme mais aussi concevoir de nouvelles relations mondiales, redéfinir ce que signifiait être africain et même déterminer s'il était possible de totalement se libérer de l'Occident. La tâche était donc immense, d'autant plus que les États tout juste indépendants faisaient face à de nouvelles menaces sous la forme du néocolonialisme et des régimes dictatoriaux qui s'y multipliaient. Or, à lire Scholastique Mukasonga, il semble que les deux écrivains aient fait le bon diagnostic, mais que leurs considérations n'aient pas été suffisamment écoutées. En effet, l'autrice rwandaise souligne combien la manipulation coloniale des identités a fait naître au Rwanda la fracture dite ethnique, combien aussi cet imaginaire a pénétré les consciences au point d'être ensuite ratifié constitutionnellement. Le déclenchement du génocide n'est ainsi pas chez elle le fait du hasard, au contraire ses racines plongent dans l'histoire impériale.

Les textes de Scholastique Mukasonga invitent par conséquent à reprendre le projet de décolonisation mentale et de décentrement de la modernité. En les analysant au regard de ceux de Ngũgĩ wa Thiong'o et de ceux de Valentin-Yves Mudimbe, nous voudrions montrer qu'ils élaborent des voies complémentaires pour concevoir un monde de l'après où les apories de la modernité occidentale seraient dépassées. Leurs écrits, théoriques comme fictionnels, sont conçus en réponse à la violence de l'histoire, à laquelle ils tentent d'apporter des solutions pragmatiques. S'inscrivant dans des dynamiques intellectuelles à la fois globales et locales, ils réverbèrent les préoccupations contemporaines concernant l'édification d'un avenir plus juste et plus respectueux de la vie.

De manière complémentaire, mais distincte, les champs des études postcoloniales et décoloniales ont mis l'accent sur cette propension émancipatrice de l'écriture lorsqu'elle émane d'auteurs originaires de territoires longtemps minorés du système littéraire. Leurs textes, selon la formule que Helen Tiffin a reprise à Richard Terdiman, s'apparenteraient à des « contre-discours<sup>1</sup> » en tant qu'ils participeraient à brouiller les formes discursives dominantes par un décentrement de celles-ci au contact des vues jusque-là conçues comme subalternes. Ce faisant, ils feraient sourdre des potentialités inédites pour dénouer la crise du

---

<sup>1</sup> Voir Richard Terdiman, *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1985. Et Helen Tiffin, « Comparative literature and post-colonial counterdiscourse », *Kunapipi*, Volume 9, n°3, 1987.

présent notamment en ravivant une inspiration utopique<sup>1</sup> mise à mal par le penchant eschatologique qui caractérise une bonne partie de la production intellectuelle contemporaine. Cette utilisation de notre part du conditionnel n'a pas vocation à réfuter cette perspective, seulement il convient de relativiser cette analyse en rappelant que toutes ces prises de paroles s'inscrivent dans un « système littéraire » où la contestation constitue une modalité d'insertion parmi d'autres. Par conséquent, nous souhaitons questionner conjointement comment cette aspiration à la rupture s'est accompagnée, chez les auteurs étudiés, d'un phénomène d'entrée dans les centres canoniques de ce dit système littéraire.

En effet, Ngũgĩ wa Thiong'o comme Valentin-Yves Mudimbe ont tiré des bénéfices aussi bien symboliques que matériels de leur contestation mais, parallèlement, ils ont aussi permis d'asseoir l'autorité académique du monde anglophone. Scholastique Mukasonga, bien qu'ayant commencé sa carrière plus récemment, n'en est pas moins une autrice déjà reconnue dans le domaine francophone. Il s'agit là d'un des reproches les plus fréquemment adressés aux théories postcoloniales : en grande partie tributaires des lieux et des courants de pensées occidentaux, elles consolideraient l'hégémonie de l'Europe et des États-Unis sous couverts d'entamer leur crédit. Reste qu'il nous semble tout aussi intéressant d'aborder la manière dont ces écrivains ont exprimé l'idée d'une mutation que comment ils l'ont amorcée en infléchissant les dynamiques préexistantes. En clair, nous voudrions démontrer que la rhétorique de la rupture, en particulier épistémologique, s'étant progressivement avérée illusoire, ces auteurs se sont dès lors consacrés à produire une réforme des subjectivités capable, à terme, d'occasionner un changement de paradigme. Ce faisant, nous abondons dans le sens de ce que Stuart Hall disait à propos de la « périodisation<sup>2</sup> » postcoloniale selon laquelle :

cette idée de l'« après » postule aussi que des configurations nouvelles de relations de savoir-pouvoir, encore émergentes, et différentes des premières tout en leur étant liées, commencent à exercer leurs effets distinctifs et spécifiques. Cette manière de conceptualiser le passage entre ces paradigmes – non pas une 'rupture' épistémologique au sens d'Althusser et du structuralisme, mais un changement comparable à ce que Gramsci a appelé un mouvement de déconstruction-reconstruction ou à ce que Derrida, dans un sens plus déconstructiviste, appelle une « double inscription » – est caractéristique de tous ces « post-<sup>3</sup>»

---

<sup>1</sup> Nous reviendrons ultérieurement sur cette notion d'utopie et ses liens avec les perspectives post-coloniales. Nous reprenons ici les analyses faites par Bill Ashcroft en particulier dans « African futures: The necessity of utopia », *International Journal of African Renaissance Studies - Multi-, Inter- and Transdisciplinarity*, volume 8, n°1, 2013, p. 94-114

<sup>2</sup> Stuart Hall, « Quand commence le "postcolonial" ? », *Identités et cultures, politiques des cultural studies*, traduit de l'anglais par Christophe Jacquet, Paris, Amsterdam, 2007, pp. 282-283.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 283.



En nous concentrant sur les œuvres de Valentin-Yves Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o, nous voulons mettre en évidence comment, chez eux, cette recherche d'une issue à la modernité a toujours été imaginée comme tributaire d'une pensée du sujet en tant qu'agent de transformation épistémologique.

Il peut paraître étonnant d'associer cette notion désuète de sujet à celle d'*épistémè* tant, il y a peu, la seconde paraissait avoir relégué la première au rang de mythe. Pourtant, comment concevoir un potentiel affranchissement vis-à-vis de la modernité sans questionner l'agent, humain ou non, individuel ou collectif, qui en serait à l'origine ? D'après Claire Joubert, la mort proclamée de ce dernier n'a pas été unanimement ratifiée. Dans la pensée anglophone, on a même vu sa résurrection théorique « pour penser, par exemple, l'inouï politique du post-communisme, les poussées sociales des “minorités” culturelles, sexuelles et ethniques, les nouvelles poussées du colonial dans les mondialisations<sup>1</sup>. » Néanmoins, ce sujet autrefois absolu et tout-puissant est aujourd'hui un sujet assujéti. Comme le soulignait Pierre Macherey, il faut dorénavant :

admettre qu'on n'est pas sujet dans l'absolu, de manière inconditionnée, uniquement sur la base du rapport naturel, inné, inébranlable et une fois pour toutes donné qu'on est censé entretenir à soi, et par l'intermédiaire duquel on prend immédiatement conscience d'être sujet, entendons par là un sujet-sujet qui se pose comme autonome<sup>2</sup>.

Bien au contraire, il apparaît que nous devenons « sujet pour des normes, sous des normes et par des normes<sup>3</sup> », c'est-à-dire toujours déterminés en amont par un ensemble de conditions qui nous produisent tels que nous sommes.

L'exemple de la fameuse scène d'interpellation que Frantz Fanon consigne dans *Peau noire, Masques blancs*, scène où un enfant l'assigne à sa couleur de peau lorsqu'il le hèle au cri de « Tiens, un nègre<sup>4</sup> », résume à elle seule quelle est la situation à laquelle sont confrontés les individus anciennement colonisés. Matthieu Renault estime ainsi que « [l]es sujets racialisés sont “surdéterminés” par la représentation que les autres ont d'eux, représentation qui ne cesse d'être intériorisée, même lorsqu'elle est combattue<sup>5</sup>. » Les auteurs postcoloniaux ont insisté sur la subjectivation inhérente à la situation coloniale. Loin de se

---

<sup>1</sup> Claire Joubert, « Théorie en traduction : Homi Bhabha et l'intervention postcoloniale », *Littérature*, n°2, 2009, p. 23.

<sup>2</sup> Pierre Macherey, *Le Sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014, p. 9.

<sup>3</sup> Pierre Macherey, *Le Sujet des normes*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>4</sup> Frantz Fanon, *Œuvres*, *op.cit.*, p. 153.

<sup>5</sup> Matthieu Renault, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Amsterdam, 2011, p. 66.

réduire à un phénomène de coercition, ils ont exposé la manière dont elle produisait aussi, subrepticement, des formes de subjectivités colonisées. Pour Achille Mbembe, parmi les dispositifs assurant cette fonction, aucun autre n'y est parvenu mieux que la race. Comme il le déclare :

tout au long de la période moderne, les deux notions d'« Afrique » et de « Nègre » ont pu être mobilisées dans des processus de fabrication de sujets de race – ceux dont l'avilissement est la signature majeure et dont le propre est d'appartenir à une humanité à part, honnie, celle des déchets d'homme<sup>1</sup>.

La colonisation s'avère donc simultanément un processus de conversion à la modernité occidentale laquelle peut s'appuyer sur un ensemble de mécanismes et de structures, parmi lesquels la langue et l'école, qui se révéleront déterminantes dans la trajectoire des écrivains.

Chez Valentin-Yves Mudimbe, Scholastique Mukasonga et Ngũgĩ wa Thiong'o, la prise de conscience de cette détermination pesant sur eux occasionne des stratégies d'écriture visant à recouvrir une puissance d'agir. L'enjeu est prépondérant, car comment s'affranchir d'un ordre si c'est ce même ordre qui a fait de vous ce que vous êtes ? Le problème de la langue condense les « angoisses<sup>2</sup> » que cette interrogation soulève. Recourir à l'anglais ou au français n'est-ce pas finalement admettre que la libération n'a été que partielle ? Cependant, ce débat n'est qu'un épiphénomène, comme on le verra, dans une réflexion globale portant sur l'influence intacte de l'Occident malgré l'accession aux indépendances. Tenter de remédier à cette situation va pousser les trois auteurs à reconsidérer le rôle social de l'intellectuel et la fonction de la littérature pour entamer l'hégémonie occidentale. Écrire, plus que jamais, va consister en une ruse, une *mêtis*, pour parvenir à réformer le système-monde.

Du point de vue théorique, ces recherches s'inscrivent dans le prolongement des études postcoloniales et décoloniales. Ces écrivains ayant contribué à l'origine de ces courants, prendre appui sur leurs analyses permet de parvenir à une meilleure compréhension de chacun de leurs textes. Notre hypothèse est que, malgré leurs divergences idéologiques, il est possible de lire leurs écrits au regard des théories qu'ils ont eux-mêmes formulées, mais aussi grâce à celles que les autres auteurs du corpus ont exposées. De même, il nous a semblé important de recourir aux ouvrages et articles d'autres intellectuels africains et à ceux du groupe « modernité/colonialité ». Non que l'on puisse circonscrire une quelconque

---

<sup>1</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 191.

<sup>2</sup> Nous reprenons ici le titre de l'essai de Harold Bloom, *L'Angoisse de l'influence*, traduit de l'anglais par Maxime Shelledy et Souad Degachi, Paris, Aux forges de Vulcain, (1973) 2013.

expérience africaine, ni même coloniale, qui serait commune à tous les ressortissants du continent et des anciens territoires colonisés, mais cela pour signaler combien les trajectoires de Valentin-Yves Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o participent d'un projet collectif et s'inscrivent dans des dynamiques locales auxquelles ils prennent part. Cela était aussi important pour nous afin de décoloniser notre cadre d'analyse en suivant les conseils de personnes animés par les mêmes volontés que celles revendiquées par les auteurs du corpus.

Néanmoins, notre projet était également de témoigner de la manière concrète dont ces écrivains produisent ce qu'ils énoncent, c'est-à-dire comment leur quête d'un décentrement se traduit pas des stratégies communes visant à l'opérer. La sociologie de la littérature nous a permis de rendre compte de ces phénomènes. En analysant leurs trajectoires, il nous est apparu qu'ils accomplissaient peu à peu une réforme du système littéraire en infléchissant, depuis l'intérieur, son eurocentrisme. Les dynamiques éditoriales qu'ils initient et les réseaux et solidarités auxquels ils prennent part participent à une mutation des rapports globaux. Surtout, la décolonisation à laquelle ils concourent ne se restreint pas au domaine abstrait des idées, elle détermine des prises de position et des actions afin d'en hâter la réalisation. Résultent de cela des inscriptions stratégiques dans des champs intellectuels locaux pour les orienter vers cet objectif.

La thèse est composée de quatre parties. La première a pour ambition de rappeler les mutations intellectuelles et politiques qui ont permis aux prises de parole de Scholastique Mukasonga, Valentin-Yves Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o d'être dicibles et audibles aujourd'hui. La seconde et la troisième se penchent plus spécifiquement sur la question du sujet post-colonial. Nous revenons d'abord sur les processus d'assujettissement et de subjectivation inhérents au colonialisme puis sur les stratégies employées, par chacun de ces auteurs, pour initier à nouveau une capacité d'agir africaine capable d'entamer l'hégémonie occidentale. Enfin, la quatrième partie expose les voies d'émancipation proposées dans leurs œuvres et la manière dont elles concourent à produire la réforme escomptée.

À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, l'expérience de la Shoah suscite un renouvellement des critiques à l'égard de la modernité. Chez les intellectuels africains et africains-américains se renforce l'idée d'une communauté de souffrances avec les Juifs d'Europe. À leurs yeux, c'est en effet un même processus qui aurait concouru à la fois à l'esclavage, à la colonisation et à l'extermination de ces derniers. Tout cela fait émerger le désir d'une rupture avec l'Occident, et ce dans un contexte d'accession à l'autonomie des territoires jusque-là dominés. Seulement, les indépendances politiques paraissent rapidement insuffisantes si elles ne sont pas complétées par un travail spirituel sur les représentations et

modes d'être et d'agir hérités du colonialisme. La survenue du génocide des Tutsi en 1994 clôt cependant la période ouverte en 1945 en soulignant aussi bien l'échec des tentatives initiées pour empêcher le pire que l'insuffisante décolonisation des esprits.

Les travaux de Valentin-Yves Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o avaient pourtant rendu évidente la nécessité d'agir au niveau superstructurel pour parvenir à un détachement avec l'Occident. Ces derniers avaient ainsi démontré combien la relation que ses ressortissants avaient nouée avec ce qu'ils estimaient être leur altérité avait été fondée sur un défaut de reconnaissance. L'assujettissement des Africains résultait en partie de la dénégation de leurs subjectivités et de la confiscation de leur droit à s'énoncer eux-mêmes. De même, à la conquête du continent avait succédé leur subjectivation, c'est-à-dire la conversion à un nouvel ordre par le biais aussi bien de la religion que de la langue. Du fait de leurs trajectoires personnelles, les deux écrivains étaient d'ailleurs les symboles de ce phénomène dont ils ont révélé également la postérité une fois les indépendances conquises.

Les œuvres des trois auteurs apparaissent par conséquent comme des tentatives de composer avec ces héritages. Elles peuvent être abordées selon une conception pragmatique de l'écriture voulant qu'il soit possible, grâce aux textes littéraires et à la théorie, d'instaurer à nouveau une capacité d'agir aux Africains pour produire les conditions de possibilité d'un monde nouveau. Fondées sur des postulats différents, elles rendent cependant compte d'un même besoin de réfléchir à l'agent capable de réaliser cette révolution épistémique. Que ce soit avec le marxisme chez Ngũgĩ wa Thiong'o ou avec l'hybridation du structuralisme et de l'existentialisme chez Valentin-Yves Mudimbe, chacun a formulé une pensée du sujet afin de générer ce détachement.

Ce faisant, Valentin-Yves Mudimbe, Scholastique Mukasonga et Ngũgĩ wa Thiong'o tentent de contribuer à une réforme globale des subjectivités. Cela induit qu'ils inscrivent leurs démarches à deux échelles complémentaires. D'abord, ils appuient un mouvement de renaissance du continent africain en faisant en sorte de le désenclaver au sein du système littéraire mondial. Ensuite, ils investissent les champs culturels occidentaux pour prendre part à leur décolonisation. Ces deux entreprises parallèles aboutissent à la promotion d'identités métisses conçues comme une façon de remédier à la crise de la modernité.

## I. Temps d'après et crises du sujet

[c]omment se fait-il que, plusieurs décennies après la fin des empires coloniaux, notre monde continue d'être tributaire de savoirs initialement diffusés à la faveur des conquêtes impériales ? Pourquoi la décolonisation politique ne fut-elle pas accompagnée d'une décolonisation scientifique, contribuant à repluraliser le monde de la pensée ? En réponse à ces questions, de multiples trames de recherche, épistémologiques et politiques, furent ouvertes. Si chacune a emprunté des chemins singuliers, toutes visent à réinterroger les conséquences de l'universalisation de l'intellect européen.

Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident : les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité*, 2018, p. 7.

La reconnaissance critique de Scholastique Mukasonga, de Valentin-Yves Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o a quelque chose de fascinant. En l'espace d'un demi-siècle, ces auteurs en apparence à « la marge des marges<sup>1</sup> », sont parvenus à se hisser comme des figures intellectuelles de premier plan, au point qu'ils jouissent dorénavant de positions privilégiées dans un système littéraire de plus en plus globalisé<sup>2</sup>. Leurs trajectoires individuelles témoignent des mutations dont la circulation des idées a été l'objet en quelques décennies et, ce faisant, elles rendent compte de la capacité nouvelle de voix jusque-là minorées, car noires

<sup>1</sup> Pour reprendre l'expression qu'utilise Valentin-Yves Mudimbe à son propos : « Here I was, so to speak, the margin of margins: Black, Catholic, African, yet Agnostic ; intellectually Marxist, disposed toward psychoanalysis, yet a specialist in Indo-European philology and philosophy » Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables : exegesis, textuality, and politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin, 1991, p. x.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga n'a certes pas atteint le degré de reconnaissance de Ngũgĩ wa Thiong'o et de Valentin-Yves Mudimbe, néanmoins elle bénéficie aujourd'hui d'une renommée qui dépasse les frontières françaises et rwandaises. En témoignent en particulier les articles parus dans la presse anglophone à son sujet, notamment dans *The New Yorker* et le *New York Times* (voir la bibliographie) et sa sélection dans des prix internationaux comme le *Dublin Literary Award* et le *Emerging Voices* du *Financial Times*. De même sa réception au Brésil, sur laquelle nous revenons au cours de notre dernière partie, et les traductions de ses récits en plusieurs langues dont le suédois et l'espagnol, font état du caractère dorénavant transnational de sa carrière puisque, comme le soutient Gisèle Sapiro, « [ê]tre traduit dans une langue étrangère est une consécration pour un écrivain. » in *La Sociologie de la littérature*, Paris, La Découverte, Coll. « Repères », 2014, p. 95.

et périphériques, d'être audibles par le monde occidental. Nés à la fin de l'époque coloniale, ils vécurent leurs premières années assujettis à des régimes étrangers lesquels les assignaient à des statuts juridiques subalternes. Rien, alors, ne les prédestinait à occuper les fonctions qui sont les leurs à l'heure actuelle. L'un était le fils d'un *muhoi*<sup>1</sup> kikuyu, l'autre d'un ouvrier qualifié de l'Union Minière de Likasi, qui se dénommait encore Jadotville, et la dernière d'un secrétaire-comptable qui, parce que Tutsi, allait rapidement être condamné à trouver refuge dans la région aride du Bugesera. Aujourd'hui, ils accumulent les marques de légitimation : prix littéraires, postes dans les universités les plus prestigieuses, tribunes dans la presse, rééditions de leurs textes, interviews et conférences, autant de symboles d'une canonisation qui a eu essentiellement pour théâtre l'Occident.

Les revirements dans le rapport centre/périphérie que ces trois écrivains incarnent du fait de leurs positions actuelles impliquent que, à un certain degré, leurs propositions théoriques et artistiques aient pu être jugées comme recevables au moment de leur publication. Alors que tout semblait les prédestiner à être des « hérétiques » du système littéraire, ils ont été en fait parmi les acteurs d'un « schisme » visant à participer au détachement partiel de la *ratio* occidentale, une ambition toujours prégnante si l'on en croit les tenants de la théorie décoloniale. Selon Michel de Certeau :

Il y a « hérésie » lorsqu'une position majoritaire a le pouvoir de nommer dans son propre discours et d'exclure comme marginale une formation dissidente. Une autorité sert de cadre de référence au groupe même qui s'en sépare ou qu'elle rejette. Le « schisme » au contraire suppose deux positions dont aucune ne peut imposer à l'autre la loi de sa raison ou celle de sa force. Il ne s'agit plus d'une orthodoxie face à une hérésie, mais d'Églises différentes<sup>2</sup>.

Là où le destin de Cheikh Anta Diop illustre les difficultés à imposer un tel point de vue dissident au début des années 1950, ceux de Ngũgĩ wa Thiong'o, de Scholastique Mukasonga et de Valentin-Yves Mudimbe, quelques décennies plus tard, sont les témoins d'un changement de perspective et, donc, de nouvelles conditions de possibilité rendant leurs déclarations audibles. Que le premier ait vu sa thèse « Études comparées des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique de l'antiquité à la formation des états

---

<sup>1</sup> Le *muhoi* (pluriel *ahoi*) désigne pour Kenyatta « one who is given cultivation rights on another man's land », Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Londres, Heinemann Educational Books, (1938) 1978, p. 323. Hervé Maupeu traduit le terme par « dépendant », c'est-à-dire celui autorisé à cultiver sur les terres d'un propriétaire terrien, voir Hervé Maupeu, « Kikuyu capitalistes. Réflexions sur un cliché kenyan », *Outre-Terre*, volume 2, n°11, 2005, pp. 493-506. Pour plus de renseignements sur cette notion centrale chez les Kikuyu, nous renvoyons aux quelques pages que lui consacre Greet Kershaw, « The *ahoi* system », *Mau Mau from Below*, Oxford, James Currey, 1998, pp. 46-48.

<sup>2</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, (1982) 1987, p. 32.

modernes » accueillie avec d'extrêmes réserves par le jury lors de sa soutenance<sup>1</sup> signale suffisamment combien elle appartenait alors à une « tétatologie du savoir<sup>2</sup> », c'est-à-dire qu'elle n'était pas, à ce moment-là, recevable selon les cadres en vigueur de la discipline historique. Puisque, comme le soutient Michel Foucault : « On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi<sup>3</sup> », il semble nécessaire de chercher à comprendre pourquoi, après un laps de temps si court, d'autres travaux purent paraître recevables dans leurs pays d'origine, mais, aussi, selon les critères occidentaux.

Certes, leurs prises de position n'ont pas la radicalité disciplinaire de celles défendues par le père de l'afrocentrisme, reste qu'elles s'engagent elles aussi dans l'établissement d'une « structure du savoir non-eurocentrique<sup>4</sup> » au sein d'un système-monde où, pourtant, l'eurocentrisme est encore la norme implicite. En effet, appartenant à une génération d'intellectuels ayant vécu la colonisation, puis les indépendances, ils font le constat d'une permanence épistémique arrimant le continent africain à l'Occident. Comme le soutient Valentin-Yves Mudimbe :

Il est certain que de même que les promoteurs de la pensée grecque, transplantant dans leur langue, techniques, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte ancienne, déclenchèrent une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre essentiel est toujours actuel et encore en cours ; un ordre qui, par le canal de l'Occident, marque à présent l'Afrique ; de même, un changement de l'instrument linguistique de connaissance et de production scientifique provoquerait assurément une rupture épistémologique et ouvrirait la voie à une aventure nouvelle pour l'Afrique<sup>5</sup>.

Ces quelques phrases indiquent plusieurs choses : tout d'abord, qu'il y a conscience d'une dépendance, ensuite qu'elle est formulable et, enfin, qu'une rupture est concevable. Si les deux premières ne diffèrent pas véritablement du projet diopien, la dernière instaure une distance fondamentale avec ce dernier. Du fait de son contexte d'énonciation, ce sont là les propos de quelqu'un alors en poste dans un *colledge* de Pennsylvanie, elle indique qu'une telle formule est recevable au sein même de l'institution universitaire dominante et, surtout,

---

<sup>1</sup> Pour plus de détails sur cet épisode, voir François-Xavier Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop, Histoire et idéologie*, Paris, Karthala, 1996. Le fils de Cheikh Anta Diop en livre aussi un récit dans la biographie qu'il a consacrée à son père : Cheikh M'Backé Diop, « La soutenance de la thèse de doctorat », *Cheikh Anta Diop, l'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine, 2003, pp. 34-39.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, in *Œuvres II*, Paris : Gallimard, coll. « La Pléiade », 2015, p. 239.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>4</sup> « non-Eurocentric, structure of knowledge » (traduction personnelle) in Emmanuel Wallerstein, « Eurocentrism and Its Avatars : The Dilemmas of Social Science », *Sociological Bulletin*, Volume 46, n°1, mars 1997, p. 38.

<sup>5</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 47.

qu'elle est jugée comme pertinente au point que celui qui l'a formulée pourra ensuite prétendre à des postes dans des établissements aussi prestigieux que Duke et Stanford.

Le propos de cette première partie sera justement d'interroger les conditions qui ont permis à Scholastique Mukasonga, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe de se positionner de telles manières dans le système littéraire. Il ne s'agit néanmoins pas d'étudier leurs trajectoires individuelles pour s'en tenir aux données biographiques qu'elles pourraient fournir, mais d'analyser d'un point de vue épistémologique le contexte intellectuel qui a vu leur émergence, lequel a anticipé les termes de leur réception. Ainsi, avant de nous intéresser aux processus de conversion qui les ont intégrés de force à la modernité occidentale et qu'ils ont ensuite tenté de déconstruire, il nous semble pertinent de détailler les bouleversements ayant mené à l'idée même de cette critique. Suivant l'idée, formulée par Jean-François Hamel<sup>1</sup>, d'une réciprocité entre régime de narrativité et régime d'historicité, il devient possible d'interroger comment la mise en crise du récit monologique de la modernité est la marque d'une tentative de réforme des subjectivités toujours en cours et à laquelle ces trois écrivains contribuent par leurs travaux et engagements.

En ce sens, la multiplication du préfixe « post- » induirait autre chose qu'une dynamique visant à transmuier en position dominante, une position jusque-là dominée au sein du système littéraire mondial. Son efflorescence retranscrirait plutôt une recherche volontariste de prise de distance, quasi schismatique, vis-à-vis d'un ordre ancien et des modèles de subjectivités qui lui sont inhérents. En adoptant une posture critique à l'égard de la modernité et de la « colonialité<sup>2</sup> », les partisans des théories du « post » amorcent un mouvement de transition rendu complexe par la nature même de la modernité. Cette dernière se définissant, on l'a vu<sup>3</sup>, notamment par son caractère transitoire, tout geste de rupture l'impliquant semble en effet reproduire de manière mimétique sa propre course. La litanie des « post- » théoriques, qui se succèdent depuis à un rythme effréné, traduirait par conséquent la recherche sans cesse réengagée d'une mutation épistémologique aux contours pour l'instant indéterminés. Se lieraient, dans cette inflation sémantique, des pensées de la crise motivées par un désir commun de dépassement d'une idéologie jugée coupable et dont

<sup>1</sup> Jean-François Hamel, *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Paris, les éditions de Minuit, 2006.

<sup>2</sup> Nous reviendrons sur cette notion plus longuement. Elle désigne pour les membres du groupe « modernité/colonialité » : « un type de pouvoir multiforme, hétérogène, et complexe : il consiste en une hiérarchie de relations de pouvoir qui se déploient au niveau mondial [...] et s'imbriquent mutuellement dans le cadre d'un schéma global dans lequel l'Occident, reconnu supérieur, domine et exploite un monde non occidental, jugé inférieur. », Grosfoguel, Ramon, 2014, 'Prologue', in C. Bourguignon-Rougier, P. Colin and R. Grosfoguel (eds.), *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine, op.cit.*, p. 7.

<sup>3</sup> Voir *Infra*



la mort, systématiquement reformulée, tarderait à se réaliser. Nées d'un désir de rupture, elles sont des tentatives émergeant en faisceau avec pour point d'horizon un avenir à anticiper ; ainsi, pour reprendre l'expression de Stuart Hall, elles illustrent les marques encore fébriles d' « une épistémè en formation<sup>1</sup> ».

Selon François Hartog, le régime d'historicité définit « les différents modes d'articulation des catégories du passé, du présent et du futur<sup>2</sup> », il désigne l'agencement fluctuant selon les époques de ces trois concepts. Si le régime d'historicité moderne tranchait avec le précédent en déplaçant sa perspective du passé vers l'avenir, il semble que la période qui succède immédiatement à la Seconde Guerre mondiale (et qui caractérise encore l'extrême contemporain) soit marquée par une autre organisation de ces trois ordres. En effet, en s'indexant sur l'horizon d'attente d'un progrès rendant caduc toute forme de tradition, le régime d'historicité moderne équivalait à « une domination du point de vue du futur<sup>3</sup> » qui a été ébranlée et, en partie, récusée par les catastrophes qui ont ponctué le XX<sup>e</sup> siècle. Cependant, si l'historien voit « en 1989 et l'effacement de l'idée communiste portée par l'avenir de la Révolution<sup>4</sup> », le point de rupture définitif générant le passage du « futurisme<sup>5</sup> » au « présentisme », cela ne paraît valoir que selon une focale légèrement ethnocentrée.

À l'échelle des anciens pays colonisés, la vague des indépendances a en effet éveillé un espoir, celui d'anticiper un avenir qui ne serait pas déterminé par l'Occident et ses paradigmes. Comme l'a soutenu Bill Ashcroft<sup>6</sup>, ce désir s'est maintenu et il n'a jamais arrêté de hanter les littératures postcoloniales qui n'ont eu de cesse de le redéployer malgré les désillusions auxquelles elles durent faire face. Par conséquent, les artistes et les intellectuels africains et afro-descendants réfléchirent eux aussi cet horizon dans leurs œuvres. Le souvenir des catastrophes passées, en premier lieu l'esclavage et la colonisation, les engageait à définir d'autres perspectives pour le futur que celles jusque-là prônées par l'Occident. Cependant, très vite, ils prirent conscience que les événements historiques les obligeaient à penser le moteur de ce détachement. L'échec de certains régimes politiques, la mutation de quelques leaders de l'indépendance en dictateurs, mais aussi les conditions de vie des populations sur le continent ou encore les effets du néocolonialisme signalaient suffisamment combien l'épisode des libérations nationales n'avait pas tenu toutes ses

<sup>1</sup> Stuart Hall, *Identités et cultures, op.cit.*, p. 283.

<sup>2</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps, op.cit.*, p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>6</sup> Bill Ashcroft, *Utopianism in Postcolonial Literatures*, Londres, Routledge, 2017.

promesses et que la lutte pour l'autonomie devait être maintenue. Celle-ci exigeait néanmoins que soit abordée la question de l'agent capable de produire ce détachement.

Les trois chapitres qui vont suivre détaillent comment la critique de la modernité a été indissociable d'une réflexion sur le sujet pour les penseurs postcoloniaux. En cherchant des voies de sortie aux apories héritées du colonialisme, ces derniers produisirent une pensée originale en dialogue avec les traditions intellectuelles du monde entier. Ils mirent en évidence l'importance de repenser les subjectivités pour rendre impossible la reproduction des événements survenus. Notamment, l'objectif d'une renaissance du continent, les amena à interroger la place des acteurs individuels et collectifs pour mener à bien une telle mutation qui, ils l'espéraient, mettrait un terme aux iniquités ayant caractérisées les relations globales au cours du dernier demi-millénaire. Dès lors, quelle marge de manœuvre avaient-ils encore en leur possession pour changer les choses quand l'impérialisme semblait avoir étendu l'hégémonie occidentale aux quatre coins de la planète ? Et si un espoir était toujours permis, comment former les sujets décolonisés pour que les erreurs du passé ne se reproduisent pas ?

## A. 1945 – 1956 : critique de la modernité et rupture

Le 27 janvier 2015, Scholastique Mukasonga publiait une note lapidaire sur son blog. Intitulée « Commémoration de la libération des camps<sup>1</sup> », elle consistait essentiellement en une courte citation d'Elie Wiesel extraite de *La Nuit* :

Pour le survivant qui se veut témoin, le problème est simple : son devoir est de déposer pour les morts autant que pour les vivants et surtout pour les générations futures... L'oubli des morts serait les tuer une deuxième fois et si, les tueurs et leurs complices exceptés, nul n'est responsable de leur première mort, nous le somme de la seconde<sup>2</sup>.

Lors du décès de ce dernier, à peine un an plus tard, la citation réapparaissait à l'identique sur le site. Les quelques phrases étaient cette fois-ci suivies d'un commentaire concis les qualifiant de « guide sur les chemins de la mémoire<sup>3</sup>. » C'est en fait un an auparavant, en 2014, au sein du collectif *Que peut (encore) la littérature ?*, que Scholastique Mukasonga avait brièvement explicité la relation qu'elle entretient avec ces mots. Les mettant en parallèle avec ce qu'elle nomme son « devoir de témoin<sup>4</sup> », elle y soutient qu'ils auraient pu « servir d'épigraphe<sup>5</sup> » à ses deux premiers livres. Les placer ainsi rétrospectivement sous l'autorité de celui qui avait raconté toute sa vie durant laquelle avait été la réalité des camps, et en particulier celle d'Auschwitz-Birkenau, revient, en fin de compte, à insister sur les similitudes unissant leurs deux démarches.

De ce rapprochement récurrent résulte la production d'un même *ethos* de survivant se voulant également porteur de la mémoire d'un peuple anéanti. Par un effet de concaténation temporel, la citation d'Elie Wiesel, employée en contexte rwandais, paraît baliser l'ensemble de la période de l'après Seconde Guerre mondiale autour des deux génocides que sont celui des Juifs d'Europe et celui des Tutsi. Par-delà les décennies, cet écho signale la proximité, malgré tout ce qui les différencie et toutes les réappropriations idéologiques<sup>6</sup>, des expériences

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Commémoration de la libération des camps », *scholastiquemukasonga.net*, 27 janvier 2015, [en ligne] <http://www.scholastiquemukasonga.net/home/commemoration-de-la-liberation-des-camps/> (consulté le 31 octobre 2018).

<sup>2</sup> La citation est issue de Elie Wiesel, *La Nuit*, Paris, Editions de Minuit, (1958) 2007, pp. 22-23.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, « Elie Wiesel : la mémoire demeure », *scholastiquemukasonga.net*, 3 juillet 2016, [en ligne] <http://www.scholastiquemukasonga.net/home/elie-wiesel/> (consulté le 3 novembre 2018)

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, « Littérature et génocide : un défi à l'oubli » in « Que peut (encore) la littérature ? », *La Nouvelle Revue française*, n°609, septembre 2014.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Comme l'indique Rémi Korman, l'État rwandais a noué plusieurs liens avec des personnes et des institutions impliquées dans la mémoire de la Shoah aboutissant à un « mimétisme mémoriel par rapport à la Shoah ». Voir Rémi Korman, « La mémoire de la Shoah au Rwanda », « L'État rwandais et la mémoire du génocide »

de ceux qui en furent les victimes. Comme le note Jacques Sémelin, nombreux sont les éléments communs permettant une étude comparative des deux génocides : l'un et l'autre eurent lieu à une époque de profonds troubles politiques nationaux, à un moment d'instabilité économique et de sensation de menace étrangère. Néanmoins, c'est bien la construction imaginaire d'un autre, articulée autour des thèmes d'identité, de pureté et de sécurité, qui rendit possible le passage à l'acte. Ainsi, un demi-siècle de « plus jamais ça » n'aura pas suffi à désamorcer la « reproduction du tragique<sup>1</sup> » et l'élaboration, à des milliers de kilomètres de l'Europe, d'un nouveau bouc émissaire.

La reprise de l'impératif testimonial manifeste donc un échec. En effet, n'était-ce pas afin d'élaborer « une réplique littéraire à la violence de l'histoire<sup>2</sup> » que les écrivains avaient fait fi de la formule adornoïenne voulant que : « écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes<sup>3</sup> » ? Quel sens donner à cette réplique si elle s'était finalement révélée incapable d'empêcher que l'irréparable ne se reproduise ? Hormis Wole Soyinka et Nelson Mandela, peu furent en effet les intellectuels et politiques à alerter sur la tenue des événements, et encore moins nombreux furent ceux qui en saisirent la portée.

Comme le remarque Patrice Nganang, il y a eu une « absence publique de la réflexion africaine pendant le génocide<sup>4</sup>. » Peut-être n'était-ce rien d'autre que la marque de l'incapacité des écrivains du continent à véritablement comprendre ce qui se produisait alors sur les collines du Rwanda. Boubacar Boris Diop s'est courageusement confié sur cette prise de conscience retardataire quand il a déclaré :

Très peu de commentateurs ont compris à l'époque la gravité des événements. Presque tous ont préféré voir dans ce génocide un nouveau cycle de «massacres interethniques» opposant, sur fond de «guerre civile» sans queue ni tête, deux composantes de la population se haïssant depuis des temps immémoriaux<sup>5</sup>.

C'est un tel constat d'impuissance à anticiper puis appréhender l'horreur qui a ensuite incité nombre d'entre eux à écrire dessus, que ce soit par « devoir de mémoire » ou, plus

---

Commémorer sur les ruines (1994-1996), *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Volume 2, n° 122, 2014, pp. 87-98.

<sup>1</sup> Jacques Sémelin, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, 2005, p. 571.

<sup>2</sup> Lucie Campos, *Fictions de l'après : Coetzee, Kertész, Sebald : temps et contretemps de la conscience historique*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 12.

<sup>3</sup> Théodor Adorno, *Prismes : critique de la culture et société*, traduit de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2010, p. 26.

<sup>4</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, op.cit., p 25.

<sup>5</sup> Boubacar Boris Diop, *L'Afrique au-delà du miroir*, Paris, Philippe Rey, 2006, p. 18.

simplement, pour tenter de déterminer les causes d'une pareille catastrophe. Reste que les mois d'avril à juin 1994 ont rompu définitivement avec « la culture de l'innocence<sup>1</sup> », pour reprendre l'expression de Patrice Nganang, avec ce qu'il a aussi appelé « un espace “spécifiquement africain” de l'humain<sup>2</sup>. »

Si les analyses de l'auteur de *Temps de Chien* peuvent paraître légèrement excessives, elles ne s'avèrent pas moins justes lorsqu'on les confronte aux projets humains qui avaient été ceux des indépendances. Frantz Fanon n'avait-il pas, à la fin de *Les Damnés de la terre*, engagé de la sorte ses « camarades » : « Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde<sup>3</sup> » ? Le Noir et le Juif n'étaient-ils pas à ses yeux « frères de malheur<sup>4</sup> », opprimés racialement, victimes l'un et l'autre d'un Occident capable d'exterminer ou de réduire en esclavage une grande partie de la population mondiale ? En ce sens, le génocide de 1994, en étant l'aboutissement d'un « long régime de la barbarie<sup>5</sup> », ne témoignerait-il pas de l'échec de la période post-coloniale à « faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf<sup>6</sup> » ?

Parmi les intellectuels que Patrice Nganang cloue au pilori, figurent Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o<sup>7</sup> qui ont pourtant consacré l'ensemble de leurs carrières littéraires et académiques à œuvrer pour produire de nouvelles subjectivités. Ainsi, avant d'entrer plus en détail dans leurs œuvres, il paraît important de revenir sur cette utopie qui a parcouru les consciences aussi bien après la Shoah qu'après la décolonisation. C'est seulement en saisissant combien subsistait un espoir de ne pas reproduire les erreurs de l'Occident que l'on pourra comprendre l'impact que le génocide des Tutsi a eu sur la littérature africaine, sur la manière dont il a été lui aussi « une rupture instauratrice<sup>8</sup> » par rapport à l'idéal de cette période.

<sup>1</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, op.cit., p. 24.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Œuvres*, op.cit., p. 673.

<sup>4</sup> Frantz Fanon, cité par Bryan Cheyette, « Fanon et Sartre : Noirs et Juifs », traduit de l'anglais par Anne Wilhelmi, *Les Temps Modernes*, Volume 1, n° 635-636, 2006, p. 168.

<sup>5</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, op.cit., p. 29.

<sup>6</sup> Frantz Fanon, *Œuvres*, op.cit., p. 676.

<sup>7</sup> « les écrivains du continent, même les plus incisifs, même les plus “grass-roots” comme Achebe ou Ngũgĩ, se révèlent toujours édentés devant la singulière violence de leur continent : socialement inutiles, ils sont ; coupés du flux de l'histoire de leur pays qui de plus en plus se fait sans eux, qui définitivement fait d'eux des parasites ; coupés de l'Afrique, ils sont, oui, même s'ils s'en donnent la conscience ! » in Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, op.cit., pp. 74-75. Pour les passages concernant Valentin-Yves Mudimbe, voir pp. 60-63.

<sup>8</sup> Michel de Certeau, « La rupture instauratrice », *La Faiblesse de croire*, op.cit. Précisons qu'avant d'être publié ici, il s'agissait d'un article paru en juin 1971 dans la revue *Esprit*.

## 1. L'après Auschwitz et la nécessité de repenser l'autre à soi

C'est très certainement le « après Auschwitz<sup>1</sup> » de la théorie critique qui inaugure le plus nettement le nouvel âge de l'Occident post-1945. Avec les rescapés des camps d'extermination, la question de la survie morale, après ce qui a été accompli, rend sensible la conscience d'une césure soudaine avec les certitudes antérieures, d'évidence anachroniques. Ce qu'a détruit la Shoah c'est l'idée même d'un sujet individualisé, tant, comme le déclare Théodor Adorno, ce dernier a été réifié :

L'individu se trouve dépossédé de la dernière chose qui lui restait et de la plus misérable. Le fait que dans les camps ce n'était plus l'individu qui mourait mais l'exemplaire, doit nécessairement affecter aussi la façon de mourir de ceux qui échappèrent à la mesure<sup>2</sup>.

Vivre après, c'est faire l'expérience d'un échec face à cette « réification absolue<sup>3</sup> » qui se fondait pourtant sur le progrès de l'esprit. Là où les trois « maîtres du soupçon<sup>4</sup> » qu'étaient Marx, Nietzsche et Freud avaient ouvert la voie à une lecture critique de la modernité, les représentants de l'École de Francfort ne peuvent que constater *a posteriori* la défaite de la culture à empêcher l'avènement du pire. L'impression générale va plutôt dans le sens d'une modernité s'étant retournée contre ceux-là mêmes qui l'avaient érigée en modèle universel. Theodor W. Adorno et Max Horkheimer voient ainsi dans la Raison à l'œuvre « le plus totalitaire » de tous les systèmes qui « se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler<sup>5</sup>. »

Le nazisme et ses millions de victimes ne sont plus dès lors des écarts malheureux dans la marche du progrès mais bien plutôt l'aboutissement d'une relation instrumentale et sacrificielle que la Raison a toujours entretenue avec la vie, que ce soit celle de la nature ou celle des êtres humains. Davantage, selon Zygmunt Bauman, c'est la civilisation moderne qui a rendu l'holocauste imaginable et réalisable. À la fois né d'une « préoccupation véritablement rationnelle » et mis en œuvre « par une bureaucratie fidèle à sa nature et à son

<sup>1</sup> Théodor Adorno, *Prismes, op.cit.*, p. 26.

<sup>2</sup> Théodor Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1992, p. 284.

<sup>3</sup> Théodor Adorno, *Prismes, op.cit.*, p. 31.

<sup>4</sup> Nous empruntons cette désignation à Paul Ricoeur qui désignait ainsi Marx, Nietzsche et Freud. Voir Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, (1969) 2013.

<sup>5</sup> Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, (1944, 1969) 1974, p. 27.

objectif<sup>1</sup> », il ne rentre à aucun moment en contradiction avec les principes de rationalité jusque là édictés. Au contraire, l'holocauste exemplifie de manière démesurée une rationalisation mise au service de la mort, aussi bien dans sa capacité à coordonner l'action d'un si grand nombre d'individus en vue d'un tel but que dans sa conception d'une société à modeler selon des fins propres<sup>2</sup>.

De cette faillite morale découle l'obligation d'une nouvelle responsabilité que Max Horkheimer formule en ces termes : « agir pour que l'effroyable ne se reproduise pas ni ne tombe dans l'oubli, assurer l'union avec ceux qui sont morts dans des tourments indicibles<sup>3</sup>. » Si la mort a pris « un visage qu'elle n'avait jusque-là jamais montré<sup>4</sup> », s'impose par conséquent l'impératif de faire en sorte que ce soit là également la dernière fois. Reste néanmoins à redéfinir la forme qui permettra dorénavant la transmission de ces événements tant la Seconde Guerre mondiale a réfuté catégoriquement les idéaux humanistes occidentaux. Tout cela implique que, comme le déclarera Imre Kertész, lors de sa réception du Prix Nobel en 2002, « Auschwitz a mis la littérature en suspens<sup>5</sup> », ce qui peut signifier, d'après Catherine Coquio, que :

Si un tel événement ne peut se ranger dans un « tiroir approprié de l'histoire », ni se réduire à un débat esthétique sur le meilleur mémorial à construire, c'est qu'il a eu lieu, et qu' « en un certain sens » il continue d'avoir lieu. [...] Le suspens n'a eu lieu dans aucun passé : il est le présent par quoi l'événement s'inscrit dans la littérature à l'état de question<sup>6</sup>.

Ce temps d'après paraît donc rendre compte d'une « brèche entre le passé et le futur<sup>7</sup> » brouillant l'articulation du régime d'historicité précédent entre les différents ordres temporels. Dorénavant, il incombe à la pensée de se saisir de ce qui s'est produit pour imaginer de nouvelles valeurs, et ce depuis l'intérieur d'une telle brèche altérant pourtant ses certitudes.

---

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, traduit de l'anglais par Paule Guivarch, Paris, Complexe, 2008, pp 48-49.

<sup>2</sup> voir Enzo Traverso, *La Violence nazie : une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique, 2002.

<sup>3</sup> Max Horkheimer, *Notes critiques : 1949-1969 : sur le temps présent*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot, 2009, p. 259.

<sup>4</sup> Théodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 283.

<sup>5</sup> Imre Kertész cité par Catherine Coquio, in *La Littérature en suspens : écritures de la Shoah, le témoignage et les œuvres*, Paris, l'Arachnéen, p. 9.

<sup>6</sup> Catherine Coquio, in *La Littérature en suspens*, *op.cit.*, p. 12.

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 11.

En effet, tandis que la modernité supposait une forme de foi séculaire en l'avenir, la proximité chronologique d'événements tragiques vient dorénavant infirmer cette confiance. Plutôt que de dédouaner la modernité de leur survenue, il apparaît qu'en réalité c'est elle-même qui comportait, en puissance, les éléments de leur réalisation. En conséquence, la relation au futur devient problématique. « Auschwitz » ne peut être replacé « dans un processus général, empirique et même spéculatif, dirigé vers l'émancipation universelle<sup>1</sup> » soutient Jean-François Lyotard ce qui colore le *zeitgeist* de pessimisme. L'accroissement de la Raison ne tient plus ses promesses, laissant à l'homme et à la femme contemporains l'évidence désabusée d'une scission entre un projet, celui de la modernité, et ses réalisations effectives. Comme le note Jürgen Habermas : « à la satisfaction de se voir maître de la nature à un degré jamais atteint jusqu'ici répond l'horreur de se savoir désormais aussi capable de la plus absolue inhumanité<sup>2</sup>. »

Face à cette prise de conscience s'impose rapidement l'idée qu'il faut qu'un travail de mémoire soit accompli pour empêcher la reproduction d'un tel crime. Sans une telle démarche, comme le note Paul Ricoeur dans son désormais classique *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, la société s'expose à ce que Freud avait appelé la « compulsion de répétition, laquelle empêche la prise de conscience de l'événement traumatique<sup>3</sup>. » Corollaire donc d'un nécessaire travail de deuil, ce travail de mémoire est la condition *sine qua non* pour qu'il puisse y avoir « devoir de mémoire<sup>4</sup> », soit « le devoir de rendre justice, par le souvenir à un autre que soi<sup>5</sup>. » S'il s'adresse en premier lieu à ce qui est advenu, il se doit également, dans le contexte particulier d'une catastrophe historique, de revêtir une dimension prospective afin de circonscrire le plus possible les conditions d'une éventuelle réitération du pire.

L'impératif du travail de mémoire après Auschwitz ordonne par conséquent que la relation à l'« autre que soi » soit repensée au regard de la déshumanisation qu'on lui a fait subir. Dépossédé de tout, y compris de sa propre identité, son souvenir hante le présent pour rappeler l'innommable. Suivant la thèse développée par Giorgio Agamben, c'est la figure du « musulman » dans les camps, « celui qui ne peut en aucun cas parler<sup>6</sup> », qui incarne ce processus de mise à l'écart du genre humain :

Il est littéralement la larve que notre mémoire s'épuise à ensevelir, l'incontournable avec qui nous devons bien régler les comptes. Dans un cas, il se présente en effet comme le non-vivant, l'être dont la vie n'est pas vraiment la vie ;

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, éditions de Minuit, 1986, p. 123.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité, op.cit.*, p. i.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2003, p. 576.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, traduit de l'italien par Pierre Alferi, Paris, Rivages, 2003, p. 180.



dans l'autre, comme celui dont la mort ne peut être dite mort, seulement fabrication de cadavres. Autrement dit, comme inscription dans la vie d'une zone morte, et, dans la mort, d'une zone vive. [...] Le musulman est le non-homme qui se présente obstinément comme homme, et l'humain qu'il est impossible de distinguer de l'inhumain<sup>1</sup>.

Ainsi, l'après Auschwitz engage à réévaluer les liens que la raison a pu tisser entre l'autre et l'inhumain, à concevoir différemment la dialectique qui l'a menée vers « ce qui lui est foncièrement étranger<sup>2</sup> » ou vers ce qu'elle a délimité comme tel.

## 2. Pour une lecture décoloniale de la modernité

L'époque laisse d'ailleurs entrevoir les conditions pour que la vie humaine soit à nouveau dévaluée à grande échelle au moment même où, pourtant, le développement scientifique semble avoir atteint son point le plus élevé. Le nucléaire, par exemple, surtout après Hiroshima et Nagasaki, paraît représenter un danger pour la sécurité mondiale laissant planer l'angoisse d'une apocalypse atomique généralisée. Dans *Secure the Base*, Ngũgĩ wa Thiong'o dira d'ailleurs à ce sujet : « Je suis né sous la menace de la bombe atomique<sup>3</sup> » comme pour souligner qu'une rupture s'est opérée dans la conscience des hommes. D'après lui : « Il y a un monde d'avant la bombe et un d'après. La modernité capitaliste s'achève avec la bombe, commence ensuite la postmodernité. Et on espère qu'elle ne s'arrêtera pas avec elle<sup>4</sup>. » 1945 marque, à ses yeux, un tournant ontologique où, plus que jamais, la technologie a rendu évident son pouvoir de mort. Seulement, aussi mortifère qu'elle puisse être, elle ne traduit au final qu'un fossé beaucoup plus grand, au cœur de la modernité, entre le respect de la vie et les exigences de la rationalité. Ce que la bombe atomique universalise, c'est la dévaluation de l'existence qui était jusque-là le lot des personnes racisées : « D'une certaine manière, l'esclavage, le colonialisme et l'arme nucléaire sont guidés par un même instinct : le mépris

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op.cit., p. 88.

<sup>2</sup> Voir Vincent Descombes, *Le Même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, éditions de Minuit, p. 25.

<sup>3</sup> « I was born under the shadow of the atomic bomb » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Secure the Base : Making Africa Visible in the Globe*, Londres/New York/Calcutta, Seagull Books, 2016, p. 104.

<sup>4</sup> « There is the world before the bomb and the world after. Capitalist modernity ends with the bomb ; post-modernity begins with the bomb. And we hope it will not end with the bomb. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Secure the Base : Making Africa Visible in the Globe*, op.cit., p. 105.

pour la vie des autres, en particulier celle des personnes noires<sup>1</sup>. » Comme le souligne en effet Achille Mbembe :

les racines profondes de la colonie seraient à rechercher dans l'expérience sans réserve de la mort, ou encore de la dépense de la vie – expérience dont on sait qu'elle a été un trait majeur de l'histoire de l'Europe, de ses opérations sociales de production et d'accumulation, de sa forme étatique, de ses guerres, voire de ses productions religieuses et artistiques – mais dont le point d'incandescence est la race puisqu'en elle se manifeste le désir de sacrifice<sup>2</sup>.

Deux récits opposés cohabiteraient par conséquent au sein de la modernité, un premier raconté du point de vue européen qui ferait l'éloge du progrès et de l'émancipation universelle et, un second, qui serait aussi son « côté le plus obscur<sup>3</sup> » bâti sur ce que Walter Mignolo a appelé la « colonialité » et qui recouvrirait « expropriation, exploration, pauvreté, marginalisation et guerres au nom des idéaux de la modernité<sup>4</sup> ».

Comme l'ont montrés les travaux de Tzvetan Todorov et de Enrique Dussel, ce décalage entre les valeurs de la modernité et ses réalisations a toujours cohabité et ne peut se résumer à un pas de côté de l'histoire. Au contraire, depuis 1492, celle-ci a toujours été appuyée par un certain usage de la violence dont les premières victimes furent les populations que l'Occident posa comme représentatives de son altérité. Selon la formule employée par Tzvetan Todorov, lors de leur rencontre avec les Européens celles-ci « ne sont pas [...] devenues des sujets au sens plein, c'est-à-dire des sujets comparables au *je* qui les conçoit<sup>5</sup>. » En cela, la colonialité et la modernité n'ont jamais été autre chose que les deux faces d'un même mouvement puisque la seconde s'est systématiquement fondée sur la première définie comme une :

hiérarchie de relations de pouvoir qui se déploient au niveau mondial [...] et s'imbriquent mutuellement dans le cadre d'un schéma global dans lequel l'Occident, reconnu supérieur, domine et exploite un monde non occidental, jugé inférieur<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> « In a way, slavery, colonialism and nuclear armament are driven by the same instinct – contempt of other lives, particularly black lives » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Secure the Base : Making Africa Visible in the Globe*, op.cit., p. xi.

<sup>2</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op.cit., p. 158.

<sup>3</sup> Walter Mignolo, *La Désobéissance épistémique : Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, traduit par Yasmine Jouhari et Marc Maesschalck, Berne, Peter Lang, 2015, p. 73.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>5</sup> Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 137.

<sup>6</sup> Ramon Grosfoguel, « Prologue », in C. Bourguignon-Rougier, P. Colin and R. Grosfoguel (eds.), *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, PULIM, p. 7.

Sans cette profonde réforme des subjectivités, la colonisation n'aurait, semble-t-il, pas pu avoir lieu.

Négation et soumission constituent en effet les revers d'un même processus. Pour que puisse se dérouler la mainmise territoriale, encore fallait-il que ceux qui y résidaient soient délégitimés de leur droit à les occuper. Quelle meilleure façon de le faire sinon que de leur réfuter purement et simplement leur humanité ? S'il ne s'agit là que d'une position extrême qu'il serait abusif de généraliser à tous les acteurs de l'impérialisme occidental, nul doute qu'un tel phénomène n'ait pu exister sans que, au préalable, les subjectivités colonisées fussent minorées. Le regard porté sur elles conserve ainsi la marque d'un défaut de reconnaissance. Leur étude, leur mise en débat, leur recensement jusqu'à leur asservissement ou leur annihilation tout les plaça dans le statut d'objets bons à être investigués et dominés plutôt que dans celui d'*alter ego*. C'est cette violence initiale que les auteurs étudiés consignent chacun à leur manière, celle ayant assigné aux Africains un rang inférieur leur refusant d'accéder à la position de sujet pensée et théorisée pour d'autres qu'eux.

La race, plus que tout autre concept, inscrira dans les corps cette hiérarchie entre l'Occident et ses Autres, au point que l'esclavage et la colonisation rappellent encore combien l'existence de certains a pu être dévaluée au cours de la modernité. Il fallut cependant attendre plusieurs siècles pour que la mosaïque d'images entourant les populations extra-européennes se cristallise sous la forme du racisme. Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, selon Christian Delacampagne<sup>1</sup>, que celui-ci se structure scientifiquement pour aboutir aux différentes classifications entre les races qui seront légitimées par des naturalistes comme Carl Von Linné et Georges-Louis Leclerc de Buffon. Néanmoins, si l'on accepte avec Claude Bourguignon Rougier et Philippe Colin que la race participe d'un ensemble de « dispositifs de naturalisation des rapports de pouvoir entre des groupes géoculturels distincts<sup>2</sup> » par conséquent sa genèse est concomitante de l'expansion européenne qui fut facilitée justement par cette projection mentale. On retrouve là l'idée déjà centrale à la pensée césairienne, celle que « le racisme commence avec la colonisation<sup>3</sup> » selon l'intuition que le premier aurait constitué la condition de possibilité de la seconde. L'opération de racialisation considère en effet toutes différences entre les peuples comme déterminées par des assises biologiques, lesquelles témoigneraient d'une capacité au développement culturel et mental inégale, dès

<sup>1</sup> Christian Delacampagne, *L'Invention du racisme*, Paris, Fayard, 1983.

<sup>2</sup> Claude Bourguignon Rougier et Philippe Colin, *Penser l'envers obscur de la modernité*, op.cit., p. 27.

<sup>3</sup> Aimé Césaire, « Le racisme commence avant la colonisation car il a fallu légitimer cette entreprise », in José Pivin, « Aimer Césaire et l'Afrique », *France Culture*, 1966, [en ligne] <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/aime-cesaire-le-racisme-commence-avec-la-colonisation-car-il> (consulté le 3 novembre 2018).

lors l'autorité d'une partie de l'humanité sur le reste de cette dernière trouve en elle sa raison d'être. Il devient possible grâce à la race d'asservir ou d'exterminer des populations entières sous prétexte qu'elles seraient biologiquement inférieures.

La race avait déjà ainsi illustré, bien avant le XX<sup>e</sup> siècle, combien la modernité pouvait entretenir un rapport instrumental face à la vie. En tant que telle, celle-ci signalait un défaut de reconnaissance d'autrui dans une humanité équivalente à celle supposément possédée par celui l'assignant au statut de racisé. D'après Achille Mbembe :

Le travail du racisme consiste à le [le visage] reléguer à l'arrière-fond ou à le recouvrir d'un voile. À la place de ce visage, l'on fait remonter des profondeurs de l'imagination un fantôme de visage, un simulacre de visage, voire une silhouette qui ce faisant, prennent la place d'un corps et d'un visage d'homme. Le racisme consiste dès lors, avant tout, à substituer à cela qui est quelque chose d'autre, une autre réalité<sup>1</sup>.

Pour le philosophe et historien camerounais, le racisme est une substitution où l'imaginaire prend le dessus sur ce qu'il désigne. De ce fait, le racisme est d'abord une manière de voir et « une forme de la voix<sup>2</sup> », par laquelle un tiers est saisi et auquel est dénié une pleine humanité. Comme il le note en commentant un extrait de *Peau noire, masques blancs*, la race illustre comment :

une certaine manière de distribution du regard finit par créer son objet, par le fixer et par l'écraser, ou encore par le restituer au monde, mais sous le signe de l'absence, ou du moins d'un « autre moi », un moi-objet, ou encore un être-en-écart. Une certaine forme de regard a en effet le pouvoir de bloquer l'apparition du tiers et son inclusion dans la sphère de l'humain<sup>3</sup> [...]

C'est en effet l'un des nombreux mérites de Fanon d'avoir insisté sur le caractère objectivant de la race. Au travers du regard de l'autre, l'individu n'est plus perçu comme « un homme parmi d'autres hommes<sup>4</sup> », mais comme un objet dont les actes sont déterminés par une disposition qui lui est prêtée.

Pour Hourya Bentouhami-Molino, la race opère par conséquent « une réduction ontologique<sup>5</sup> » permettant de produire de l'altérité en naturalisant la différence. Cette dernière n'est plus le fait de marques aléatoires et circonstanciées mais le fruit d'une cause interne imaginée comme étant biologique et donc non réversible. En effet, la race procède davantage

<sup>1</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op.cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> Achille Mbembe, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, Volume 4 n° 58, 2007, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> Frantz Fanon, *Œuvres*, *op.cit.*, p. 155.

<sup>5</sup> Hourya Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités : une approche féministe et postcoloniale*, Paris, Puf, 2015, p. 60.

du signifiant que du descriptif, elle ne s'attarde sur des critères physiques que pour leur faire signifier une différence qui est déjà pré-établie en pensée. Colette Guillaumin l'avait puissamment souligné en 1972 :

On ne peut donc soutenir avec raison que c'est le critère de la différenciation physique apparente qui est en cause dans le racisme. L'apparence, contrairement aux affirmations racistes sans cesse reposées, y joue un rôle relativement secondaire, c'est la croyance en la différenciation bio-physique – et non l'apparence – qui est impliquée<sup>1</sup>.

Parce que fondée sur des critères qui n'ont dès lors plus besoin d'être démontrés rationnellement pour devenir opérants, la race est donc un important facteur classificatoire et le racisme consiste en :

la croyance subjective en une inégalité des races, qui projette une grille d'interprétation 'raciale' sur l'ensemble de l'histoire, ou réduit l'ensemble des différences humaines à un modèle imaginaire de différences supposées originaires et héréditaires<sup>2</sup>

On le voit, à partir de la race, peuvent être tracées des lignes démarcatives « introduisant une différenciation au sein de l'humain, en altérant certaines de ses parties, on crée des non-humains ou des pas-tout-à-fait humains<sup>3</sup> ». Hourya Bentouhami-Molino exemplifie ici l'aspect constructiviste propre à la race qui, bien qu'imaginaire, n'en a pas moins une incidence réelle puisqu'elle produit ce à quoi elle se réfère en fournissant un « cadre d'organisation de l'expérience<sup>4</sup> ».

La racialisation des existences généra donc une fracture ontologique entre des formes d'humanité reconnues et d'autres minorées. Comme le popularisèrent les théories racialistes, cette partition n'admettait pas pour autant une homogénéité de tous ceux relégués du second côté. Au contraire, cet ensemble se subdivisa à son tour entre de multiples catégories qui toutes étaient censées contenir un type d'humanité jugé comme étant déviant vis-à-vis de la norme instituée. Comme l'a démontré François-Xavier Fauvelle-Aymar, les différentes populations africaines se distinguaient par exemple les unes des autres selon des critères les plaçant à des degrés variés d'évolution. Parmi elles, les Hottentots occupaient une position des plus inférieures :

<sup>1</sup> Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, (1972) 2002, p. 95.

<sup>2</sup> Etienne Balibar, « La construction du racisme », in *Actuel Marx*, volume 2, n°38, 2005, p. 21.

<sup>3</sup> Hourya Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités*, op.cit., p. 83.

<sup>4</sup> Magali Bessone et Daniel Sabbagh, *Race, racisme, discriminations : anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2015, p. 20.

En position extrême sur l'échelle des Autres, les Hottentots se retrouvent tout logiquement en position intermédiaire sur l'échelle des êtres. [...] Peu importe que l'intervalle soit important ou pas, que la nature glisse ou qu'elle fasse des sauts, les hommes situés au plus bas de l'échelle humaine sont toujours plus ou moins en position de contiguïté avec les êtres situés au plus haut dans la catégorie inférieure, qu'il s'agisse des pongos ou des mandrills des naturalistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou des orangs-outangs de l'anthropologie du XIX<sup>e</sup>.

Reste que la noirceur de peau concourut à légitimer l'asservissement des Africains, en dépit des partitions opérées entre eux.

En effet, comme l'a souligné Andrew S. Curran dans *L'Anatomie de la noirceur*, il a existé une « relation matérielle importante entre la représentation et le type d'existence des Africains condamnés à vivre dans les colonies européennes<sup>2</sup>. » Arguments religieux ou justifications supposément biologiques, la légitimation de l'esclavage des Noirs prit plusieurs formes. Il s'agissait surtout de proposer des fondements intellectuels et moraux à la servitude, lesquels n'étaient pas évidents puisque, tout au long de sa tenue, des voix, certes minoritaires, s'élevèrent pour en contester le bien-fondé. Selon Achille Mbembe : « Produire le Nègre, c'est produire un lien social de sujétion et un *corps d'extraction*, c'est-à-dire un corps entièrement exposé à la volonté d'un maître, et duquel l'on s'efforce d'obtenir le maximum de rentabilité<sup>3</sup>. » Dès lors, si la teneur de la démonstration évolua au cours de l'histoire, elle alla toujours dans le sens de la justesse de l'exploitation y compris une fois celle-ci édictée par des principes prétendument rationnels. La transition entre des raisons théologiques<sup>4</sup> et d'autres issues de l'histoire naturelle fit bien émerger des contestations, mais celles-ci ne devinrent dominantes qu'à la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>.

### 3. Prolégomènes raciaux à l'holocauste

La race occupa donc une fonction déterminante au sein de la modernité occidentale. En tant que critère classificatoire, elle justifia la mise au ban de l'humanité des Noirs qu'il devenait

<sup>1</sup> François-Xavier Fauvelle-Aymar, *L'Invention du Hottentot : histoire du regard occidental sur les Khoisan, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 366.

<sup>2</sup> Andrew S. Curran, *L'Anatomie de la noirceur : science et esclavage à l'âge des Lumières*, traduction de Patrick Graille, Paris, Classiques Garnier, (2011) 2017, p. 45.

<sup>3</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op.cit.*, p. 35-36.

<sup>4</sup> Rappelons que l'une des raisons invoquées étaient celles liées à la malédiction pesant sur Cham, le fils de Moïse, s'étant moqué de la nudité de son père. À propos de l'histoire de cette interprétation du texte biblique, voir Benjamin Braude, « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, volume 1, 2002, p. 93-125.

<sup>5</sup> Sur les débats relatifs à l'esclavage pendant les Lumières, nous renvoyons à David Diop, *Rhétorique nègre au XVIII<sup>e</sup> siècle : des récits de voyage à la littérature abolitionniste*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

légitime d'assujettir. Pas étonnant par conséquent que, dans le contexte de l'après 1945, la réflexion post-coloniale autour de la notion de race ait fréquemment dialogué avec celle relative à la judéité, établissant une proximité, sinon une complémentarité, entre la mémoire de l'holocauste et celles de la colonisation et de l'esclavage. Tout semblait indiquer en effet, comme le soulignait Théodor Adorno, que :

[p]eut-être la schématisation sociale de la perception est-elle ainsi faite chez les antisémites qu'ils ne voient plus du tout les Juifs comme des hommes. L'assertion courante selon laquelle les Sauvages, les Noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes<sup>1</sup>.

Le rapprochement entre la figure du Juif et celle du Noir précéda cependant la Shoah. Déjà, l'Abbé Grégoire, avait prit leur défense de son vivant, soutenant, parmi d'autres<sup>2</sup>, l'octroi de droits au premier dans le mémoire qu'il présenta à Metz en 1787, *l'Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, et luttant simultanément pour mettre un terme à l'esclavage et en faveur de l'indépendance de l'État haïtien<sup>3</sup>. Le philosémitisme et l'antiracisme du religieux s'expliquent par son constat d'une oppression commune dont les Noirs et les Juifs étaient victimes sous l'Ancien Régime, les uns en raison de leur religion et les autres de leur couleur de peau. C'est d'ailleurs cette expérience partagée qui incita ensuite plusieurs intellectuels juifs à s'élever contre l'impérialisme, certains allant même jusqu'à rejeter le sionisme en arguant que celui-ci se rapprochait d'une politique impérialiste vis-à-vis de la Palestine<sup>4</sup>. En effet, en dépit d'un fort courant antisémite dû à des interprétations erronées et anachroniques de *À propos de la question juive de Marx*<sup>5</sup>, le socialisme encourageait à analyser la relégation des Juifs et des Noirs comme une des conséquences du capitalisme et de la lutte des classes. Ainsi, comme l'a rappelé Max Shachtman<sup>6</sup>, Léon Trotski fit souvent la comparaison dans ses textes entre « pogrome » et « lynchage », retrouvant dans ce qu'il nomme le « problème noir » des États-Unis les mêmes racines que

<sup>1</sup> Théodor Adorno, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 1980, p. 101.

<sup>2</sup> Il n'était pas seul, comme le souligne David Feuerwerker, des personnes comme Mirabeau émirent des critiques quant au sort réservé aux Juifs et aux Noirs. Voir David Feuerwerker, *L'Émancipation des Juifs en France, de l'ancien régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976.

<sup>3</sup> Voir Maurice Ezran, *L'Abbé Grégoire, Défenseur des Juifs et des Noirs, Révolution et tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1992.

<sup>4</sup> C'est le cas notamment du *BUND*, en français l'*Union générale des travailleurs juifs*, un mouvement socialiste juif né en Europe de l'est à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Au sujet de ses positions anti-impérialistes, voir David Slucki, *The international Jewish Labor Bund after 1945 : toward a global history*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2012.

<sup>5</sup> Pour une analyse du texte et une mise en contexte de celui-ci, nous renvoyons à la présentation réalisée par Daniel Bensaïd lors de sa réédition en 2006. Voir Karl Marx, *Sur la Question juive*, Paris, La fabrique, 2006.

<sup>6</sup> Max Shachtman, *Race and revolution*, Londres, Verso, 2003.

celles à l'œuvre dans la Russie tsariste<sup>1</sup>. Par ailleurs, nombreux sont les travaux à avoir montré l'alliance entre les Juifs et les Noirs sur le territoire américain, notamment en ce qui concerne l'engagement de l'avocat Jack Greenberg contre la ségrégation dans les écoles du Sud à l'occasion du procès *Brown v. Board of Education*<sup>2</sup>.

Les travaux d'Hannah Arendt, en cherchant à élaborer la compréhension de la Shoah, c'est-à-dire à en circonscrire la nouveauté tout en la resituant dans le temps long, renouvelèrent cette relecture des liens entre antisémitisme et racisme. Ils permirent très vite de mettre en perspective les deux éléments et d'analyser leurs similitudes surtout dans un contexte où la destruction des Juifs d'Europe avait vu l'exacerbation des crimes contre les Noirs<sup>3</sup>. Dans *Auschwitz et Jérusalem*, elle se livre ainsi à une tentative de généalogie pour tenter de déterminer en quoi les « usines de la mort<sup>4</sup> » sont à la fois un aboutissement et une rupture d'avec les formes antérieures de dévaluation de la vie :

Le chemin de la domination absolue passe par de nombreuses étapes intermédiaires qui sont relativement normales et tout à fait intelligibles. L'agressivité guerrière a des précédents et les massacres de populations ennemies ou même de ce que l'on croit être un peuple hostile sont monnaie courante dans le passé sanglant de l'histoire. En Amérique, en Australie et en Afrique, le processus de colonisation et l'établissement de nouvelles colonies ont entraîné l'extermination des indigènes. L'esclavage est l'une des plus anciennes institutions de l'humanité et les unités de travaux forcés engagées par l'État pour la réalisation de travaux publics composaient l'un des piliers de l'Empire romain<sup>5</sup>.

Cependant, si elles prolongent un mouvement déjà engagé, elles n'en demeurent pas moins inédites tant, selon elle, elles sont caractérisées par leur absence de dimension utilitaire contrairement aux événements antérieurs où les massacres paraissaient justifiés par une recherche d'accumulation de pouvoir ou de richesses. Or, Hannah Arendt estime qu'un précédent a eu lieu lorsque les Boers assirent leur domination sur l'Afrique du Sud.

Dans le second volume de *Les Origines du totalitarisme*, elle dévoile les contributions de la race et de la bureaucratie à l'impérialisme, faisant de celui-ci un jalon déterminant vers le totalitarisme. Selon elle :

---

<sup>1</sup> Voir l'avant-propos de Danièle Obono et Patrick Silberstein à *Léon Trotski, Question juive, question noire*, Paris, Syllepse, 2011.

<sup>2</sup> Sur les liens entre les communautés juives et noires aux États-Unis, nous renvoyons à Jonathan Kaufman, *Broken alliance : the turbulent times between Blacks and Jews in America*, New-York, C. Scribner's sons, 1988.

<sup>3</sup> Voir Serge Bilé, *Noirs dans les camps nazis*, Paris, Le Rocher, 2016.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deux Temps Tierce, 1991, p. 206.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 204-205.



La race fut la réponse des Boers à l'accablante monstruosité de l'Afrique – tout un continent peuplé et surpeuplé de sauvages -, l'explication de la folie qui les saisit et les illumina comme l'éclair dans un ciel serein : "Exterminer toutes les brutes"<sup>1</sup>

L'invention de la race et son usage pour exterminer les populations sud-africaines préfiguraient ainsi l'extermination qui allait s'abattre sur les Juifs à peine quelques décennies plus tard. Émergeant avec l'expérience coloniale, elle établissait une partition au sein de l'humanité : « les "hommes blancs" n'avaient plus qu'à reconsidérer leur propre humanité et à décréter qu'ils étaient eux-mêmes plus qu'humains, et manifestement élus par Dieu pour être les dieux des hommes noirs<sup>2</sup> », légitimant *in fine* l'expansion occidentale. Puis, de l'Afrique du Sud, le racisme s'étendit selon elle à l'ensemble du système colonial en venant à déterminer les rapports avec toute forme d'altérité extra-européenne.

Néanmoins, l'analyse arendtienne du racisme se heurte aux propres préjugés de la philosophe. Celui-ci paraît en effet justifié par l'étrangeté de l'Afrique et des Africains pour ceux impliqués dans le processus de sa découverte et de sa conquête. Les termes et expressions qu'elles emploient, tout comme l'intertextualité qu'elle file explicitement avec *Au Cœur des ténèbres*, sous-entendent qu'il y avait quelque chose de normal à douter de l'humanité de ceux rencontrés. D'après elle :

La race apportait une explication de fortune à l'existence de ces êtres qu'aucun homme appartenant à l'Europe ou au monde civilisé ne pouvait comprendre et dont l'humanité apparaissait si terrifiante et si humiliante aux yeux des immigrants qu'ils ne pouvaient imaginer plus longtemps appartenir au même genre humain<sup>3</sup>.

En témoigne également, son adhésion aux thèses hégéliennes relatives à la non entrée dans l'histoire des Africains :

Le monde des sauvages indigènes était le décor idéal pour des hommes qui s'étaient échappés des réalités de la civilisation. Sous un soleil sans merci, environnés par une nature totalement hostile, ils se trouvaient confrontés à des êtres humains qui, vivant sans avenir prévisible ni passé d'actions accomplies, leurs semblaient aussi incompréhensibles que les pensionnaires d'un asile d'aliénés<sup>4</sup>.

Ainsi, comme le note très bien Michael Rothberg, « [s]a critique de la modernité demeure avant tout interne à l'Europe, car même lorsqu'elle fustige l'expansion coloniale, elle se

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 452.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 458.

montre incapable de donner à ses victimes un statut de sujets<sup>1</sup>. » Son eurocentrisme aboutit en effet à délimiter deux cadres chronologiques différents spécifiques aux Européens et aux Africains. En renvoyant ces derniers à un état de développement antérieur, elle trahit son aveuglement sur ses préjugés raciaux.

Cet impensé est également à l'oeuvre lorsque Jean-Paul Sartre rapproche la condition du Juif de celle du Noir. La question du racisme traverse les écrits du philosophe, on se souvient de ses mots dans la préface à la traduction américaine de *La Putain respectueuse* : « Je suis antiraciste car je sais ce que le racisme, lui, signifie<sup>2</sup> », en témoigne également son réquisitoire contre les lois *Jim Crow*, mais c'est dans *Orphée noir*, la préface qu'il rédige à *l'Anthologie de la poésie nègre et malgache*, qu'il aborde le plus frontalement la question de la situation des Noirs. Se faisant le porte-voix des poètes réunis dans le recueil, il loue leur style, le rythme et les images qu'ils font surgir, en en faisant la caractéristique de la négritude définie, à la suite de Léopold Sédar Senghor, comme une « attitude affective à l'égard du monde<sup>3</sup> » avant d'insister sur son caractère transitoire :

la Négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique : l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du blanc est la thèse ; la position de la Négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité. Mais ce moment négatif n'a pas de suffisance par lui-même et les noirs qui en usent le savent fort bien ; ils savent qu'il vise à préparer la synthèse ou réalisation de l'humain dans une société sans races<sup>4</sup>.

Le dépassement dialectique qui doit mener d'une société de races à « une société sans races<sup>5</sup> » achoppe cependant encore une fois sur les propres préjugés de l'auteur. Comme le signale Jonathan Judaken :

La représentation sartrienne de la noirceur comme négation de la suprématie blanche concourt à la déstabilisation de l'hégémonie de cette dernière, européenne et bourgeoise. Ce faisant, cependant, il réinscrit la noirceur dans des typologies qui font apparaître, selon lui, l'aspect négatif des valeurs européennes. Ainsi, il identifie la couleur noire au primitivisme, il recourt également à un imaginaire où les Noirs sont des hommes naturels et des femmes lascives. L'identification à la

<sup>1</sup> Michael Rothberg, *Mémoire multidirectionnelle : repenser l'holocauste à l'aune de la décolonisation*, traduit de l'américain par Luba Jurgenson, Paris : éditions Pétra, 2018, p. 61.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, « Préface de la traduction américaine », *La Putain respectueuse*, in *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 2005, p. 243.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », in Léopold Sédar Senghor (ed.), *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Paris, Puf, (1948) 1985, p. xxix.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. xii.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. xii.

Nature et à l'Éros possède une dimension émancipatrice non seulement pour les Noirs mais aussi pour les Européens refoulés<sup>1</sup>.

Néanmoins si sa promotion d'un essentialisme stratégique, d'un « racisme antiraciste<sup>2</sup> », a suscité des critiques, elle s'éclaire autrement lorsqu'elle est relue à l'aune de ses thèses antérieures sur la condition juive.

Le portrait que Jean-Paul Sartre fait des Noirs se fait suivant les postulats existentialistes qu'il a eu l'occasion d'énoncer dans *L'Être et le Néant* et d'appliquer à la question juive trois ans plus tard. À partir de cette première étude de cas, le philosophe va chercher à démontrer comment la situation des Juifs peut constituer un paradigme pour comprendre le sort des minorités victimes d'oppression. Maurice Watteau, dans un article de 1948, rapporte ainsi ces paroles prononcées, semble-t-il, lors d'une conférence : « Mes *Réflexions sur la Question juive* concernent également le problème noir. Remplacez le Juif par le Nègre ; l'antisémite par l'esclavagiste blanc. Il n'y aura rien d'essentiel à retrancher de mon livre<sup>3</sup>. » Précisons d'abord que cette distinction des conditions juives et noires est aujourd'hui étrange. En effet, Sartre semble les imaginer comme distinctes du fait uniquement de la couleur de peau des premiers : « un Juif, blanc parmi les blancs, peut nier qu'il soit juif, se déclarer un homme parmi les hommes. Le nègre ne peut nier qu'il soit nègre ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore : il est noir<sup>4</sup>. » Néanmoins, le philosophe a l'intuition que le sort réservé aux Juifs éclaire celui qui est dévolu aux Noirs.

En faisant l'hypothèse que l'antisémitisme agit comme une forme de racialisation, le philosophe faisait plus qu'un rapprochement, il rendait évident les mécanismes qui aboutissent à produire des groupes d'individus comme des entités subalternes. Ainsi voyait le jour un destin commun entre les victimes de pogroms et celles du lynchage et de l'esclavage. Unis par une même expérience de la déshumanisation, les Juifs et les Noirs devaient ce sort non pas à quelque défaut intrinsèque, mais à l'essentialisation qu'autrui leur faisait subir.

---

<sup>1</sup> « Sartre's depiction of blackness as the negation of white supremacy serves to destabilize white, European, bourgeois hegemony. In the process, however, he reinscribes typological constructions of blackness that figure for him the negativity of European values. He thus identifies "the black" with primitivism and he resorts to images of blacks as natural man and unchaste woman whose identification with nature and Eros have an emancipatory function not only for blacks, but also for repressed Europeans. » (traduction personnelle) in Jonathan Judaken, *Race after Sartre : Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, New York, State University of New York press, 2008, p. 33.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *op.cit.*, p. xiv.

<sup>3</sup> Maurice Watteau, « Situations raciales et condition de l'homme dans l'œuvre de J.-P. Sartre », *Présence Africaine*, Volume 1, n°2, 1948, p. 228.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *op.cit.*, p. xiv.

#### 4. L'holocauste et le détachement d'avec l'Occident

L'influence de Sartre sera déterminante pour l'émergence d'une mémoire croisée de l'holocauste d'un côté et de l'esclavage et de la colonisation de l'autre. Via ses préfaces, le philosophe va profondément influencer sur ceux que Yves Clavaron surnomme « les penseurs francophones du combat anticolonial<sup>1</sup> ». Préfacier d'Albert Memmi, de Frantz Fanon, de Henri Alleg ou encore des écrits politiques de Patrice Lumumba<sup>2</sup>, il va aussi marquer en profondeur leurs pensées. Surtout, ses thèses rejoignent des considérations déjà anciennes voulant qu'il existe un parallèle entre ces deux catégories. Celles-ci sont d'abord religieuses du fait des similitudes entre le peuple du Livre et celui arraché au continent africain. Comme en témoignent aussi bien le mouvement rastafari que les *Negro Spirituals*, l'esclavage en Égypte et l'Exode rappellent aux membres du second leur quotidien aux États-Unis. Du « Go Down Moses » chanté par Paul Robeson au « Strange Fruit<sup>3</sup> » composé par Abel Meeropol et interprété par Billie Holiday c'est une même histoire qui paraît survenir à nouveau<sup>4</sup>. Cette comparaison peut d'ailleurs être filée, comme l'a souligné Enzo Traverso, à d'autres aspects tels que l'expérience du ghetto ou les liens entre le garveyisme et le sionisme<sup>5</sup>.

Quant aux écrivains du continent africain, ils ont également recours à cette idée d'une communauté de souffrances comme lorsque Tchicaya U Tam'Si s'écrit dans *Épitomé* : « Chist je crache à ta joie / Le Soleil est noir de nègres qui souffrent / de Juifs morts qui quêtent le levain de leur pain<sup>6</sup> » ou quand Léopold Sédar Senghor interpelle « le mineur des Asturies le docker de Liverpool le Juif chassé d'Allemagne<sup>7</sup> » dans *Hosties Noires*. Là aussi d'ailleurs, la figure de Moïse condense les attentes de ceux qui espèrent se

<sup>1</sup> Yves Clavaron, *Petite introduction aux postcolonial studies*, Paris, Kimé, 2015, p. 13.

<sup>2</sup> Voir : Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, préface de Jean-Paul Sartre, Paris, J.J. Pauvert, 1966 ; Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Maspéro, 1961 ; Henri Alleg, *La question*, suivi de *Une victoire* de Jean-Paul Sartre, Lausanne, La Cité-éditeur, 1958 ; Patrice Lumumba, *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, préface de Jean-Paul Sartre, textes recueillis par Jean Van Lierde, Paris, Présence Africaine, 1963. Sur les préfaces de Sartre, voir Max Butlen, « Sartre, préfacier d'Albert Memmi et de Frantz Fanon », in Christine Chaulet-Achour (dir.), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, Paris, Karthala, 2010, pp. 259-271.

<sup>3</sup> Pour rappel les paroles d'Abel Meeropol (membre du PC, enseignant juif New-Yorkais) à « Strange Fruit » sont les suivantes : « Je suis un Juif / Comment puis-je le savoir ? / Le Nègre lynché / Me rappelle bien que je suis un Juif », voir à ce sujet, Nancy Kovaleff Baker, « Abel Meeropol (a.k.a. Lewis Allan): Political Commentator and Social Conscience », in *American Music*, Volume 20, n°1, 2002, pp. 25-79.

<sup>4</sup> Sur la question des usages politiques de l'Exode, nous renvoyons au classique de Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985.

<sup>5</sup> Enzo Traverso, *Pour une critique de la barbarie moderne. Écrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme*, Lausanne, éditions Page deux, 1997.

<sup>6</sup> Tchicaya U Tam'Si, *Épitomé*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 211.

<sup>7</sup> Léopold Sédar Senghor, *Hosties noires*, in *Poésie complète*, Paris, CNRS, 2007, p. 143.

libérer de la colonisation. Que ce soit chez Timothy Wangusa<sup>1</sup> ou chez Noémia de Sousa<sup>2</sup>, les titres de leurs textes font également référence à l'Exode pour signifier une même attente d'un messie, lequel chez Ngũgĩ wa Thiong'o prendra, un temps, les traits de Jomo Kenyatta.

Avec W.E.B. Du Bois, le rapprochement entre Juifs et Noirs passe néanmoins du statut de ressemblances circonstanciées à celui d'évidence trahissant la faillite d'une culture qui agit avec les uns comme elle l'a fait avec les autres. Il déclare ainsi en réaction à l'insurrection du ghetto de Varsovie :

Les problèmes de l'esclavage, de l'émancipation et de la caste aux États-Unis ne se présentaient plus, à mes yeux, comme des phénomènes séparés. Il ne s'agissait plus seulement de problèmes liés à la couleur de la peau ou à d'autres caractéristiques physiques ou raciales... Ce n'était plus seulement un problème religieux. Non, le problème racial était un problème lié à des modèles culturels, à des conceptions perverses, à une haine et à des préjugés qui n'épargnaient aucun peuple et qui étaient la source d'un mal inextinguible pour tous les hommes. Dans ce sens, le ghetto de Varsovie m'aida à me débarrasser d'un certain provincialisme pour atteindre une conception plus large de la lutte contre la ségrégation raciale, la discrimination religieuse et l'oppression de la richesse<sup>3</sup>.

L'écho d'Auschwitz et des camps d'extermination ne fera que rendre encore plus apparente l'attitude mortifère de l'Occident vis-à-vis de certaines catégories d'individus. Cependant, encore une fois, pour les intellectuels Noirs, il n'y a là rien d'inconnu puisque leurs ancêtres avaient, disent-ils, fait les frais d'une même propension à exterminer et asservir. Comme le dira, non sans provocation, James Baldwin :

Les Blancs ont été, et sont toujours, sidérés par l'holocauste en Allemagne. Ils n'imaginaient pas qu'ils pouvaient agir ainsi. Cependant, je doute beaucoup que les Noirs aient été aussi stupéfaits – tout au moins qu'ils l'aient été autant. En ce qui me concerne, le sort des Juifs, et l'indifférence du monde à leur égard m'avaient horrifié. Je ne pouvais pas m'empêcher de penser, pendant ces douloureuses années, que cette indifférence humaine, que je ne connaissais que déjà trop bien, serait mon lot le jour où les États-Unis décideraient de massacrer leurs Noirs systématiquement, plutôt qu'à petit feu et au « tout venant ». Bien évidemment, je reçu péremptoirement l'assurance que ce qui était survenu pour les Juifs en Allemagne ne pourrait advenir en Amérique aux Noirs mais je songeais que les Juifs allemands avaient probablement cru de semblables donneurs de conseils<sup>4</sup>...

<sup>1</sup> Timothy Wangusa, *Upon this Mountain*, Oxford, Heinemann International, 1989.

<sup>2</sup> Noémia de Sousa, « Deixa Passar o Meu Povo » [Laisse aller mon peuple], in Noémia de Sousa, *Sangue negro*, organisation et recueil des textes par Nelson Saúte, Francisco Noa et Fátima Mendonça, Maputo, Associação dos Escritores Moçambicanos, (1970 pour la publication du poème) 2001, pp. 57-58.

<sup>3</sup> W.E.B. DuBois, cité par Enzo Traverso, *Pour une critique de la barbarie moderne*, op.cit., p. 67.

<sup>4</sup> « White people were, and are, astounded by the Holocaust in Germany. They did not know that they could act that way. But, I very much doubt whether black people were astounded – at least, in the same way. For my part, the fate of the Jews, and the world's indifference to it, frightened me very much. I could not but feel, in those sorrowful years, that this human indifference, concerning which I knew so much already, would be my portion

Or, si ce qui s'est produit n'est plus un pas de côté de l'histoire, mais bien le signe que quelque chose, au cœur même de la culture occidentale, l'y engageait, rien n'interdit de penser que cela puisse advenir de nouveau. À estimer que c'est non pas un accident, mais une inclination des sociétés européennes, alors la seule solution pour y échapper c'est soit de les réformer, soit de rompre avec elles. Le spectre d'une répétition de l'holocauste va dès lors susciter un désir de bouleversements pour que l'indicible ne survienne plus. Malcolm X aura ainsi ces mots pour inciter les Noirs à lutter pour leurs droits :

Lorsque vous commencez à penser par vous-même, vous les effrayez et ils essaient de vous empêcher d'atteindre le public de crainte que ce public ne vous écoute et qu'il se détourne définitivement d'eux... Et si vous ne développez pas cette capacité analytique à lire entre les lignes de ce qu'ils disent, je vous le redis – ils vont se mettre à construire des chambres à gaz et, avant même que vous ne vous réveilliez, vous serez enfermés dans l'une d'elles tout comme les Juifs qui finirent dans les chambres à gaz là-bas en Allemagne. Nous vivons dans une société qui est tout aussi capable que celle d'Hitler de construire des chambres à gaz<sup>1</sup>.

L'après 1945 assiste par conséquent à un changement de perception du lien unissant les Juifs et les Noirs. Jusque-là, les événements historiques étaient perçus, le plus souvent, sous l'angle d'une analogie : existaient des parallèles entre eux qui faisaient que les expériences des premiers les rapprochaient des seconds. À partir de cette date, la ressemblance de leurs destins conduit désormais à les entrevoir comme les symboles d'un dysfonctionnement inhérent à la modernité.

Valentin-Yves Mudimbe se situe à la suite de ces considérations relatives à la généalogie de la Shoah. Chez lui, on retrouve une même conception du nazisme comme événement inscrit dans une histoire longue rejoignant celle des Noirs. La colonisation, l'esclavage et la Seconde Guerre mondiale sont reliés entre eux et attestent d'une continuité entre l'expansion

---

on the day that the United States decided to murder its Negroes systematically, instead of little by little and catch-as-catch-can. I was, of course, authoritatively assured that what had happened to the Jews in Germany could not happen to the Negroes in America, but I thought, bleakly, that the German Jews had probably believed similar counselors...» (traduction personnelle) in James Baldwin, *The Fire Next Time*, Harmondsworth, Penguin, 1964, p. 50.

<sup>1</sup> « When you begin to start thinking for yourself, you frighten them, and they try and block your getting to the public, for fear that if the public listens to you, then the public won't listen to them anymore... And if you don't develop the analytical ability to read between the lines in what they're saying, I'm telling you again—they'll be building gas ovens, and before you wake up you'll be in one of them, just like the Jews ended up in gas ovens over there in Germany. You're in a society that's just as capable of building gas ovens for Black people as Hitler's society was. » (traduction personnelle) in Malcolm X, « After the Bombing / Speech at Ford Auditorium », cité par George Hartley, « We Need a Mau Mau in Mississippi. Malcolm X's Political Lessons for Today », in *African Intellectuals and Decolonization*, Nicholas Creary (ed.), Athens, Ohio University Press, 2012, p. 17.

européenne et les crimes des années 1940. Les trois rendent compte d'une attitude similaire de l'Occident vis-à-vis de ceux qu'il a établis comme étant ses autres. Il affirme ainsi dans *The Invention of Africa* :

Il est troublant, dans tous les cas, de constater que, depuis le XV<sup>e</sup> siècle, la volonté de vérité en Europe recouvre parfaitement la volonté de puissance. Ces deux volontés progressent de concert, se justifient mutuellement et, lors de trois circonstances extraordinaires modernes, se compromettent l'une l'autre pour engendrer trois monstruosité majeures : l'esclavage, le colonialisme et le nazisme<sup>1</sup>.

Quelques années plus tard, il pousse encore plus loin ses réflexions. Dans *The Idea of Africa*, il prend appui sur les travaux de Martin Bernal publiés à la même période pour insister sur combien ce phénomène trouve ses racines dans l'impérialisme et le colonialisme. Le génocide des Juifs d'Europe n'est plus déconnecté de toute une série d'événements qui l'ont préparé et rendu possible. Comme il le déclare :

De fait, sa démarche fait état d'un renversement quant à ce qui avait rendu possible et fondé la traite des esclaves depuis le XV<sup>e</sup> siècle : l'impérialisme et le colonialisme avec leur triomphe au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, si bien incarnés en 1930 et 1940 par le nazisme, leur conséquence naturelle<sup>2</sup>.

Situer ainsi sa généalogie dans une histoire longue revient aussi à abandonner une approche circonstanciée au profit d'une démarche épistémologique. La cause des catastrophes n'est plus à chercher dans des configurations historiques locales mais dans un état d'esprit qui coïncide avec la modernité occidentale.

Ngũgĩ wa Thiong'o partage cette lecture de la modernité. Chez lui, elle est synonyme d'impérialisme et de colonialisme mais aussi, en bon marxiste, de capitalisme. Pour l'écrivain kenyan, elle est en effet indissociable du système économique qui a nécessité son expansion. Il rejoint là les thèses exposées par Lénine dans *L'Impérialisme le dernier stade du capitalisme*. Comme il le déclare dans une interview de 1979, le livre lui a fait « ouvrir les

<sup>1</sup> « It is, in any case, troubling to note that since the fifteenth century the will to truth in Europe seems to epouse perfectly a will to power. They cadence each other, justify each other, and, in three recent extraordinary moments, compromised each other in the production of three major monstruosities : the slave trade, colonialism, and nazism. » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington : Indiana University Press, 1988, p. 212.

<sup>2</sup> « Indeed, his project witnesses to a reversal of what made possible and founded the slave trade since the fifteenth century : imperialism and colonialism, with their triumph in the nineteenth century and in this century, so well exemplified in the 1930' and 1940s by nazism, their natural product. » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington et Londres : Indiana University Press/James Currey, 1994, p. 104.

yeux sur la nature de l'impérialisme dans ses phases coloniale et néocoloniale<sup>1</sup>. » Mais, tandis que Lénine estimait que l'expansionnisme était un phénomène récent dû essentiellement à un excédent de capitaux devant être écoulés, Ngũgĩ wa Thiong'o dresse une tout autre généalogie de l'impérialisme, le faisant coïncider avec ce que l'Occident a baptisé lui-même les « grandes découvertes ». Il relit en effet la modernité depuis la position de ceux qui en ont été les victimes ce qui aboutit à décentrer son récit et mettre l'accent sur ses effets. Dans *Something Torn and New*, il rappelle par exemple :

Lorsque Vasco de Gama posa le pied au Cap en 1498, il le fit pendant ce qui viendrait à être connu comme la Renaissance européenne, la période fondatrice du capitalisme moderne et de l'ascension de la bourgeoisie occidentale de par le monde. Ce fut aussi le début de la destruction aveugle de bien des villes et civilisations le long des côtes africaines, en particulier celles orientales<sup>2</sup>.

Loin de représenter une période de libération, elle ouvre au contraire les temps les plus sombres que le continent ait connus. On retrouve chez lui la même insistance sur la violence de la rencontre entre l'Occident et le reste du monde ce qui le pousse à inverser les référents « Dark Ages » et « Dark Continent » pour traduire combien ils témoignent d'une vision eurocentrée de la modernité. Comme il l'écrit :

Cette dichotomie culturelle peut être décrite comme un « Moyen Âge africain », englobant l'entière période esclavagiste et coloniale durant laquelle l'Afrique fut démembrée de son passé. Lorsque les Européens identifiaient l'Afrique au « Dark Continent » ou écrivaient des romans sur le thème des ténèbres, ils se référaient sarcastiquement à ce qu'ils avaient eux-mêmes créé à la lueur de leur lanterne<sup>3</sup>.

Afin de mettre un terme à ces siècles de domination et d'exploitation, il faut dorénavant produire une « afro-modernité<sup>4</sup> » dont il voit déjà les fondements dans la Harlem Renaissance.

---

<sup>1</sup> « eye-opener on the nature of imperialism in its colonial and neo-colonial stages » (traduction personnelle) in Reinhard Sander et Bernth Lindfors (eds.), *Ngũgĩ wa Thiong'o speaks : interviews with the Kenyan writer*, Oxford, James Currey, 2006, p. 105.

<sup>2</sup> « When Vasco da Gama set foot on the Cape in 1498, he did so during the period that came to be known as the European Renaissance, the founding moment of capitalist modernity and Western bourgeois ascendancy in the world. It was also the beginning of the wanton destruction of many city civilizations along the coasts of Africa, East Africa in particular. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Something Torn and New*, op.cit., p. 101.

<sup>3</sup> « The hiatus may be described as an African middle ages, encompassing the entire slave and colonial period, during which Africa was dismembered from its past. When European writers referred to Africa as the Dark Continent or wrote novels on themes of darkness, they were ironically referring to what they had created with their kind of light. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Something Torn and New*, op.cit., p. 71.

<sup>4</sup> « afro-modernity » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Something Torn and New*, op.cit., p. 73.



## 5. Crise de la modernité et monde de l'après

L'immédiat après-guerre et les décennies suivantes voient ainsi se fondre plusieurs préoccupations qui ont, toutes, pour point commun de remettre en cause l'acception traditionnelle de la modernité au regard de ce qu'elle a pu occasionner. À l'évidence, le régime d'historicité précédent paraît être entré dans une période de crise. Comme le soutient Edgar Morin, à l'origine, la crise correspondait chez les Grecs au :

moment qui permet le diagnostic d'une maladie, c'est-à-dire le moment où des symptômes très nets de telle ou telle affection apparaissent et permettent aux médecins de dire qu'il s'agit de la rougeole ou de la grippe<sup>1</sup>.

Les idéaux antérieurs apparaissent ainsi avoir été réfutés par les événements historiques ; or, ceux-là sont les signes les plus tangibles d'un phénomène qui en réalité travaillait la modernité occidentale depuis son origine. Aussi bien la mémoire de la Shoah que le souvenir de l'esclavage et de la colonisation rendent compte d'un certain usage de la Raison qui n'a eu de cesse de dévaluer la vie humaine. Ces expériences révèlent qu'au cœur de la modernité se nichaient les principes responsables de la déshumanisation de certains. C'est le constat de cette démarcation dans l'humanité entre des existences légitimes et des vies superflues qui va commander un ensemble d'autres directions à prendre à l'avenir pour éviter que l'irréparable ne se reproduise.

D'après Lucie Campos, la pression que font peser la mémoire de la Shoah et de la colonisation sur le présent donne lieu à une « conscience de l'après<sup>2</sup> » c'est-à-dire qu'elles aboutissent à une perte d'évidence du rapport à l'histoire. Comme elle le déclare dans *Fictions de l'après* existe dorénavant une « inquiétude propre à l'époque, née de la difficulté à se situer dans un présent déraciné par rapport à un passé dont elle hérite malgré tout<sup>3</sup>. » Cependant, aussi angoissant que puisse être cet « éveil<sup>4</sup> » dans ce monde de l'après, il suscite également un espoir immodéré, celui de renégocier les fondements sur lesquels l'avenir sera bâti. Certes cet héritage reçu du passé engendre une forme de « mélancolie<sup>5</sup> », néanmoins en rompant avec les certitudes antérieures il fait naître la conviction que d'autres modèles sont envisageables, en particulier en ce qui concerne le rapport à l'autre et à la vie humaine. La crise de la modernité génère alors quantité de réponses théoriques qui vont, dans certains cas,

<sup>1</sup> Edgar Morin, *Pour une crisologie*, op.cit., p. 5.

<sup>2</sup> Lucie Campos, *Fictions de l'après*, op.cit., p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>4</sup> Edgar Morin, *Pour une crisologie*, op.cit., p. 50.

<sup>5</sup> Pour reprendre le titre de Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.

aboutir à des tentatives pratiques visant à endiguer les causes ayant permis semblables catastrophes. L'ambition est par là de reconsidérer les certitudes passées, car s'est cristallisée la conscience que ces événements marquaient un tournant historique, mais surtout que les paradigmes précédents étaient révolus du fait de leur échec à empêcher ce qui s'est produit.

Parmi les préconisations proposées beaucoup émanent d'intellectuels et d'hommes politiques originaires des anciens pays colonisés. Le contexte historique qui est le leur s'avère favorable à la fois à un désir de se détacher de la modernité, telle qu'elle a été conçue par l'Occident, mais aussi à la capacité que ce détachement soit mené à son terme. Les différentes luttes pour l'autodétermination qui ont ponctué la première moitié du siècle commencent en effet à porter leurs fruits avec la succession des indépendances nationales qui va se poursuivre jusqu'aux années 1970. Pour ceux désormais décolonisés, le fait d'avoir été victime d'une telle relégation les encourage à imaginer des réponses aux impasses laissées par l'impérialisme et ses paradigmes. La remémoration des crimes du passé fait ainsi office d'« *epoch-making*<sup>1</sup> » au sens où le décrit Paul Ricoeur dans *Temps et Récit*. Selon lui : « il y a peut-être des crimes qu'il ne faut pas oublier, des victimes dont la souffrance crie moins vengeance que récit. Seule la volonté de ne pas oublier peut faire que ces crimes ne reviennent *plus jamais*<sup>2</sup>. » Le désir de participer à l'élaboration de nouveaux rapports entre les territoires et les peuples génère une façon particulière d'appréhender ces événements et leur mémoire. Ceux-ci vont constituer le socle à partir duquel le futur doit être conçu, brouillant par là le régime d'historicité précédent au profit d'une importance nouvelle donnée au passé.

Les faillites récentes de l'Occident s'imposent à la fois comme l'acmé d'un processus de déshumanisation et comme un contre-modèle. Le premier aspect commande qu'elles soient dorénavant gardées en mémoire pour éviter leur répétition et le second que soient élaborés, en réaction à ce qui s'est produit, d'autres modèles de subjectivités. Par conséquent, on assiste à un infléchissement de la conscience historique, l'avenir est dorénavant perçu par le prisme d'un passé dont la reproduction s'avère probable. Un tel phénomène signifie que les catastrophes survenues hantent l'horizon de l'époque et déterminent l'appréhension du futur et les façons de le faire advenir. Elles occasionnent le divorce recherché par les penseurs postcoloniaux d'avec l'occidentalisme défini par Couze Venn comme « une généalogie du présent qui retrace la trajectoire particulière prise par la modernité, influencée par le

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, tome 3, *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, (1985) 1991, p. 272.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 275.

colonialisme et le capitalisme<sup>1</sup>. » L'Occident est tenu pour responsable des réalisations prises par la Raison. À leurs yeux, s'il doit y avoir une issue à la crise de la modernité, c'est donc à la condition d'un détachement avec celui-ci qui les oblige simultanément à se revendiquer d'autres sources que celles qui ont servi de garantie à cette forme de modernité.

Au moment où les anciens territoires colonisés s'affranchissent de la tutelle coloniale, la mémoire des crimes commis encourage, y compris parfois par pure démagogie, leurs élites à promouvoir ce décentrement épistémologique. La proclamation des indépendances résonne ainsi fréquemment d'un appel à « provincialiser l'Europe<sup>2</sup> », suivant l'expression devenue canonique de Dipesh Chakrabarty. La violence de l'histoire rend paradoxalement tangible l'avènement utopique d'une modernité purgée de ce qui l'a rendue coupable aux yeux de ses contemporains. On retrouve par exemple cette foi en l'avenir et en la capacité à renouveler les relations mondiales au cœur du discours de Patrice Lumumba prononcé le 30 juin 1960. Répondant au roi Baudouin, il y exhorte le peuple congolais à « se mettre résolument au travail<sup>3</sup> » :

Ensemble mes frères, mes sœurs, nous allons commencer une nouvelle lutte, une lutte sublime qui va mener notre pays à la paix, à la prospérité et à la grandeur. Nous allons établir ensemble la justice sociale et assurer que chacun reçoive la juste rémunération de son travail. Nous allons montrer au monde ce que peut faire l'homme noir lorsqu'il travaille dans la liberté, et nous allons faire du Congo le centre de rayonnement de l'Afrique toute entière<sup>4</sup>.

Ces quelques lignes veulent signifier une rupture avec l'ordre ancien. Au Congo belge succède un Congo à venir qui trouve ici son acte de naissance. L'énonciation est performative, elle déclare tout autant qu'elle met en œuvre : c'est que l'ère post-coloniale s'amorce d'abord par l'instauration d'une période nouvelle rompant avec la précédente. Se cristallise par conséquent une dialectique mettant dos à dos deux laps de temps fortement polarisés.

Son discours est ainsi résolument orienté vers un au-delà. Il est la marque, pour reprendre les termes d'Ernst Bloch, d'une « conscience anticipatrice<sup>5</sup> » qui ne se vit pas au présent mais qui tend vers un futur encore informe. On pourrait reprendre ici les mots de Bill Ashcroft à propos d'Aimé Césaire : il « transforme la rhétorique de la résistance en une

<sup>1</sup> « a genealogy of the present which reconstructs a particular trajectory of modernity, inflected by the fact of colonialism and of capitalism » (traduction personnelle) in Couze Venn, *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*, Londres, Sage, p. 19.

<sup>2</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, (2000) 2009.

<sup>3</sup> Patrice Lumumba, *Dits et écrits*, Kinshasa, éditions Nzoi, 2013.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> « anticipatory consciousness » in Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, cité par Bill Ashcroft, « Introduction: Spaces of Utopia », in *Spaces of Utopia : An Electronic Journal*, 2nd series, n°1, 2012, p. 10.

anticipation positive d'une liberté future<sup>1</sup>. » Aussi, ce n'est pas un hasard si le terme « lutte » apparaît pas moins de 9 fois dans les trois premiers paragraphes suivis de 5 autres avec la reprise en anaphore du verbe connaître au passé composé pour rappeler l'expérience de la spoliation des terres, du travail forcé ou, encore, de l'exil politique :

Ce que fut notre sort en 80 ans de régime colonialiste, nos blessures sont trop fraîches et trop douloureuses encore pour que nous puissions le chasser de notre mémoire. Nous avons connu le travail harassant exigé en échange de salaires qui ne nous permettaient ni de manger à notre faim, ni de nous vêtir ou nous loger décemment, ni d'élever nos enfants comme des êtres chers<sup>2</sup>.

Passé et futur ne s'excluent plus selon une logique du dépassement de l'un vers le second, au contraire ce qui est passé reste présent sous la forme spectrale d'une blessure non-encore cicatrisée.

---

<sup>1</sup> « it transforms the rhetoric of resistance into a positive anticipation of future freedom » (traduction personnelle) in Bill Ashcroft, « Remembering the future: utopianism in African literature », *Textual Practice*, 23:5, 2009, p. 703.

<sup>2</sup> Patrice Lumumba, *Dits et écrits*, *op.cit.*

## B. 1956 – 1994 : en quête d'un détachement

En quoi le génocide des Tutsis a-t-il été, selon l'expression de Patrice Nganang, une « gifle en plein visage de l'intelligence africaine dormeuse quand les tueries avaient lieu<sup>1</sup> » ? Il est vrai que, corrélativement à ce qu'avait été l'idéal de 1956, il signale l'échec d'une tentative d'émancipation, notamment intellectuelle. 1956, car au-delà de l'arbitraire de la date, la période se distingue par l'émergence simultanée d'un très grand nombre d'auteurs originaires du continent africain. Entre 1950 et 1960, toute une génération fait entendre sa voix, parmi les plus célèbres citons les premières œuvres de Wole Soyinka, de Chinua Achebe, de Ferdinand Oyono, de Camara Laye, de Cheikh Hamidou Kane, de Ousmane Sembene, de Okot p'Bitek, de Mongo Beti, de John Peper Clark ou encore de Es'kia Mphahlele. D'autres comme Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Albert Memmi, Julius Nyerere ou Kwame Nkrumah font paraître des textes davantage militants augurant la redistribution politique des cartes lors de la décennie suivante. Bien que très différentes, ces personnalités ont presque toutes pour point commun d'être nées dans les années 1920 et d'avoir vécu au Royaume-Uni et en France au moment où, à l'issue de la Première puis de la Seconde Guerre mondiale, des étudiants, des militants politiques et de jeunes actifs provenant de l'ensemble des empires coloniaux commencent à se rassembler et à évoquer l'éventualité d'une rupture avec les métropoles.

Cette période est en effet marquée par la tenue en Europe de plusieurs événements de grande ampleur à vocation panafricaine. Entre 1900 et 1945, de nombreux congrès voient le jour permettant la rencontre entre les intellectuels américains, caribéens et africains. Outre celui de Londres de 1900 où W. E. B. Du Bois fait entendre pour la première fois l'idée que le problème majeur du XX<sup>e</sup> siècle sera celui de la couleur de peau, se succèdent à rythmes réguliers ceux de Paris, de Lisbonne et surtout celui de Manchester en 1945. Cependant, lorsque se déroule ce dernier, la donne internationale a changé comme le remarque Amzat Boukari-Yabara :

Au sortir de la guerre, nombre des militants présents à Manchester savent que le monde à venir sera différent de celui qu'ils ont connu jusque-là. Ils devinent également qu'ils auront maintenant un rôle à jouer : les mots d'ordre d'autonomie, de *self-government* et même d'indépendance ouvrent de nouvelles perspectives<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, *op.cit.*, p. 26.

<sup>2</sup> Amzat Boukari-Yabara, *Africa unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La découverte, 2014, p. 118.

Pour la première fois, l'idée d'une résistance active pouvant potentiellement recourir aux armes et à la violence est évoquée. De plus, grâce à ces rencontres, le demi-siècle a vu naître des solidarités transatlantiques qui se traduisent également sur le plan de la culture par des inspirations, des débats entre artistes et écrivains installés dans les différents pays riverains de l'océan et dont l'influence de la *Black Renaissance* sur la Négritude reste l'épisode le plus célèbre.

La *Lettre à Maurice Thorez* d'Aimé Césaire cristallise à elle seule les aspirations de toutes ces prises de paroles éparses venues à la fois d'Afrique mais aussi, et comme Césaire le symbolise suffisamment, de tous les pays où sa diaspora est implantée. Réagissant aux révélations de Khrouchtchev sur Staline et critiquant les orientations prises par le Parti Communiste Français, celui qui est alors député de la Martinique présente sa lettre de démission du PCF et conclut sur la nécessité d'inventer une autre voie. Selon ses dires, cette décision résulte d'un constat qu'il exprime ainsi :

nous, hommes de couleur, en ce moment précis de l'évolution historique, avons, dans notre conscience, pris possession de tout le champ de notre singularité et que nous sommes prêts à assumer sur tous les plans et dans tous les domaines les responsabilités qui découlent de cette prise de conscience<sup>1</sup>.

Tout cela l'incite à proposer « d'inventer<sup>2</sup> » un autre modèle, non pas par « provincialisme<sup>3</sup> », mais pour contester la conception d'un universel qui a poussé certains à nier les différences sans concevoir que leur vision était déjà localement située. Prenant le contre-pied de cette manière d'appréhender le monde, il propose, en toute fin de sa missive, sa propre opinion sur le sujet : « Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers<sup>4</sup>. » Une orientation qui pourrait globalement résumer les grandes lignes politiques et intellectuelles qui animent alors les groupes militants des États luttant pour leur indépendance ou l'ayant acquise récemment<sup>5</sup>.

1956 donc, car s'y formulent des prises de position retentissantes dans un contexte général de montée des nationalismes dans les pays encore colonisés. La Conférence de Bandung, l'année précédente, avait ratifié le projet des vingt-quatre États présents de ne

<sup>1</sup> Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, *Présence africaine*, 1956, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>5</sup> Cinq ans plus tard, les éditions *Présence africaine* feront d'ailleurs paraître un autre ouvrage rédigé la même année en anglais et caractéristique des débats internes à la communauté noire. Voir George Padmore, *Panafricanisme ou communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, traduit de l'anglais par Thomas Diop, Paris, *Présence africaine*, (1956) 1961.

s'aligner ni sur la politique américaine ni sur celle de l'URSS. En cela, et selon Christopher J. Lee :

Cela représentait une coalition de nouvelles nations qui avait la capacité d'instituer un nouvel ordre mondial soucieux des droits humains, de l'auto-détermination et de la paix du monde. Elle ouvrait la voie à une nouvelle capacité d'agir historique afin d'imaginer et concevoir un monde nouveau<sup>1</sup>.

La Seconde Guerre mondiale a en effet définitivement déchiré le voile de la prétendue supériorité des Occidentaux, en témoigne le commentaire du personnage du barbier dans *Weep Not, Child* : « Ils ne sont pas les dieux que nous avons cru qu'ils étaient<sup>2</sup>. »

Prend forme, à ce moment-là, la dynamique qui va permettre que, en à peine soixante ans, tous les États africains auront eu accès à leur indépendance. L'année 1956 marque, par conséquent, le début d'une rupture politique préparée et revendiquée de longue date par les nationalistes du continent. Avec l'accession à l'autonomie du Soudan, puis de la Tunisie et du Maroc, s'amorce le mouvement qui va permettre aux territoires contrôlés par la France, la Grande-Bretagne, la Belgique, le Portugal et l'Espagne de s'affranchir de la tutelle impériale que la conférence de Berlin avait avalisée en 1885. En une décennie, la plupart des anciennes métropoles renoncent à la quasi-totalité de leurs territoires ultramarins et seule une dizaine d'entre eux, en Afrique, feront dorénavant offices de vestiges de cette période jusqu'à l'accession au pouvoir de Robert Mugabe au Zimbabwe en 1980 et la fin de l'apartheid en 1994. Ainsi paraît se clore un laps de temps ouvert près de cinq siècles auparavant avec le cabotage portugais sur les côtes de ce qui n'était encore qu'une *terra incognita*. Restait à ces États naissants la lourde tâche de décider, pour eux-mêmes et leurs populations, du sens et de la forme à donner à leurs destins nationaux.

## 1. L'engagement de l'intellectuel

1956 marque un tournant déterminant aussi bien du point de vue politique que du point de vue intellectuel. Il est surtout difficile de dissocier les deux dans une période où la réflexion se polarise sur le rôle que l'intellectuel doit jouer dans la lutte devant mener à

---

<sup>1</sup> « It represented a coalition of new nations that possessed the autonomy to enact a novel world order committed to human rights, self-determination, and world peace. It set the stage for a new historical agency, to envision and make the world anew » (traduction personnelle) in Christopher J. Lee, *Making a world after empire : the Bandung moment and its political afterlives*, Athens, Ohio University Press, 2010, p. 15.

<sup>2</sup> « They are not the gods we had thought them to be » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Weep Not, Child*, Londres, Heinemann Educational Books, coll. « African Writers Serie », p. 11.

l'indépendance. Nombre de manifestations internationales, portées par l'idéal panafricain, favorisent d'ailleurs les rencontres entre intellectuels de tout le continent et même avec ceux originaires des États-Unis et des Caraïbes. Le premier Congrès des écrivains et artistes noirs organisé cette année-là en Sorbonne est ainsi présenté par Alioune Diop, dans son allocution inaugurale, comme le second événement le plus important de la décennie après Bandung<sup>1</sup>. Feront suite au moment instigateur de 1956, les Congrès de Rome, la Conférence des États indépendants d'Afrique, la *African Writers Conference* de Makerere en 1962 ou encore le Premier festival mondial des arts nègres de Dakar. Pour Lilyan Kesteloot, ces initiatives participent cependant à :

assigner à l'écrivain noir une véritable mission et des rôles aussi divers qu'« éveilleur », « catalyseur des aspirations du peuple », « guide » de ce même peuple, « éducateur » et même « responsable de la bonne décolonisation<sup>2</sup> ».

Les remontrances<sup>3</sup> adressées à Camara Laye par Alexandre Biyidi, alias Mongo Beti, à l'occasion de la publication de *L'Enfant noir* illustrent d'ailleurs combien la frontière entre l'appel à l'engagement et la mise en demeure d'être engagé est parfois ténue. D'autant que l'orientation socialiste de certains des nouveaux régimes tend à placer la culture au centre des enjeux contemporains comme en témoignent les initiatives prises pour l'officialisation et la fixation du swahili par Julius Nyerere, les actions de Léopold Sédar Senghor ou de Kwame Nkrumah en faveur de l'éducation, les positions de Sékou Touré et d'Amilcar Cabral sur la mission de l'intellectuel et la réafricanisation... Dans ce contexte, l'écrivain apparaît comme un acteur essentiel du processus décolonial.

C'est cette collusion entre la sphère militante et la sphère intellectuelle qui fit dire à Fredric Jameson, et ce de manière un peu trop abrupte certes, que la distinction entre privé et public, entre poétique et politique était vide de sens pour l'écrivain du Tiers-Monde. En effet, selon lui :

Les textes du Tiers-Monde, même ceux qui sont en apparence privés et investis d'une dynamique clairement libidinale – projettent nécessairement une dimension politique sous la forme d'une allégorie nationale : le récit d'une destinée particulière est systématiquement une allégorie de la situation assiégée qui est celle de la culture et de la société du lectorat du Tiers-Monde<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Alioune Diop, *Congrès international des écrivains et artistes noirs*, repris dans *Présence africaine*, n°8-9-10, Juin-Novembre 1956.

<sup>2</sup> Lilyan Kesteloot, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala, 2001, p. 243.

<sup>3</sup> Mongo Beti, « Afrique noire, littérature rose », *Présence africaine*, n°1-2, avril-juillet 1955, pp. 133-140.

<sup>4</sup> « Third-world texts, even those which are seemingly private and invested with a properly libidinal dynamic – necessarily project a political dimension in the form of national allegory : the story of the private individual destiny is always an allegory of the embattled situation of the public third-world culture and society » (traduction personnelle) in Fredric Jameson, « Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism », *Social Text*, n°15, 1986, p. 69.



Si l'idée d'une « allégorie nationale » est particulièrement pertinente pour l'analyse de certains textes, elle n'en restreint pas moins l'éventail des pratiques d'engagement à une seule forme tout en passant sous silence le choix de certains auteurs de s'en tenir à l'écart, en tout cas en principe. De même, comme le note Locha Mateso, la critique a eu tendance à n'envisager la littérature africaine que sous l'angle d'un tel engagement au détriment d'autres thèmes<sup>1</sup>. Reste que pour la génération qui commence à publier à la fin des années 1950, l'idée même de l'art pour l'art sert fréquemment de repoussoir. Comme le déclare Ngũgĩ wa Thiong'o en reprenant les mots de Mao Zedong :

Dans le monde d'aujourd'hui, toutes les cultures, toutes les littératures et tous les arts appartiennent à des classes bien définies et sont conçus pour des fins politiques précises. En réalité, l'art pour l'art, l'art au-dessus des classes, l'art détaché ou indépendant de la politique n'existe pas<sup>2</sup>.

Si le positionnement marxiste de Ngũgĩ wa Thiong'o n'est pas unanimement partagé, un consensus relatif autour de la question de l'engagement de l'intellectuel s'impose dans le champ littéraire africain à en croire les trajectoires, aussi variées soient-elles, de Christopher Okigbo, Bernard Dadié, Ousmane Sembene ou encore Tchicaya U Tam'si.

La célèbre métaphore de Chinua Achebe de l'écrivain comme « professeur<sup>3</sup> » tend à se généraliser au point de faire école. Il s'agit pour ce dernier d'accomplir œuvre de pédagogue, c'est-à-dire, selon ses mots, d'« aider ma société à reprendre confiance en elle et de remiser les complexes hérités d'années de dénigrement et d'auto-humiliation<sup>4</sup>. » Le passage de la colonisation à l'indépendance s'accompagne en effet d'un nécessaire travail sur les représentations dont la littérature est le lieu d'élection. À la dévalorisation impériale doit succéder une revalorisation de soi et de sa culture qui est aussi affirmation, dans un contexte d'accession à l'autonomie politique, de la capacité à se représenter comme sujet. Comme l'indique l'emploi du terme « complexes », le professeur se mue aussi, et d'une certaine manière, en thérapeute, c'est ici en tout cas la grande contribution au processus décolonial

<sup>1</sup> Locha Mateso, *La Littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986, pp. 199-204.

<sup>2</sup> « In the world today all culture, all literature and art belong to definite classes and are geared to definite political lines. There is in fact no such a thing as art for art's sake, art that stands above classes, art that is detached from, or independent of politics » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Writers in Politics : Essays*, Londres : Heinemann Educational Books, 1981, p. 32.

<sup>3</sup> Chinua Achebe, « The Novelist as Teacher », in *Morning Yet on Creation Day: Essays*, New York, Anchor/Doubleday, 1975.

<sup>4</sup> « to help my society regain belief in itself and put away the complexes of the years of denigration and self-abasement » (traduction personnelle) in Chinua Achebe, « The Novelist as Teacher », *op.cit.*, pp. 44-45.

que reconnaît Achille Mbembe à Frantz Fanon et, en particulier, à *Peau noire, masques blancs*<sup>1</sup>.

En effet, mettre sur pied un homme neuf suppose que soit accomplie une cure lui permettant de se libérer de ce qui l'a maintenu dans sa condition, mais aussi des séquelles laissées par le colonialisme sur son psychisme. Existe ainsi une véritable psychopathologie, selon ses dires, à mener, car l'oppression s'exerce autant sur les corps que sur les esprits, produisant l'intériorisation de schèmes responsables de l'infériorisation par celui qui en est lui-même la victime. Le motif de la double conscience du Noir n'était pas nouveau au moment où Fanon rédigeait sa thèse de médecine. Déjà largement exploité par les intellectuels africains-américains et notamment par William Edward Burghardt Du Bois, il soulignait leur acuité quant à la pénétration de la domination jusque dans la part la plus intime de l'individu<sup>2</sup>. Néanmoins, pour Matthieu Renault, Fanon va plus loin dans son tableau clinique puisqu'à ses yeux sa peau noire contraint le Noir à incarner les projections de l'inconscient blanc sur lui. Dès lors, « l'espace spectaculaire de la race est avant tout, pour le Noir, un *espace spéculaire* qui lui renvoie sans cesse une image déformée de lui-même<sup>3</sup> », la thérapie doit lui permettre de corriger cette manière de voir et de reconquérir la place qui lui a été spoliée dans l'humanité.

Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o ont eu très tôt à cœur de réfléchir aux processus pouvant mener à une issue à la crise de la modernité. Contemporains des décolonisations du Kenya et du Congo, ils font écho dans leurs œuvres aux réflexions inhérentes aux récentes indépendances, à savoir celles relatives aux directions politiques et idéologiques à prendre par les jeunes États. Formés tous les deux au sein des structures éducatives coloniales, ils sont caractéristiques des élites impliquées dans la construction des États postcoloniaux. Leurs écrits d'alors portent déjà la trace d'un questionnement sur les subjectivités à promouvoir en vue de réaliser les ambitions que l'accession à l'autonomie a générées. Cependant, leurs premiers textes et leurs engagements de jeunesse n'ont pas encore amorcé la remise en cause de leurs fondements eurocentrés. Ainsi, s'ils s'inscrivent dans une volonté de circonscrire les orientations propices à l'autodétermination de leurs pays, leurs positions de l'époque restent très marquées par l'influence de leur éducation, en cela elles sont arrimées à une conception occidentale de la modernité qu'eux-mêmes incarnent.

<sup>1</sup> Nous reviendrons plus en détails sur les liens entre littérature et thérapie, nous faisons ici référence à la lecture de Frantz Fanon par Achille Mbembe au chapitre 6 de *Critique de la raison nègre*, *op.cit.*

<sup>2</sup> Voir Magali Bessone, « W. E. B. Du Bois et la construction des catégories raciales et coloristes dans l'Amérique ségrégationniste », in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013. [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65271> (consulté le 29 novembre 2018)

<sup>3</sup> Matthieu Renault, *Frantz Fanon*, *op.cit.*, p. 49.

## 2. Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe : grandir au crépuscule de la colonisation

Rien ne prédestinait Ngũgĩ wa Thiong'o à occuper la position qui est la sienne aujourd'hui. Né James Ngugi en 1938, à Kamiriithu, il est l'enfant d'un *muhoi*<sup>1</sup>, Thiong'o wa Nducu et de la troisième de ses quatre épouses, Wanjiku wa Ngũgĩ<sup>2</sup>. Comme tous les Kikuyus, ils sont profondément affectés par les réquisitions des terres fertiles près de la chaîne de montagnes des Aberdare. En effet, lorsque le Kenya tombe sous domination britannique, les autorités du protectorat encouragent la mise en place d'une colonie de peuplement<sup>3</sup>. Les fermiers blancs qui s'y installent obtiennent rapidement le monopole de ces terres et de certaines cultures de rente comme le café, le thé ou encore le pyrèthre. Un phénomène accentué par l'attribution de propriétés au même endroit aux vétérans de la Première Guerre mondiale. L'instauration de l'impôt contraint les populations locales à entrer de force dans le circuit monétaire et permet, par la même occasion, la création d'une main-d'œuvre noire autorisée à cultiver de petites parcelles en échange de sa force de travail<sup>4</sup>.

Les revendications agraires sont donc au cœur des premiers mouvements politiques qui voient le jour au début des années 1920 et constitueront le contentieux majeur opposant les Kikuyu au pouvoir britannique. En 1921, Harry Thuku fonde ainsi la *Young Kikuyu Association*, rapidement renommée *East Africa Association* à laquelle le père du jeune Ngũgĩ wa Thiong'o se joint<sup>5</sup>. Harry Thuku est néanmoins arrêté l'année suivante, son incarcération donne lieu à des manifestations devant la *Central Police Station* de Nairobi mais ces dernières sont réprimées et ne permettent pas sa libération. Avec l'insurrection de la *Land and Freedom Army*, à partir de 1952, le conflit entre les autorités et la population noire s'intensifie. Les premières mettent fin aux libertés publiques et instaurent des camps de travail et de regroupement pour lutter contre le mouvement. La politique répressive du gouvernement se traduit aussi par de très nombreux massacres comme ceux de Chuka et de Hola. De même, afin de briser le soutien dont bénéficie la guérilla auprès de la population, il met en place un système de villagisation occasionnant le déplacement de centaines de

<sup>1</sup> Voir *infra*

<sup>2</sup> « I was born in 1938, under the shadow of another war, the Second World War, to Thiong'o wa Nducu, my father, and Wanjuku wa Ngũgĩ, my mother. I don't know where I ranked, in terms of years, among the twenty-four children of my father and his four wives, but I was the fifth child of my mother's house. » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Dreams in a Time of War. A Childhood Memoir*, Londres, Vintage Books, 2011, p. 9.

<sup>3</sup> Sur ce sujet, nous renvoyons au récent ouvrage de Joël Michel, *Colonies de peuplement, Afrique, XIXe-XXe*, Paris, CNRS éditions, 2018.

<sup>4</sup> Voir Robert L. Tingor, *The colonial transformation of Kenya : the Kamba, Kikuyu, and Maasai from 1900 to 1939*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

<sup>5</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Dreams in a Time of War, op.cit.*, pp. 17-18.

milliers d'individus, essentiellement kikuyu, vers les districts de Kiambu, Nyeri, Murang'a et Embu<sup>1</sup>.

James Ngugi passe les premières années de sa vie dans ce contexte de tensions. Lors de la proclamation de l'état d'urgence le 20 octobre 1952 par le gouverneur Baring, il a quatorze ans et est écolier. Pendant cette période, un de ses demi-frères rejoint la *Land and Freedom Army* sous le nom de Good Wallace, il est arrêté quatre ans plus tard, en 1956, et envoyé au camp de concentration de Manyani situé à une centaine de kilomètres de Nairobi<sup>2</sup>. Un autre de ses demi-frères, Gitogo, est quant à lui tué d'une balle dans le dos parce que, sourd, il n'a pas entendu les ordres d'un militaire qui lui demandait de s'arrêter<sup>3</sup>. Un temps, le futur écrivain est lui-même suspecté d'être un Mau Mau comme les surnomme péjorativement le pouvoir. Il est interrogé sans ménagement avant d'être relâché<sup>4</sup>. Il voit aussi sa famille, et en particulier sa mère, faire les frais de la politique de villagisation lorsque cette dernière est contrainte de quitter sa parcelle pour un camp<sup>5</sup>.

Cependant, le jeune garçon reste relativement éloigné du conflit. En effet, en 1955, il a passé avec succès les *Kenya African Preliminary Exams* qui lui permettent d'intégrer la *Alliance High School*. Jusque-là, il a été scolarisé dans deux établissements différents. D'abord, de 1947 à 1948, il fréquente la *Church of Scotland Mission* à Kamaandura puis, de 1948 à 1955, la *Manguu Gikuyu Independent School*. Cette dernière fait partie des établissements Karing'a tandis que la première est une école Kirore. Les deux types d'institutions s'opposent au sujet de la clitoridectomie : les établissements Karing'a ont en effet été créés en 1933 suite à l'interdiction faite aux jeunes filles excisées de fréquenter les écoles<sup>6</sup>. James Ngugi est donc d'emblée dans une situation ambiguë puisqu'il bénéficie à la fois d'une éducation traditionnelle, il est ainsi circoncis en 1953, et d'une autre conforme aux exigences de la colonie.

Surtout, ses années à l'*Alliance High School* le tiennent à l'écart de la violente répression contre la *Land and Freedom Army*. Quand sa famille est déplacée, il est en effet

---

<sup>1</sup> Nous reviendrons à plusieurs reprises sur l'insurrection de la Land and Freedom Army et son influence sur Ngũgĩ wa Thiong'o. Pour ce qui est des événements voir David Anderson, *Histories of the hanged : Britain's dirty war in Kenya and the end of empire*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2005 ; et Wunyabari Maloba, *Mau Mau and Kenya: An Analysis of a Peasant Revolt*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

<sup>2</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Dreams in a Time of War*, *op.cit.*, p. 215.

<sup>3</sup> Josef Gugler, « How Ngũgĩ Wa Thiong'o Shifted from Class Analysis to a Neo-Colonialist Perspective », in *The Journal of Modern African Studies*, Volume 32, n°2, Juin 1994, p. 329. Cet épisode personnel donnera lieu à une scène de *A Grain of Wheat* où un personnage muet, également nommé Gitogo, est exécuté d'une balle dans le dos. Voir Ngũgĩ wa Thiong'o, *A Grain of Wheat*, Nairobi, East African Educational Publishers, (1966) 2002, pp. 6-7.

<sup>4</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Dreams in a Time of War*, *op.cit.*, pp. 237-242.

<sup>5</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *In the House of the Interpreter. A Memoir*, Londres, Vintage Books, 2013, pp. 3-8.

<sup>6</sup> Robert L. Tingor, *The colonial transformation of Kenya*, *op.cit.*, « Education and the Kikuyu in the 1920s », pp. 203-225.

interne et n'a pas à subir les conditions de vie du camp de Kamiirithu. L'institution est par ailleurs très sélective puisqu'elle est destinée à former les jeunes élèves africains censément les plus méritants de la colonie kenyane suivant le modèle des *grammar schools* anglaises. Le slogan de l'école, « Strong to Serve<sup>1</sup> », témoigne de son ambition, celle de les éduquer en vue qu'ils deviennent, par la suite, des agents au service des autorités britanniques ou, comme le déclare Carol Sicherman, « des machines efficaces pour faire fonctionner le système colonial<sup>2</sup>. » En effet, d'après Hélène Charton :

les formations proposées à l'AHS doivent rester conformes aux besoins de l'administration qui sont largement satisfaits par la cinquantaine d'élèves formés chaque année dans cet établissement. Le développement quantitatif de l'éducation est donc étroitement contrôlé par les autorités coloniales qui souhaitent conserver la maîtrise de ces formations<sup>3</sup>.

Là, l'adolescent adopte un comportement conforme à ce qui est attendu de lui. Il excelle dans plusieurs disciplines et, surtout, devient très pratiquant, au point de passer plusieurs nuits en prière<sup>4</sup>. Il apprécie le scoutisme au moins autant que débattre dans des clubs de rhétorique ou faire du théâtre lors d'adaptations de pièces de Shakespeare. Son parcours scolaire s'achève néanmoins en 1959 quand il est admis à Makerere en Ouganda.

Cependant, entre son entrée à Makerere et sa sortie, l'ancienne colonie kényane est devenue un pays indépendant. Ngũgĩ wa Thiong'o dira d'ailleurs dans *Globalectics* : « J'étais sujet d'un territoire colonisé quand je suis entré à Makerere et j'en suis sorti en tant que citoyen d'un pays indépendant<sup>5</sup>. » Or, le Kenya a besoin d'une élite pour mener à bien les chantiers qui l'attendent. Comme le note Hélène Charton :

Après l'indépendance, les Africains ne sont plus bridés dans leur promotion sociale par la présence des Européens. Le jeune État qui a besoin de personnel qualifié recrute ses agents au sein de ce vivier de jeunes instruits. La transition politique s'opère donc dans la continuité<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, Londres, James Currey, 1993, p. 137.

<sup>2</sup> « efficient machines for running a colonial system » (traduction personnelle) in Carol Sicherman, *Ngũgĩ wa Thiong'o: The Making of a Rebel: A Source Book in Kenyan Literature and Resistance*, Oxford, Hans Zell, coll. « Documentary Research in African Written Literatures », 1, 1990, p. 20.

<sup>3</sup> Hélène Charton, *La Genèse ambiguë de l'élite kényane : origines, formations et intégration de 1945 à l'indépendance*, tome 1, thèse de doctorat d'histoire, sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, 2002, p. 57.

<sup>4</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *In the House of the Interpreter*, *op.cit.*, pp. 108-109.

<sup>5</sup> « I had entered Makerere as a colonial subject and emerged as a citizen of an independent country » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Globalectics. Theory and the Politics of Knowing*, New-York, Columbia University Press, 2012, p. 10.

<sup>6</sup> Hélène Charton, « Les évolutions historiques de la structuration de l'élite kenyane », in Yann Lebeau et Mobolaji Ogunsanya (dir.), *The Dilemma of Post-Colonial Universities. Formation des élites et restructuration*

Ce retournement politique va inciter le jeune intellectuel à réfléchir aux moyens de participer au développement du nouvel État. Le fait d'appartenir à la minorité de personnes ayant pu suivre des études supérieures le place en effet dans une position privilégiée pour contribuer à l'avenir du Kenya. Il est à ce titre déjà auteur de plusieurs textes et commence à jouir d'une reconnaissance locale.

À l'*Alliance High School*, il a fait paraître en 1957 dans le magazine de l'école « I Try Witchcraft », un premier essai qui traduit bien ses positions d'alors. Dans ses quelques pages, il s'en prend à la superstition et déclare que le christianisme est « la meilleure des influences civilisatrices<sup>1</sup>. » Pour Carol Sicherman, la nouvelle est ainsi une « bagatelle psittaciste » qui atteste du « ton très moralisateur du missionnaire à la tête de l'*Alliance High School*, E. Carey Francis<sup>2</sup>. » Quatre ans plus tard, en 1960, il a l'occasion de publier une seconde nouvelle, « The Fig Tree<sup>3</sup> », dans la revue *Penpoint* créée en 1958 par le département d'anglais de l'Université et gérée par trois étudiants, Michael Woolman, Michael Kaggwa et Peter Nazareth, et un conseiller pédagogique, Murray Carlin. Décrivant les états d'âme d'une jeune femme ayant quitté son mari et s'étant réfugiée aux pieds de l'arbre sacré de la tribu, *mugumo*, le récit rend compte des difficultés du jeune écrivain à évoquer sa culture d'origine en ayant recours aux enseignements qu'il a reçus à Makerere. Comme le remarque Simon Gikandi :

En tant qu'auteur en herbe à Makerere, Ngũgĩ avait appris que la meilleure façon d'écrire était liée au sens qu'un écrivain a de la relation troublée entretenue par les individus avec leur paysage. Mais en essayant de représenter le paysage kikuyu de la même manière que les écrivains encensés par F.R. Leavis dans *The Great Tradition*, lesquels étaient censés l'avoir fait pour l'Angleterre, ce à quoi le romancier semblait faire face était sa propre séparation avec les gens dont il essayait de représenter la psychologie<sup>4</sup>.

---

*de l'enseignement supérieur en Afrique subsaharienne*, Ibadan, Institut français de recherche en Afrique, 2000, p. 24.

<sup>1</sup> « the greatest civilising influence » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o (James Ngugi), « I Try Witchcraft », *The AHS Magazine*, Septembre 1957, p. 22.

<sup>2</sup> « parrot-like bagatelle [...] the high moral tone of the missionary headmaster of Alliance High School, E. Carey Francis » (traduction personnelle) in Carol Sicherman, « Ngũgĩ's Colonial Education: "The Subversion...of the African Mind" », in *African Studies Review*, Volume 38, n°3, Décembre 1995, p. 11.

<sup>3</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, « The Fig Tree », in *Penpoint*, Décembre 1960, n°9, pp. 3-9. Elle est ensuite reprise dans *Secret Lives* sous le titre de « Mugumo ». Voir Ngũgĩ wa Thiong'o, *Secret Lives, and Other Stories*, Londres, Heinemann, 1975.

<sup>4</sup> « As a budding writer at Makerere University Ngũgĩ had been taught that the best kind of writing emerged from a writer's sense of the troubled relation between subjects and their landscape. But in trying to represent the Gikuyu landscape in the same way the writers F.R. Leavis had privileged in *The Great Tradition* were supposed to have done for England, what the novelist seemed to confront was his own separation from the people whose psychology he was trying to represent » (traduction personnelle) in Simon Gikandi, *Ngũgĩ wa Thiong'o, op.cit.*, pp. 42-43.

À cette époque de sa vie, Ngũgĩ wa Thiong'o reste très influencé par son éducation. Celle-ci déteindra d'ailleurs longtemps sur son écriture, laquelle témoigne alors de sa « foi inébranlable dans la capacité des techniques innovantes européennes<sup>1</sup>. » Elle lui fournit également une grille de lecture pour imaginer le futur du pays.

Dans les articles de presse qu'il fait paraître entre mai 1961 et août 1964 dans des quotidiens kenyans comme le *Sunday Post* et *The Daily Nation*, le jeune homme exprime des idées davantage libérales que radicales<sup>2</sup>. Il prend par exemple parti contre Kwame Nkrumah et l'idée de l'« African personality », déclarant :

Je dirais que toute affirmation selon laquelle il existe une personnalité absolue qui appartient de manière unique et inhérente à un peuple, juste parce qu'il se trouve être noir et colonisé, est simplement un racisme bien déguisé... Je crois en la personnalité des hommes et non de la race<sup>3</sup>.

Ses positions sont aussi marquées par son rejet du tribalisme, la tradition s'y révèle à ses yeux être un frein au progrès ce qu'entérinera sa critique de la clitoridectomie dans *The River Between*. De même, il est alors un partisan d'un art moins politique comme le signale le début d'un papier de décembre 1962 : « La politique ! La politique ! Chaque fois que l'on ouvre un journal des débats et des querelles politiques nous sautent au visage<sup>4</sup>, » non que celui-ci doive se ternir à l'écart de la société mais, comme le dit Bernh Lindfors : « Il doit servir sa société par son art tout en restant suffisamment indépendant pour pouvoir exprimer des opinions impopulaires en cas de besoin<sup>5</sup>. »

Mudimbe est lui aussi le représentant d'une génération d'intellectuels d'abord formés par le système colonial. Lorsqu'il voit le jour le 8 décembre 1941 à Jadotville au Katanga, le Congo est sous domination belge depuis 1885. Il a d'abord été un État indépendant jusqu'en 1908, c'est-à-dire sous l'unique responsabilité du roi Léopold II puis, à partir de 1908, suite aux

---

<sup>1</sup> « unquestioning faith in the capacity of European novelistic techniques » (traduction personnelle) in Simon Gikandi, « Ngũgĩ's Conversion: Writing and the Politics of Language », in *Research in African Literatures*, Volume 23, n°1, The Language Question, 1992, p. 139.

<sup>2</sup> Sur les articles de presse de Ngũgĩ wa Thiong'o, voir Bernth Lindfors, « Ngũgĩ wa Thiong'o's early journalism », in *World Literature Written in English*, Volume 20, n°1, 1981, pp. 23-41.

<sup>3</sup> « I would say that any assertion that there is an absolute personality which uniquely and inherently belongs to a people, just because they happen to be black and colonized, is just racialism well disguised . . . . I believe in the personality of men, and not of race. » (traduction personnelle) in Bernth Lindfors, « Ngũgĩ wa Thiong'o's early journalism », *op.cit.*, p. 25.

<sup>4</sup> « Politics! Politics! Every time we open a newspaper political arguments and quarrels stare us in the face » (traduction personnelle) in *Ibid.*, p. 27.

<sup>5</sup> « He should serve his society through his art yet remain independent enough to voice unpopular opinions when necessary. » (traduction personnelle) in Bernth Lindfors, « Ngũgĩ wa Thiong'o's early journalism », *op.cit.*, p. 33.

révélation sur le scandale de l'exploitation du caoutchouc<sup>1</sup>, il est passé sous les ordres de la République belge. Jadotville est à cette époque une importante ville minière, le père de Mudimbe y travaille d'ailleurs comme ajusteur au sein de l'Union minière, le principal groupe industriel qui exploite le cuivre de la région. Du fait de son développement, l'agglomération attire de nombreux Congolais. Les deux parents du futur écrivain sont de deux ethnies différentes, il est Sonhye par son père et Luba par sa mère. Il est leur premier enfant. En plus de leurs langues, il apprend le français à l'école et est capable de s'exprimer en swahili. Sous les recommandations d'un religieux, il ne poursuit cependant pas ses études primaires. Dom Thomas Nève de Mervignies, de la paroisse Saint Joseph de Panda, l'oriente très jeune vers le petit séminaire, car il est persuadé qu'il a la « vocation<sup>2</sup> » et qu'il doit devenir prêtre. Il intègre l'établissement en août 1952 où il est scolarisé jusqu'en 1958.

La trajectoire de Mudimbe est en bien des points conforme à celles des autres intellectuels congolais dont il est contemporain. Sous la colonisation belge, l'éducation dans la région est laissée entre les mains des religieux, cela fait suite à la signature le 29 mai 1906 d'une convention entre ce qui était encore l'État indépendant du Congo et le Saint Siège. En 1908, l'adoption de la Charte coloniale ne remet pas cela en cause puisqu'est édicté le même principe de liberté de l'enseignement que celui présent dans la constitution belge. Les congrégations bénéficient donc d'un laissez-faire très important renforcé par le relatif désintérêt concernant la colonie en Europe. La faible implication des autorités s'explique également par des raisons économiques. En effet, d'après Marc Depaepe :

Ce choix en faveur des missions catholiques était en fait une solution de facilité pour les politiciens belges, d'autant plus que, dans la métropole, la colonie suscitait somme toute peu d'intérêt. Le catholique Jules Renkin, Premier ministre des colonies en Belgique, exprima de manière frappante l'opinion publique lorsqu'il laissa échapper que l'enseignement au Congo devait coûter aussi peu que possible, bien qu'il n'omît pas, à titre de justification de celui-ci, de souligner la grande importance de la noble tâche civilisatrice des Belges dans la colonie<sup>3</sup>.

Il y a bien des tentatives à partir des années 1920 pour atténuer ce monopole mais elles ne parviennent que très faiblement à inverser la tendance. Surtout, l'accent est mis sur l'enseignement élémentaire au détriment du supérieur qui reste quasiment inexistant. Ce n'est qu'en 1954 qu'est créée l'Université de Lovanium et, deux ans plus tard, celle

---

<sup>1</sup> Voir Catherine Coquery-Vidrovitch, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires 1898 – 1930*, tome 1, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2001.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal-Paris : Humanitas-Présence Africaine, 1994, p. 13.

<sup>3</sup> Marc Depaepe, « Sous le signe du paternalisme : les politiques éducatives au Congo belge, 1908-1960 », Benoît Falaize, Charles Heimberg et Olivier Loubes (dir.), *L'école et la nation*, Lyon, ENS éditions, 2013, [en ligne] <https://books.openedition.org/enseditions/2415?lang=fr> (consulté le 3 novembre 2018)



d'Elisabethville. Lorsque le pays accède à l'indépendance, il y a par conséquent très peu de personnes qui ont suivi des études supérieures<sup>1</sup>.

Dans ces circonstances, les grands séminaires représentent souvent le seul moyen pour avoir accès à l'éducation au-delà du cycle élémentaire. Que ce soient les premiers écrivains congolais ou ceux du Ruanda-Urundi, presque tous y sont élèves à un moment donné. Stefano Kaoze est ordonné prêtre en 1917 à Baudouinville, sept ans après avoir rédigé « Psychologie des Bantu ». Antoine-Roger Bolamba, Paul Lomami Tshibamba, Saverio Nayigiziki, Alexis Kagame ou encore Michel Kayoya y font leur formation ; certains d'ailleurs, comme les deux derniers, choisissent les ordres<sup>2</sup>. Valentin-Yves Mudimbe renonce quant à lui à la prêtrise. En 1959, il décide d'intégrer le monastère Saints Pierre et Paul de Gihindamuyaga situé à Butare au Rwanda. Si l'expérience, sous le nom de Frère Matthieu, est courte, elle ne dure que deux ans, elle est néanmoins fondamentale pour la suite de sa carrière. Chez les Bénédictins, il se plie en effet à l'*Ora et labora*, soit la prière et le travail, deux des piliers de la vie monastique telle qu'elle a été édictée dans la règle de Saint-Benoît. Bien qu'il quitte l'ordre en 1961, ces deux préceptes resteront ancrés dans sa pratique quotidienne, devenant « un style de vie<sup>3</sup> » lui permettant, beaucoup plus tard, de conquérir le champ américain grâce à un travail sans répit. Au Rwanda, il fait également l'expérience du racisme. Seul Noir de la communauté, il apprend du Père Prieur qu'il ne pourra jamais obtenir aucune « tâche de responsabilité<sup>4</sup> ».

Revenu à la vie civile, il entreprend des études de philologie romane à l'Université Lovanium de Kinshasa. C'est lors de ces années qu'il fait la connaissance de sa future femme, Elisabeth Boyi, laquelle fera quelques années plus tard une thèse consacrée aux Capucins italiens du Congo au XVII<sup>e</sup> siècle et mènera, elle aussi, une carrière académique aux États-Unis. Hormis l'abbé Vincent Mulago<sup>5</sup>, l'équipe pédagogique du département est

---

<sup>1</sup> « En 1958, dix étudiants congolais étaient inscrits à l'Université de Louvain, trois à l'Université de Bruxelles. La première promotion d'étudiants congolais formés à Lovanium remonte à 1958. D'après la liste des diplômés et certificats délivrés par l'Université Lovanium en 1958, 1959 et 1960, le nombre d'étudiants africains y ayant terminé leurs études s'élève à 29 au terme de ces trois années. L'Université du Congo belge et du Ruanda-Urundi sortit ses quatre premiers licenciés en 1960. Les premiers assistants sociaux de l'Institut supérieur d'études sociales furent diplômés en 1958. » in Paule Bouvier, *L'Accession du Congo belge à l'indépendance. Essai d'analyse sociologique*, cité par Jacques Brassinne de La Buisserie et Georges-Henri Dumont, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, Volumes 2063-2064, n°18, 2010, p. 17. [en ligne] URL : <https://www.cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18.htm-page-9.htm> (consulté le 27 novembre 2018).

<sup>2</sup> Voir Joseph-Marie Jadot, *Les Écrivains africains du Congo belge et du Ruanda-Urundi : une histoire, un bilan, des problèmes*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales (ARSC), 1959.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>5</sup> Voir Valentin-Yves Mudimbe, « African Theology as a Political Praxis : Vincent Mulago and the Catholic Theological Discourse : 1950-1980 », in *Présence Africaine*, n°145, 1988, pp. 86-103.

entièrement blanche. L'enseignement de ce dernier agit sur lui comme « un réveil matin<sup>1</sup> », dit-il. Comme il le déclare en 1994 :

Il me donna des clés pour penser mon identité et ses mystifications. L'équilibre de mon multiculturalisme – s'il en est un – tient en l'inspiration reçue de ce prêtre africain modeste et têtu, à qui, à vingt ans de distance, je dédiai, en reconnaissance, le plus autobiographique de mes ouvrages : *Parables and Fables* (Wisconsin University Press, 1991). Il était, dans les années 1960, un prophète perdu au milieu d'aristocrates blancs de la pensée. Ils ne comprirent pas son génie et, encore moins, la portée de son désir profond pour la communion des cultures. Je suis heureux de l'avoir eu pour Maître. Il m'a aidé à me réconcilier avec moi-même et avec mon passé<sup>2</sup>.

Le religieux est alors un des représentants du courant théologique de l'adaptation, lequel estime qu'il faut africaniser le christianisme en prenant appui notamment sur ce qu'il nomme les « pierres d'attente », c'est-à-dire des éléments culturels susceptibles d'intégrer le rituel catholique et de favoriser l'évangélisation<sup>3</sup>.

Hormis les cours qu'il suit auprès de l'Abbé Vincent Mulago, Valentin-Yves Mudimbe s'avère être, comme il le dit, un « intellectuel zaïrois, produit de l'école occidentale<sup>4</sup> » et « introduit aux valeurs et normes culturelles européennes<sup>5</sup>. » Cela est perceptible dans les choix d'orientation qu'il fait. Le jeune homme se spécialise en philologie romane, il possède rapidement une maîtrise du latin et du grec. Il soutient d'ailleurs en 1966 un mémoire de grammaire intitulé *Les Variations du genre grammatical des mots français d'origine latine*. Il intègre ensuite l'université de Louvain où il entreprend un doctorat de sémantique sous la direction d'André Goose consacré à l'étude sémantique du mot « air » et, pour sa thèse complémentaire, au langage de Ber Borochov, un intellectuel juif marxiste<sup>6</sup>. Il en sort diplômé en 1970.

La poésie qu'il compose dans cette période réverbère la situation d'alors de l'écrivain. Il publie en effet trois recueils entre 1971 et 1974 : *Déchirures*, puis *Entretailles* précédé de *Fulgurances d'une lézarde* et, enfin, *Les Fuseaux, parfois*. En 1976, il fait également paraître dans *Nouvelle Poésie négro-africaine*, « Les Fragments d'un espoir ». Comme le relève Bernard Mouralis :

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 157.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>3</sup> Valentin Yves Mudimbe, « La culture », dans *Du Congo au Zaïre, 1960-1980, Essai de bilan*, J. Vanderlinden, Bruxelles, C.R.I.S.P., 1980, p. 312.

<sup>4</sup> Valentin Yves Mudimbe, « La culture », *op.cit.*

<sup>5</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Contribution à l'étude des variations du genre grammatical des mots français d'origine latine. Mots à initiale vocalique*, Lubumbashi, Centre de linguistique théorique et appliquée (CELTA), 1975.

<sup>6</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Air. Étude sémantique*, Wien : Elisabeth Stilmayr, Coll. « Acta ethnologica et linguistica », n°46, 1979.

Ce qui se donne à lire dans ces textes, c'est d'abord une thématique de la blessure et du déchirement, inscrite dès le titre de chacun d'eux, y compris dans le troisième recueil où le mot « fuseau » renvoie, non à cette activité éminemment civilisatrice et structurante qu'est le tissage, mais le risque que l'on court – telle la Belle au bois dormant – à vouloir manipuler un tel objet<sup>1</sup>.

Ce phénomène se traduit également par l'usage d'oxymores comme ceux de « pluie sèche », de « nuit ensoleillée<sup>2</sup> » ou de « violentes caresses<sup>3</sup> ». L'expressivité du lyrisme de Valentin-Yves Mudimbe repose donc sur des images frappantes auxquelles s'adjoint un vocabulaire faisant la part belle aux images sanglantes comme dans le troisième poème de *Déchirures* :

La savane est une suppuration offerte au soleil. Que s'y perpétuent les délices des bébés enterrés vivants, l'extase des vers suçant le pus des mères éventrées, les mamelles offertes aux chiens gavés de chair humaine. Un songe : la joie de l'écoulement du sang dans des bouches peuplées de mouches au soir de cette centième journée des cadavres vivants<sup>4</sup>.

La poésie est en effet conçue comme un « cri » que le sujet adresse au monde en proie à la violence, en particulier celle de la colonisation et des idéologies de la différence. L'histoire récente du pays est ainsi fréquemment convoquée, comme dans le poème cité plus haut consacré au siège de Kisangani et qui s'ouvre par « Pouvoir être cette meurtrissure, cette gangrène éternelle, ce signe du nègre que je suis par la grâce de mes milliers de morts sacrifiés à la différence et aux distances<sup>5</sup> ! »

Publié en 1971, dans la collection « Objectif 80 » des éditions du Mont Noir, que l'écrivain a fondé avec son homologue congolais Georges Ngal, *Déchirures* est en effet rédigé dans un contexte d'importants troubles politiques touchant la République Démocratique du Congo. L'assassinat de Patrice Lumumba, quelques mois à peine après la proclamation d'indépendance, a entraîné des soulèvements populaires menés par Pierre Mulele, lesquels sont réprimés très violemment avec le soutien de la Belgique. En 1965, le général Joseph Mobutu prend le pouvoir en renversant Joseph Kasa-Vubu. Dans les mois qui suivent, plusieurs insurrections ont lieu. À Kinshasa, Evariste Kimba, l'ancien premier ministre, est exécuté avec Jérôme Anany, Emmanuel Bamba et Alexandre Mahamba.

*Déchirures* se présente comme une variation autour de la Passion du Christ. Le recueil est composé de 15 poèmes décrits comme étant autant de « stations [qui sont] l'expression d'une

<sup>1</sup> Bernard Mouralis, *V. Y. Mudimbe ou Le discours, l'écart et l'écriture*, Paris, Présence Africaine, 1988, p. 48.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, Kinshasa, éditions du Mont Noir, Coll. « Objectif 80 », 1971, p. 40.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Fuseaux, parfois*, Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1974, p. 9.

<sup>4</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures, op.cit.*, p. 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 16.

idée fixe travaillée depuis dix ans<sup>1</sup>. » Les dix années d'indépendance prennent par conséquent les traits d'un calvaire qui frappe le Congo. Mabika Kalanda le décrivait en effet en ces termes en 1969 :

À ce moment-là, plus qu'en 1960, le Congo était une véritable vallée de larmes : du feu et du sang sur presque toute l'étendue du pays, de lugubres cris de détresse et de désolation, d'innombrables proférations de paroles de haine ou de vengeance... Tableau sombre et tragique. Aboutissement logique d'un enchevêtrement de situations qui remontent d'assez loin<sup>2</sup>.

La prise de parole mudimbienne intervient donc dans un contexte de profondes désillusions. Omniprésentes dans le recueil, les références aux promesses déçues de l'indépendance font naître le doute quant à la possibilité de temps meilleurs. Dès le premier poème, il est fait état des « extases frustrées<sup>3</sup> », de « la consécration d'un vaudeville lugubre<sup>4</sup> », de « [l']espoir, évidé<sup>5</sup> », mais c'est surtout le poème IV qui exprime le plus l'amertume du poète. Composé de 8 strophes divisées en trois parties, le poème est structuré par la répétition en anaphore de « Elle finira par revivre<sup>6</sup> » puis, à partir de la quatrième strophe, de « Elle vivra<sup>7</sup> » et se clôt avec le mot « Liberté<sup>8</sup> ». L'usage du futur de l'indicatif signale combien le présent n'a pas permis de réaliser les promesses du passé, il mue également le poète en un prophète conscient des temps sombres amenés à durer. La première strophe évoque ainsi « le rêve frénétique des ouvrages inachevés<sup>9</sup> », mais progressivement cette quête de liberté se transforme en un horizon mortifère générant violences et exactions :

Elle finira par revivre  
dans les moissons fauchées  
dans ces routes qui saignent  
pour les vivants abattus  
et les morts chassés  
Je sais<sup>10</sup>

Le poème s'achève par conséquent sur la perte d'évidence qui caractérise le rapport à une liberté qui naît d'une « transparence étranglée<sup>11</sup> » et des « sourires amers des partisans<sup>1</sup> ». C'est un même désenchantement qui resurgit quelques pages plus loin quand le poète s'écrit :

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, Kinshasa, éditions du Mont Noir, 1971, p. 7.

<sup>2</sup> Mabika Kalanda, *La Remise en question, base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Éditions « Remarques Africaines », collection « Études Congolaises », n°14, 1967

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>9</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, *op.cit.*, p. 21.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 23.

Passez-moi donc des Verbes  
 des Verbes  
 pour que renaisse la paix sur la place salie  
 par le sang.  
 Ils l'ont tué  
 mon espoir de leurre  
 Ils l'ont tachée  
 la promesse des complies de demain<sup>2</sup>.

La parole poétique se heurte par conséquent à la violence du monde. Elle devient à certains endroits presque cacophonique, multipliant les assonances et les allitérations comme pour rendre évidente la manière dont le langage se heurte à la fureur qui entoure le poète :

Les doigts épousent la loi qui sacre et le sacré s'enrage dans l'espoir des holocaustes abandonnés à la fureur des vents. Le lien du Saint-Sépulchre [sic] et des tornades tropicales entretiendra l'opacité de l'ombre et la langueur de l'oubli. Les consciences s'engourdissent devant le voile partagé avec les pendus d'hier soir, les femmes éventrées à l'aube, les condamnés conquérant des soleils vides<sup>3</sup>.

Ailleurs, elle sombre dans l'opacité, incapable de signifier malgré la précision quasi pointilliste du poète cherchant le mot le plus juste :

Petite aube sale fourbissant des membranes pituitaires  
 Silence corpusculaire dans la survie des tensions mortelles des guêpes et des muscles  
 Comme je te voudrais douloureusement plus chargée  
 à travers le triomphe naissant du jour protégé par des instincts grinçant les mérites des essieux de charrettes<sup>4</sup>.

*Déchirures* est de bout en bout traversé par l'idée d'une violence contre la poésie. Dès la préface, Mudimbe déclare : « J'aimerais crier contre les poèmes pour que surgisse l'indiscreète insistance de l'extase<sup>5</sup>. » Seulement, ce cri paraît impuissant pour faire émerger un monde nouveau et, surtout, dans sa forme, ce cri rallie, plutôt que s'en éloigne, une lyrique ancrée dans la culture occidentale.

Le recueil accumule ainsi les références à la mystique chrétienne. Comme ce sera de nouveau le cas, deux ans plus tard, dans son premier roman, sa figure tutélaire paraît être Saint Jean de la Croix dont il insère une strophe dans sa préface. Issue de *La Vive Flamme d'amour*, elle exprime sa vision de l'union de l'âme avec Dieu. Cependant, la question de la foi est l'objet des réserves du poète. En effet, ce dernier semble faire l'expérience d'une crise religieuse qui est également une crise du sens. Le poème numéro XV fait état d'une distance à l'égard du

---

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, op.cit., p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>4</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, op.cit., p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7.

divin lequel n'est plus désigné avec une majuscule et est précédé du conditionnel, tandis que l'évocation du sang à la fin de la seconde strophe semble le rendre responsable des crimes commis :

Je voudrais  
Ciseler des bijoux  
Oui  
des bijoux  
et un dieu  
secrètement

Je voudrais tant  
Et tant encore  
Oublier ce sang humain  
cette odeur forte  
sur mes mains  
sur tes mains<sup>1</sup>

L'extase espérée au début constitue, à l'issue du recueil, un seuil inatteignable, le sujet n'a plus accès à l'éventualité d'une transcendance, il est condamné à demeurer à la surface des choses. Ce n'est d'ailleurs plus à une divinité qu'il rend gloire au poème numéro XIII mais à « vous les vivants de notre opacité/pour les heures intemporelles des ombres factieuses/de nos souhaits et nos pensées temporelles<sup>2</sup>. » Le texte s'élabore par conséquent autour de cette incapacité éprouvée par les hommes à atteindre le royaume céleste. L'auteur prosaïse ainsi les allusions au culte, évoquant tout à tour les « mains non jointes pour la transfiguration<sup>3</sup> », « le renouvellement inopérant des requiems inachevés<sup>4</sup> », « les paradoxes stériles des transepts importés<sup>5</sup> » et « l'attrait prétentieux des vitraux illuminés<sup>6</sup> ». À l'inverse, il sacralise tout ce qui est relatif à la résignation humaine :

Gloire,  
éternellement gloire,  
sur la terre rouge de votre sang  
sur vos femmes et les enfants aux larmes rapides  
sur leurs instants extemporaires d'équilibre en vous  
et sur le frère, surpris,  
écrasant d'un doigt des cils mouillés<sup>7</sup>.

La perte de foi le conduit à renouer avec les siens et à compatir à leurs souffrances ou, comme il le dit : « Hurrah ! Les derniers dieux se meurent. / Vive l'homme. / Une chanson, bien vieille / dans le silence des temps<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, *op.cit.*, p. 45.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 40.

Le titre du recueil traduit donc parfaitement l'expérience sensible vécue par le poète. Celui-ci semble connaître un déchirement de son être provoqué par la disparition de son sentiment religieux. Pourtant, il lui est également impossible de s'en détacher complètement tant celui-ci imprègne son énonciation. Le poète expérimente donc une aporie devant l'incapacité de se procurer « des verbes / nouveaux et vides / totalement vierges<sup>2</sup>. » Il n'a à sa disposition que les mots du divin pour exprimer son renoncement au divin :

Que j'entonne des matines enflammées  
des primes et des tierces  
et des sextes et des nonnes  
mes vêpres et mes complies  
traversées d'attentes  
dans la gloire d'anorexies  
et de passions nouvelles  
Inappétence !  
Que je désacralise pour sacrer  
les dissimulations d'un dieu encuvé  
par le temps  
des blés sans barbe  
Le temps  
et la fécondité des symboles mourants  
à force de lectures<sup>3</sup>

Ce faisant, Valentin-Yves Mudimbe convoque ses souvenirs de moine bénédictin pour signifier son impuissance à rompre avec un ordre.

### 3. Africaniser la société

Le contexte culturel lors duquel Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe accèdent à la majorité est néanmoins propice à la remise en cause de leurs certitudes. La période qui succède à l'indépendance est marquée dans la région par des initiatives visant à rompre avec le colonialisme y compris une fois l'autonomie politique acquise. Les jeunes États sont ainsi confrontés à la question de l'africanisation de leurs institutions. Patrice Lumumba, dans *Le Congo terre d'avenir est-il menacé ?*, en fait d'ailleurs l'une des priorités nationales, déclarant qu'il leur faut maintenant passer au « stade d'intégration (pas d'assimilation laquelle consiste à l'absorption d'un peuple par un autre), de la démocratisation du pays et de l'africanisation des cadres<sup>4</sup>. » Ce que recouvre le terme n'est cependant pas clair. Si, pour

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, op.cit., p. 32.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Déchirures*, op.cit., p. 29.

<sup>4</sup> Patrice Lumumba, *Le Congo, terre d'avenir, est-il menacé ?*, Bruxelles, Office de publicité, 1961, p. 177.

certaines cela consiste seulement à substituer aux cadres européens des cadres africains, pour d'autres cela nécessite de réévaluer les principes reçus de l'Occident quitte à rompre avec eux pour imaginer de nouveaux modèles. Ainsi, tandis que le Kenya de Kenyatta fait le choix de l'économie de marché, la Tanzanie voisine décide, quant à elle, de se tourner vers le socialisme. À partir de 1967, le président Julius Nyerere expose dans la *Déclaration d'Arusha* ce qu'il estime être la marche à suivre pour mettre en place un socialisme africain. À ses yeux, il faut rompre avec le modèle hérité de la colonisation. Comme il le déclare en 1968 :

[...] en rejetant l'état d'esprit capitaliste que le colonialisme a apporté avec lui en Afrique nous devons également rejeter les méthodes capitalistes qui vont de pair. L'une d'entre elles est la propriété individuelle de la terre. Chez nous, en Afrique, la terre a toujours été reconnue comme propriété de la collectivité. Tout individu de notre société a l'usage de la terre sinon il ne pourrait jouir de son droit à la vie sans pouvoir subvenir à ses besoins vitaux<sup>1</sup>.

Il inaugure par conséquent la politique de villagisation en rassemblant la population dans des communes afin de collectiviser les ressources. Il encourage aussi l'apprentissage du swahili en l'érigeant en langue officielle de l'administration et du système éducatif. En République Démocratique du Congo, le président Mobutu Sese Seko engage le pays dans la voie de l'authenticité laquelle, selon les termes de Vingi Gudumbagana Kangafu doit mener à « la révolution culturelle zaïroise<sup>2</sup> ». Le pays devient le Zaïre en 1971 et noms de baptême, gentilé et autres appellations de villes sont renommés afin de témoigner du « refus du peuple congolais d'épouser aveuglement des idéologies importées<sup>3</sup>. » Mobutu Sese Seko n'est cependant pas le premier à, sur place, insister sur ce phénomène. Comme le soutient Charles Djungu-Simba K :

En fait, c'est dès le début de l'entre-deux-guerres que l'idéologie de l'authenticité fait son apparition au Congo belge. Comme dans d'autres pays de mission, il s'y dessine, à la faveur d'un changement radical dans les discours d'évangélisation, un mouvement culturel indigéniste<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> « [...] in rejecting the capitalist attitude of mind which colonialism brought into Africa, we must reject also the capitalist methods which go with it. One of these is the individual ownership of land. To us in Africa land was always recognized as belonging to the community. Each individual within our society had a right to the use of land, because otherwise he could not earn his living and one cannot have the right to life without also having the right to some means of maintaining life » (traduction personnelle) in Julius Nyerere, *Ujamaa, essays on socialism*, Dar es Salaam et Londres, Oxford University Press, 1968, p. 7.

<sup>2</sup> Vingi Gudumbana Kangafu, *Discours sur l'authenticité. Essai sur la problématique idéologique du "Recours à l'authenticité"*, Kinshasa, Les Presses Africaines, 1973, p. 32.

<sup>3</sup> Mobutu Sese Seko, extrait du discours prononcé à la tribune des Nations Unies, 1974

<sup>4</sup> Charles Djungu-Simba K., *Les Écrivains du Congo-Zaïre, approches d'un champ littéraire africain*, Université Paul Verlaine-Metz, centre de recherches « Ecritures », coll. Littératures des mondes contemporains, Série Afrique, 2004, p. 62.



Ce désir latent trouve néanmoins dans la personne du nouveau président les moyens de se réaliser. Son influence va dorénavant s'étendre à l'ensemble de la société et les intellectuels du pays vont contribuer à sa mise en œuvre. Plusieurs auteurs rallient ainsi le mot d'ordre, si bien qu'en 1973 est créée l'Union des Écrivains Zaïrois qui aboutit à l'institutionnalisation de la littérature sous l'égide du pouvoir. Bien que très différentes idéologiquement, les démarches de Julius Nyerere et de Mobutu Sese Seko rendent compte d'une réflexion commune portant sur la manière de gérer l'héritage colonial. Si cela donne lieu à une instrumentalisation de la tradition dans un cas et à un échec politique dans l'autre, les années qui suivent immédiatement l'indépendance sont caractérisées localement par la recherche d'une nouvelle voie.

Les champs intellectuels kényans et zaïrois accompagnent ces bouleversements. Se pose, en particulier, la question de la mission de l'université dans une société récemment décolonisée<sup>1</sup>. Comme le reste de l'administration, cela passe déjà par une réflexion sur la manière d'en africaniser le personnel dans un contexte où un nombre insuffisant d'individus a pu avoir accès aux études supérieures pour pouvoir prétendre occuper ces postes pourtant nécessaires au développement des pays. James Morton Hyslop, le fondateur et directeur du *Royal College* de Nairobi, estime par exemple dans un article de 1964 que le projet d'atteindre un pourcentage de 40% d'enseignants noirs d'ici 1968, soit en employer 52 contre 8 alors, est inatteignable s'il veut maintenir la rigueur scientifique de son établissement<sup>2</sup>. Quant à Monseigneur Bakole, vice-recteur de l'université de Lovanium, il témoigne d'une même frilosité vis-à-vis d'un recrutement immédiat d'universitaires congolais et préfère imaginer cela de manière progressive. Surtout, il critique l'approche qui consisterait à recentrer uniquement les programmes sur les cultures africaines. Pour cela, il se réfère à l'image senghorienne du « rendez-vous du donner et du recevoir<sup>3</sup> », déclarant :

Il ne faut pas que les Africains cherchent l'originalité à tout prix ni l'illusoire satisfaction de penser que tout ce qui est vrai ou beau est africain. Au contraire, par l'africanisation, nous voulons prouver au monde que nous ne venons pas les mains vides au rendez-vous. Ce serait une erreur de considérer l'africanisation comme une entreprise de tout repos, d'y être amenés un peu en enfants surexcités, sans mesurer l'ampleur de la tâche ni les conséquences immédiates d'une telle aventure<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> En 1968, à Nairobi, a ainsi lieu sous l'égide de l'O.U.A et de l'UNESCO une conférence sur « L'éducation scientifique et technique dans ses rapports avec le développement en Afrique » réunissant des représentants de tous les États du continent à l'exception du Dahomey.

<sup>2</sup> James Morton Hyslop, « The University of East Africa », in *Minerva*, Volume 2, n°3, 1964, pp. 286-302.

<sup>3</sup> Monseigneur Bakole, « Signification, mesure et condition de l'Africanisation », in *Présence Africaine*, n°53, 1er trimestre 1965, pp. 149-161.

<sup>4</sup> Monseigneur Bakole, « Signification, mesure et condition de l'Africanisation », *op.cit.*, p. 159.

En effet, les interrogations relatives aux ressources humaines renvoient en réalité à des réflexions bien plus fondamentales sur les conditions pour parvenir à une « désoccidentalisation » et « décolonisation du savoir et de l'éducation<sup>1</sup> ».

Comme le soulignait déjà en 1958, le politologue et historien belge installé au Congo Benoît Verhaegen, il paraissait très peu probable que le seul changement de régime soit suffisant pour aboutir à la décolonisation. Il déclarait ainsi dans *Présence Africaine* :

À moins que l'on suppose que la décolonisation se réalise simplement par la suppression du colonisateur, et que l'indépendance est acquise, une fois pour toute, par un changement de structure juridico-politique, il est clair que le « nationalisme » africain aura dans un Congo indépendant encore devant lui les étapes principales de la décolonisation<sup>2</sup>.

Les faits lui donnent rapidement raison. Après 1960, il multiplie ainsi les prises de position pour enjoindre les élites et, en premier lieu, les universitaires à opérer des modifications dans leur manière de voir. Il en appelle notamment à « [a]fricaniser les structures mentales et sociales<sup>3</sup> » jugeant que la société est confrontée à des « besoins [qui] ne peuvent être satisfaits par une réponse occidentale<sup>4</sup>. » Pour mettre en pratique ses vues théoriques, il initie le courant de l'histoire immédiate lequel visait à développer une « connaissance empirique<sup>5</sup> » en réduisant l'écart entre le chercheur et son objet d'étude. De même, en 1967, Auguste Mabika Kalanda, un proche de Mudimbe, fait paraître à Bruxelles *La Remise en question, base de la décolonisation mentale*. Comme l'ancien bénédictin, il reste en marge des discours sur l'authenticité tels qu'ils sont théorisés par les proches du régime. Selon lui, « la crise congolaise<sup>6</sup> » n'est pas imputable, uniquement, à l'influence étrangère. Bien au contraire, il déclare :

Ne faudrait-il pas reconnaître et affirmer la part de responsabilité qui revient aux hommes politiques et au peuple congolais lui-même ? Esprit de vengeance, recours à la violence comme moyen presque exclusif pour le règlement des conflits, absence de traditions humanistes, bas degré de formation civique. Ne sont-ce pas là autant de carences que nous devrions éviter d'attribuer gratuitement au colonialisme ? Nos malheurs ne sont pas le fait des Belges, des Américains, des Soviétiques, des Chinois et encore moins des Arabes<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Walter Mignolo, « La Fin de l'université telle que nous la connaissons », in *Cahiers des Amériques latines*, n°62, 2009. [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/cal/1608> (consulté le 1er décembre 2018).

<sup>2</sup> Benoît Verhaegen, « Autour d'une décolonisation », in *Présence Africaine*, 1958/6, n°XXIII, p. 106.

<sup>3</sup> Benoît Verhaegen, *L'Enseignement universitaire au Zaïre, de Lovanium à l'UNAZA, 1959-1978*, Paris/Bruxelles/Kisangani, L'Harmattan/CEDAF, CRIDE, 1978, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>5</sup> Laurent Monnier, « La tradition de l'histoire immédiate en République Démocratique du Congo », in Jean-Pierre Jacob (dir.), *Sciences sociales et coopération en Afrique : Les rendez-vous manqués*, Genève, Graduate Institute Publications, 2000. [en ligne] URL <http://books.openedition.org/iheid/2571> (consulté le 29 novembre 2018).

<sup>6</sup> Mabika Kalanda, *La Remise en question, base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, éditions Remarques Africaines, collection « Études Congolaises », n°14, 1967, p. 7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 9.

Face aux nouveaux défis que l'indépendance a fait émerger, il convient de réévaluer certains principes pour « restructurer<sup>1</sup> » les mentalités. Un objectif partagé par Ezekiel Mphahlele qui fonde, à Nairobi, le *Chemchemi Creative Centre* avec pour ambition de :

aider l'écrivain, l'artiste, le musicien et l'intellectuel - à négocier le virage délicat qu'il y a entre leurs racines africaines fondamentales et leurs cultures venues de l'extérieur, pour les aider à contenir le choc qu'ils vivent face à d'autres cultures qui ont des valeurs différentes des leurs<sup>2</sup>.

Il ne fallait pas selon lui appréhender la tradition comme un ensemble figé de préceptes, mais, plutôt, trouver le moyen de l'adapter aux enjeux contemporains. Le centre décline néanmoins rapidement après son départ pour les États-Unis mais un autre lieu, la galerie « Paa ya Paa » créée par le Tanzanien Elimo Njau, ira dans le même sens.

D'autres recherches s'emploient à reconsidérer ces mêmes traditions africaines et en particulier les religions. Au Kenya, John Mbiti oeuvre à démontrer dans *African Religions and Philosophy* et *Concepts of God in Africa* que le postulat d'un Dieu comme être suprême ne leur était pas étranger, ce faisant il développe des considérations très proches de celles formulées par l'ethnophilosophie. Quant à son homologue, Jesse Mugambi, il systématise sa pensée d'une théologie de la libération dont l'ambition est d'affranchir l'église du « filtre culturel provenant du passé missionnaire<sup>3</sup>. » Il part du constat que la religion chrétienne a entraîné la subjugation des individus, c'est-à-dire qu'ils ont assimilé « les valeurs de la culture dominante par le biais de l'éducation, de l'administration et de l'économie<sup>4</sup> » les poussant à rejeter les pratiques traditionnelles africaines. Par conséquent, l'une de ses ambitions sera de parvenir à les réconcilier avec ces dernières. Des orientations similaires marquent les travaux de Henry Odera Oruka en philosophie. À partir du début des années 1970, il s'investit, dans le cadre de ce qu'il nomme la philosophie de la sagacité, à répertorier et préserver les paroles d'individus réputés détenteurs d'une sagesse traditionnelle<sup>5</sup>. Au Rwanda, Alexis Kagame fait de même en consignnant les traditions dynastiques tandis qu'en

<sup>1</sup> Mabika Kalanda, *La Remise en question, base de la décolonisation mentale, op.cit.*, p. 10.

<sup>2</sup> « to help the writer, the artist, the musician-and the non-artistic intellectual-to negotiate the tricky bend which lies between their basic African-ness and outside cultures, to help them contain the shock that they experience in confrontation with other cultures that have different sets of values from theirs. » (traduction personnelle) in Ezekiel Mphahlele, « Chemchemi Creative Centre, Nairobi », *The Journal of Modern African Studies*, Volume 3, n°1, mai 1965, p. 116.

<sup>3</sup> « the cultural garb of the missionary past » (traduction personnelle) in Jesse Mugambi, *Christian Theology and Social Reconstruction*, Nairobi, Acton, p. 24.

<sup>4</sup> « the values of the dominating culture through colonial education, administration and economy » (traduction personnelle) in Jesse Mugambi, « Social Reconstruction of Africa », cité par Robert S. Heaney, *From Historical to Critical Post-Colonial Theology*, Eugene, Pickwick, p. 40.

<sup>5</sup> Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, Brill, 1990.

Ouganda, Okot p'Bitek se consacre lui aussi à battre en brèche les préjugés sur les religions africaines<sup>1</sup>.

Enfin, le sujet des langues, et notamment de leur usage littéraire, s'impose lui aussi comme une problématique de premier plan. En 1962, succèdent à la *African Writers Conference* tenue à l'Université de Makerere de virulents débats concernant le bien fondé d'une littérature africaine en anglais. Dans les années qui suivent de très nombreux intellectuels du continent prennent parti pour une revalorisation des langues africaines. Le théologien camerounais Meinrad Hegba déclare par exemple :

Je me suis toujours demandé, voyant d'une part le zèle et la dévotion de certains hommes d'État africains pour les francophonies, anglophonies, hispanophonies et autres euro-phonies de papa, et d'autre part leur mauvaise volonté à promouvoir les grandes langues de l'Afrique noire, s'ils n'auraient pas été, par hasard, envoûtés par ces sorciers de blancs. En effet, les raisons qu'ils donnent de leur attitude aliénée ne sont que rationalisations spécieuses<sup>2</sup>.

À l'exception de quelques états, dont la Tanzanie, la majorité des pays du continent ont en effet adopté comme langues officielles des langues occidentales. Pour beaucoup, il s'agit là du signe le plus évident de la maintenance d'une dépendance à l'échelle des esprits. Pas étonnant dès lors que l'on trouve mention de la querelle chez la plupart des écrivains de l'époque. Tous ne se prononcent pas néanmoins pour l'abandon de l'anglais et du français, mais un vif intérêt émerge concernant la sauvegarde du patrimoine oral avec la création d'instituts et de nombreuses initiatives académiques et éditoriales pour assurer sa protection<sup>3</sup>. Selon Tchicaya U Tam'si cela est d'ailleurs d'autant plus important qu'il voit dans la préservation de celles-ci le moyen de « garder quelque chose d'humain<sup>4</sup> » dans la « civilisation universelle », nécessairement technique, qui se présage.

Les décennies 1960 et 1970 sont donc marquées par une profusion de démarches qui se recourent quant à leur propension à formuler un désir de réforme des esprits après la colonisation. Si la plupart vont dans le sens d'une revalorisation des cultures traditionnelles, d'autres affirment le besoin d'adapter les mentalités aux défis contemporains. Dans tous les cas, elles partent du principe que l'accession à l'indépendance n'a été qu'un pas dans un

<sup>1</sup> Alexis Kagame, *La Poésie dynastique au Rwanda*, Bruxelles, Institut royal colonial belge, 1951 ; Okot p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, Kampala, East African Literature, 1971.

<sup>2</sup> Meinrad Hegba, « L'homme vit aussi de fierté: Vers la perte de l'identité africaine ? », *Présence Africaine*, Nouvelle série, n°99/100, 1976, p. 19.

<sup>3</sup> À la même période, Jan Vansina publie *De la tradition orale : essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1961. Pour une synthèse sur ces questions voir : Nicoué T. Gayibor, Dominique Juhé-beaulaton et Moustapha GomGnimbou, *L'Écriture de l'histoire en Afrique, l'oralité toujours en question*, Paris, Karthala, 2013.

<sup>4</sup> Tchicaya U Tam'si, « Les Langues sans écriture », *Présence Africaine*, Nouvelle série, n°52, 1964, p. 166.

processus de décolonisation qui doit maintenant être mené à son terme par la décolonisation des esprits.

#### 4. Décoloniser l'esprit

Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe ne peuvent rester indifférents face à ces revendications. Comme on l'a dit, ils sont cependant d'abord critiques vis-à-vis du nationalisme culturel et des courants nativistes, malgré tout ils vont prendre part à ces débats pour peu à peu systématiser, chacun à leur manière, leur théorie de la décolonisation spirituelle.

Quand paraît en 1981, *Decolonising the Mind*, les vues que l'écrivain kényan expose ne sont pas neuves, elles ont été mises en pratique depuis bientôt vingt ans et l'essai ne fait que synthétiser des considérations auparavant testées sur le terrain. Par conséquent, le texte trouve sa légitimation dans le vécu de son auteur ce qui produit une énonciation mixte où il ne dissocie jamais son *ethos* de théoricien littéraire de son *ethos* personnel. Ce faisant *Decolonising the Mind* repose sur le désir d'africaniser la critique en brouillant les frontières entre le travail académique et le contexte qui a permis son émergence. Le débat autour du nom du département d'anglais devient l'élément fondateur qui confère à Ngũgĩ wa Thiong'o son autorité pour aborder les sujets relatifs aux langues. En mentionnant ses initiatives antérieures, il se met également dans une posture d'intellectuel organique ayant accompli lui-même la décolonisation de son esprit, laquelle trouve ses racines dans cet événement initial.

Le 24 octobre 1968, Ngũgĩ wa Thiong'o transmet au doyen de la faculté des Arts de l'université de Nairobi un *memo* intitulé « On the Abolition of English Department ». Rédigé avec Henry Owuor-Anyumba et Taban Lo Liyong, enseignants au programme d'études africaines, leur manifeste vise à opérer une réforme du curriculum pour que soit accordée une place centrale aux littératures africaines et afro-descendantes. Leur prise de parole intervient dans un contexte de réflexion autour de la finalité des études littéraires. Plus tôt, le 20 septembre, le directeur du département, James Stewart, avait présenté une communication à l'occasion des 42<sup>èmes</sup> rencontres du conseil. Celle-ci préconisait déjà des changements, parmi lesquels la création d'un « Département de littérature africaine, ou, à la place, d'un de littérature et culture africaines<sup>1</sup> », mais également la tenue d'une réflexion

---

<sup>1</sup> « Department of African Literature, or, alternatively, that of African Literature and Culture » (traduction personnelle) in James Stewart, « Report Including Some Suggestions for Possible Developments within the

autour de la place à donner aux autres langues régionales, notamment le français et le swahili<sup>1</sup>. Le cœur du débat qui allait opposer les trois chercheurs à leur supérieur était la façon d'« africaniser le curriculum<sup>2</sup> » en prenant appui sur l'expérience est-africaine qu'il s'agissait, par là, de remettre également au centre des études. Cependant, comme en témoigne le programme de 1971, l'intention était également de « renverser les ogres de Cambridge et d'Oxford<sup>3</sup> » dans un contexte où les intellectuels locaux réfléchissaient à comment remédier à la dépendance de leurs pays vis-à-vis des anciennes métropoles coloniales.

Bien que fondée en 1956 par la communauté asiatique, l'université de Nairobi restait en effet tributaire du modèle britannique même si, depuis 1963, elle avait été intégrée à la *University of East Africa* créée, en Tanzanie, par Julius Nyerere. Lorsque Ngũgĩ wa Thiong'o y est nommé en octobre 1967, il le premier enseignant africain de son département<sup>4</sup>. Plusieurs raisons expliquent cette situation. À l'époque coloniale, les autorités avaient estimé que l'université de Makerere était suffisante pour former les étudiants de la région, Nairobi devait seulement assurer un complément de formation<sup>5</sup>. Surtout, en plus du préjugé racial, il était difficile pour elles de recruter du personnel localement. Afin d'attirer des universitaires métropolitains, elles mirent donc en place des conditions particulièrement attractives. Comme le souligne J.F. Ade Ajayi :

Les conditions de détachement des expatriés étaient généreuses. Les universités coloniales d'outre-mer sont ainsi devenues une opportunité pour le personnel plus jeune, en particulier pour les Britanniques, Français et Belges, de passer du temps en Afrique et de devenir un expert en études africaines, médecine tropicale, agriculture ou technologie<sup>6</sup>.

---

Faculty Presented to the Forty-second Meeting of the Arts Faculty Board, 20th September 1968 », Angus Calder Papers, n°36 cité par Apollo Obonyo Amoko, *Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution. Ngũgĩ wa Thiong'o and the Idea of African Literature*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 6.

<sup>1</sup> James Stewart, « On the Place of African Literature in Relation to Other Studies in the Faculty of Arts », *Memo to Dean of the Faculty of Arts*, Novembre 1968, Angus Calder Papers, no. 28 cité par Apollo Obonyo Amoko, *Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution, op.cit.*, p. 6.

<sup>2</sup> James Ngũgĩ, Henry Owuor-Anyumba et Taban lo Liyong, « On the Abolition of the English Department », in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Homecoming, Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, Nairobi, Heinemann, (1972) 1981.

<sup>3</sup> « overthrow the ogres of Cambridge and Oxford » (traduction personnelle) in Taban lo Liyong, « Language and Literature Studies at University College Nairobi », *Research in African Literatures*, Volume 2, n°2, automne, 1971, p. 168.

<sup>4</sup> Carol Sicherman, *Ngũgĩ wa Thiongo, the making of a rebel : a source book in Kenyan literature and Resistance*, Londres, Hans Zell publishers, 1990, p. 7.

<sup>5</sup> J.C. Ssekamwa et S.M.E. Lugumba, *A History of Education in East Africa*, Kampala, Fountain Publishers, 2002.

<sup>6</sup> « The terms of secondment of expatriates were generous. Overseas colonial Colleges thus became an avenue of opportunities for younger staff particularly from Britain, France and Belgium, to spend some time in Africa and become an expert in African Studies, Tropical Medicine, Agriculture or Technology » (traduction personnelle) in J.F. Ade Ajayi, Lameck K.H. Goma, G. Ampah Johnson, *The African experience with higher education*, Accra, Association of African Universities, 1996, p. 69.

En parallèle, les universités devaient se conformer aux systèmes européens, ne serait-ce pour que leurs diplômes soient reconnus. Tout cela fait que, malgré l'accession aux indépendances, les établissements ont du mal à se défaire de l'influence occidentale. Ainsi, d'après Hélène Charton :

Le système éducatif du Kenya, apparaît profondément élitiste. Il ne se départit pas de ses origines coloniales. [...] Cette caractéristique est sans doute renforcée par la présence d'un corps enseignant largement composé d'étrangers ou de Kenyans passés par des institutions occidentales, notamment britanniques. Les établissements universitaires d'Afrique de l'Est apparaissent comme des pôles de diffusion de la culture occidentale mais leur vocation rappelle également celle des études supérieures à l'époque coloniale qui était de former les cadres de l'administration<sup>1</sup>.

Comme Ngũgĩ wa Thiong'o d'ailleurs, Taban lo Liyong et Henry Owuor-Anyumba ont obtenu leurs diplômes à l'étranger, en cela ils sont caractéristiques de l'élite intellectuelle qui accède aux responsabilités à partir de 1963<sup>2</sup>.

Seulement, pour cette génération majoritairement passée par l'école coloniale et, le plus souvent par l'*Alliance High School*, les études littéraires ont vocation à façonner la nation. Elles doivent permettre de « fusionner un ensemble de personnes en une nation<sup>3</sup> » selon le modèle qui avait prévalu dans les pays occidentaux au XIX<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, tout le monde ne partage pas cet avis. L'initiative de Ngũgĩ wa Thiong'o et de ses deux collègues diffère par exemple des vues formulées plus tôt par Ali A. Mazrui et Yash Tandon qui estiment que l'université ne doit pas être le lieu où ses valeurs sont inculquées aux étudiants. Au contraire, d'après eux, il convient davantage de les inciter à développer leur esprit critique, sans ça l'enseignement supérieur prend le risque d'être dépendant de l'agenda politique<sup>4</sup>. Or, à Nairobi, Ngũgĩ wa Thiong'o, Taban lo Liyong et Henry Owuor-Anyumba refusent de dissocier leur enseignement des enjeux contemporains. Comme ils le déclarent : « Le principal devoir de tout département de littérature est de mettre en lumière l'esprit qui anime un peuple, de montrer comment il relève les nouveaux défis et d'étudier les

<sup>1</sup> Hélène Charton, « Les évolutions historiques de la structuration de l'élite kenyane », in Yann Lebeau et Mobolaji Ogunsanya (dir.), *The Dilemma of Post-Colonial Universities. Formation des élites et restructuration de l'enseignement supérieur en Afrique subsaharienne*, Ibadan, Institut français de recherche en Afrique, 2000, p. 40.

<sup>2</sup> Comme le remarque Hélène Charton dans sa thèse : « Le diplôme universitaire devient, dans le contexte colonial, un enjeu social de première importance. Or seules des études à l'étranger permettent de décrocher ces titres. C'est dans ce contexte qu'une poignée d'Africains du Kenya entreprend, au début des années 1930, des études supérieures à l'étranger, aux États-Unis pour l'un d'entre eux et pour les autres en Afrique du Sud. » in Hélène Charton, *La Genèse ambiguë de l'élite kényane*, op.cit., p. 69.

<sup>3</sup> « coalesce an amalgam of people into a nation » (traduction personnelle) in Eddah Gachukia et S. Kichamu Akivaga (eds.), *Teaching of African Literatures in Schools*, 1978, cités par Carol Sicherman, « Revolutionizing the Literature Curriculum at the University of East Africa : Literature and the Soul of the Nation », in *Research in African Literatures*, Volume 29, n°3, 1998, pp. 130.

<sup>4</sup> Ali A. Mazrui et Yash Tandon, « Government and the universities in East Africa : II—The university of East Africa as a political institution », in *Minerva*, n°5, 1967, pp. 381-386.

domaines possibles de développement et d'implication<sup>1</sup>. » L'africanisation du corpus se conçoit comme un élément devant contribuer à la libération des esprits.

Les postulats formulés en 1968 sont en effet les mêmes que ceux détaillés par l'écrivain dans *Decolonising the Mind*. Comme lors de la querelle de Nairobi, il s'agit pour lui d'insister sur le caractère déterminant de la langue dans le processus d'émancipation vis-à-vis de l'Occident<sup>2</sup>. Afin de justifier ses dires, il prend appui sur son expérience personnelle pour témoigner de l'importance de la décolonisation des esprits dans la lutte contre l'impérialisme. Comme il le déclare :

[...] la recherche de nouvelles voies dans la langue, la littérature, le théâtre, la poésie, la fiction et les sciences en Afrique fait partie intégrante des luttes globales des peuples africains contre l'impérialisme à son stade néo-colonial. Cela fait partie de cette lutte pour un monde où ma santé ne dépendrait pas de la lèpre d'autrui ; ma propreté ne reposerait pas sur le corps couvert de vers d'autrui ; et où mon humanité ne dépendrait pas de l'humanité enfouie des autres<sup>3</sup>.

Simultanément, l'essai lui permet de rendre cohérent son propre choix de renoncer à l'anglais au moment où il s'apprête à faire paraître *Caिताani mũtharaba-inĩ*. On peut donc voir dans *Decolonising the Mind* le récit d'une décolonisation spirituelle parvenue à son terme. En effet, entre son coup d'éclat avec Taban lo Liyong et Henry Owuor-Anyumba et cet ouvrage, se sont écoulées treize années qui ont vu l'écrivain tour à tour abandonner le modèle du héros individualisé, revenir au kikuyu comme langue d'écriture, s'impliquer auprès des masses paysannes dans le cadre de Kamiriithu et être emprisonné en raison de ses idées politiques. La décolonisation spirituelle qu'il préconise apparaît dès lors comme une rupture totale du sujet par rapport à un mode d'être conçu comme occidental. Cela demande qu'il renoue avec sa culture d'origine, dont la langue est l'élément le plus important, mais également qu'il accomplisse son « suicide de classe<sup>4</sup> ». Néanmoins, aux yeux de l'écrivain, un tel processus est réalisable, sa trajectoire étant là pour attester de sa réussite.

---

<sup>1</sup> « The primary duty of any literature department is to illuminate the spirit animating a people, to show how it meets new challenges, and to investigate possible areas of development and involvement » (traduction personnelle) in James Ngũgĩ, Henry Owuor-Anyumba et Taban lo Liyong, « On the Abolition of the English Department », in Ngugi wa Thiong'o, *Homecoming*, *op.cit.*, p. 146.

<sup>2</sup> Voir Xavier Garnier, « Écrire en kikuyu pour révéler la réalité néocoloniale. L'expérience de Ngugi wa Thiong'o dans Murogi wa kagogo (2004-2007) », *Revue de littérature comparée*, Volume 4, n° 340, 2011, pp. 410-422.

<sup>3</sup> « the search for new directions in language, literature, theatre, poetry, fiction' and scholarly studies in Africa is part-and parcel of the overall struggles of African people against imperialism in its neocolonial stage. It is part of that struggle for that world in which my health is not dependent on another's leprosy; my cleanliness not on another's maggot-ridden body; and my humanity not on the buried humanity of others. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Harare, Zimbabwe Publishing House, 1981, p. 106.

<sup>4</sup> Voir *infra*



Chez Valentin-Yves Mudimbe, les choses paraissent beaucoup moins évidentes. En 1973, l'écrivain congolais fait paraître un essai intitulé *L'Autre face du royaume* où il a recours à une métaphore devenue célèbre pour évoquer la situation de l'intellectuel post-colonial, celle de l'ascenseur à l'intérieur duquel celui-ci resterait enfermé. Le propos de l'ouvrage est, dit-il, d'entreprendre « un discours théorique qui soit producteur d'une pratique politique<sup>1</sup>. » Cela signifie que la façon de faire des sciences humaines et sociales en Afrique doit, à ses yeux, être changée afin qu'elles prennent appui sur l'expérience des Africains. Néanmoins, cela ne peut avoir lieu qu'à condition que ces derniers parviennent à s'extraire des pratiques occidentales. Il s'agit donc de se libérer d'un ordre pour en inventer un autre qui correspond à la réalité et aux besoins des peuples décolonisés. Au chapitre « Le fou et ses autres », Valentin-Yves Mudimbe distingue par conséquent deux types de sciences sociales « celle produite par la société coloniale et celle qui serait de la responsabilité de la nouvelle société décolonisée<sup>2</sup>. » D'un côté existeraient donc des chercheurs « orthodoxes », ceux fidèles à l'Occident, et de l'autre des « “déviant” » qui entendent recommencer le discours scientifique<sup>3</sup> », parmi eux il cite Cheikh Anta Diop et Fodé Diawara. Selon lui, cette partition est en fait le signe d'une incapacité des chercheurs africains à passer du statut d'objet du savoir à celui de sujet producteur du savoir. En quelques mots, il annonce ensuite ce qui sera au cœur de ses recherches futures :

Ce qu'il lui faudrait, et de manière urgente, c'est à partir d'une critique radicale du dire d'autrui sur lui et son milieu, prendre la parole pour affirmer – théoriquement et pratiquement - qu'il n'est pas objet et qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel. Et vivre cette prise de parole comme critique constante, ouverte, portant même – et régulièrement – sur son propre déroulement<sup>4</sup>.

La difficulté pour le chercheur réside dans sa crainte, voire dans son absence de volonté, de se défaire de l'ordre du savoir occidental. Pour illustrer son argument, il prend l'exemple d'un ascenseur à l'intérieur duquel le chercheur africain se bloquerait lui-même. Enfermé entre ses parois, l'homme de science se fie uniquement aux « techniciens » pour savoir comment est le monde à l'extérieur. C'est donc par rapport à eux et leurs dires qu'il élabore ses propres théories sur ce qu'il ne voit pas, acceptant ou réfutant ce qu'on lui affirme, mais toujours en fonction d'un savoir qu'on lui a transmis sans qu'il n'ait jamais cherché à se forger ses propres opinions. Il ne fait pas par conséquent l'exercice de sa liberté de sujet car il

---

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 1973, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 120.

refuse, comme il le dit, de « comprendre que la science s'élabore dans un espace idéologique où elle produit son objet, ses instruments, sa méthode, ses propres facteurs d'élection<sup>1</sup>. »

Valentin-Yves Mudimbe place d'emblée son propos à une autre échelle que Ngũgĩ wa Thiong'o. Chez le penseur congolais, le nœud du problème n'est plus politique mais épistémique. À l'inverse de son homologue kényan, il n'associe pas décolonisation des esprits à la lutte contre l'impérialisme, la première est chez lui la condition pour faire advenir un autre ordre rompant avec l'Occident. La dépendance à laquelle fait face le chercheur africain est plus insidieuse puisqu'elle n'est pas consciente. Pour Ngũgĩ wa Thiong'o, l'usage de l'anglais rend évident l'assujettissement vécu, il suffit de s'en dégager pour faire l'exercice de sa liberté. Au contraire, chez Mudimbe, cela ne peut être suffisant en soi, car c'est la manière de faire qui reste tributaire de l'Occident. Les deux auteurs ouvrent la voie à deux conceptions différentes de la décolonisation spirituelle. Chez les deux, elle est une *praxis* au sens où elle vise à produire un changement chez le sujet, cependant ce dernier ne bénéficie pas de la même latitude pour agir sur lui-même. Tandis qu'elle est un acte individuel chez Ngũgĩ wa Thiong'o, elle transcende les individus chez Valentin-Yves Mudimbe pour épouser les contours d'un ordre vis-à-vis duquel le projet de rupture est bien plus compliqué. Comme il le dira en paraphrasant Michel Foucault à la fin de l'« Avant-propos » de *L'Odeur du père* :

pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose au terme de laquelle il nous attend, immobile<sup>2</sup>.

Ainsi, pour l'écrivain congolais, il ne suffit pas de rester au niveau des apparences pour déterminer comment décoloniser les esprits. Au contraire, cela implique de bien mesurer en quoi l'influence occidentale a imprégné les sociétés et les individus africains décolonisés. Ce n'est qu'à cette condition qu'un éventuel détachement sera envisageable.

---

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, *op.cit.*, p. 103.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, pp. 12-13.

### C. Le post-génocide comme échec du « postcolonial » ?

Au regard de ce qu'avait été le maître mot des indépendances, la situation rwandaise et son amplification post-coloniale du fossé ethnique semblent par conséquent signifier une décolonisation incomplète. La proclamation de la Première République, suite au référendum de septembre 1961, et la victoire du *Parmehutu* aux élections législatives de la même année mettent certes un terme à la tutelle belge, cependant les représentations médiatisées lors des décennies précédentes ne sont pas renégociées autrement que pour infléchir le rapport politique. Au contraire, la fin des années 1950 voit la cristallisation des identités Hutu et Tutsi dans un contexte de rivalité pour l'accession au pouvoir. Comme le démontre James Jay Carney<sup>1</sup>, la période 1956 – 1959 marque l'intensification de la dichotomie entre ce qu'il est convenu d'appeler, de manière erronée, des ethnies. Tandis que la monarchie du *Mwami* Mutara III Rudahigwa est de plus en plus critiquée par l'épiscopat catholique, traditionnellement son alliée, émerge une élite hutu désireuse d'instaurer une démocratie au suffrage universel. En raison du figement des catégories hutu et tutsi et du poids démographique représenté par la première, ce basculement, finalement adopté dans la nouvelle Constitution de novembre 1962, écarte du pouvoir les Tutsi minoritaires.

Cette décision fait suite au remaniement et à l'instrumentalisation, pendant la colonisation, des marqueurs identitaires. Avant celle-ci, il semble que ces derniers aient été beaucoup plus nombreux que ce que la partition Hutu/Tutsi semble le supposer. Mêlant des considérations liées au lignage, l'origine géographique, les ancêtres ou encore la richesse, ils inséraient chaque individu dans un ensemble de relations dont l'appartenance aux groupes hutu, tutsi ou twa était signifiante, mais ne constituait pas l'unique façon de se définir. Les dominations allemande puis belge participèrent à figer ces référents et cristallisèrent sur eux un ensemble de conceptions imaginaires. Ils opéraient une saisie collective d'une multitude d'individualités et les renvoyaient de manière métonymique à ces groupes qu'à l'échelle individuelle chacun incarnait. L'autonomie des Rwandais et des Burundais était ainsi subsumée à celles d'« ethnies » ou de « races » dont le bien-fondé scientifique a, depuis, été infirmé<sup>2</sup>. La théorie hamitique généra par exemple la différenciation des Tutsi, des Hutu et

<sup>1</sup> James Jay Carney, *Rwanda before the genocide : catholic politics and ethnic discourse in the late colonial era*, Oxford, Oxford University press, 2014, pp. 70-120.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Chrétien note que l'aspect « racial » du clivage Hutu/Tutsi commence déjà à être débattu dans les années 1960. Comme il l'écrit : « Pourtant, dès les années 1960, des réticences ou des hésitations se font jour face à ces interprétations et d'autres pistes vont être creusées, dans une ambiance idéologique que nous avons rappellée en introduction. Déjà l'ouvrage de référence publié par le musée de Tervuren en 1962 navigue entre

des Twa, les premiers étant perçus comme un peuple d'envahisseurs venus du nord dont le physique témoignait encore d'une origine exogène. Elle était ainsi marquée par les considérations raciales de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme le rappelle Jean-Pierre Chrétien : « Les colonisateurs n'ont pas inventé, les Hutu et les Tutsi, mais ils ont donné à ce clivage social une allure raciale<sup>1</sup> », car ses représentants cherchèrent à expliquer l'origine des civilisations locales sans admettre qu'elles puissent être le fait de populations noires. Surtout, les autorités assirent leur domination en se fondant sur cette distinction au profit des Tutsi qui eurent accès plus facilement à l'éducation, 60% des élèves du groupe scolaire d'Astrida étaient ainsi Tutsi<sup>2</sup>, et en leur confiant davantage de responsabilités.

Dans ces circonstances, l'accession à l'indépendance eut lieu dans un contexte de tensions entre les deux catégories. Le *Manifeste des Bahutu*<sup>3</sup>, rédigé par neuf intellectuels hutu, fait état de ce durcissement progressif des communautés. Les auteurs de ce livret publié en mars 1957 y dénoncent « l'exploitation » dont seraient victimes les Hutu par les Tutsi. Le rapport de force historique est néanmoins relu en fonction d'une grille raciale scindant la population en deux blocs antagonistes. Selon Josias Semujanga, ce postulat, jusque-là marginal et limité à quelques anthropologues et historiens, s'impose soudain comme déterminant avec pour finalité l'amalgame entre la « nation rwandaise » et la « race<sup>4</sup> » hutu. Parmi les signataires, deux personnalités seront amenées à occuper des postes de premier plan : Grégoire Kayibanda, futur président de la République, et Calliope Mulindahabi, plus tard ministre de la Défense. Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda relèvent d'ailleurs que ce texte est, par bien des aspects, programmatique de ce que seront les orientations du nouvel État indépendant. En effet, les signataires prônent le maintien de « l'affichage ethnique dans les papiers d'identité

---

certitudes et embarras. [...] Pour sortir des contradictions sans issues nées de l'a priori racial, les recherches vont s'orienter vers des analyses économiques et sociales plus concrètes. » in Jean-Pierre Chrétien, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2000, pp. 64-65.

<sup>1</sup> Jean-Pierre Chrétien in Raphaël Glucksmann, David Hazan et Pierre Mezerette, *Tuez les Tous – Génocide Rwanda 1994*, France, 97 minutes, 2004, [en ligne] <https://www.youtube.com/watch?v=uPuakHztdDM> (consulté le 15 mai 2017).

<sup>2</sup> James Jay Carney, *Rwanda Before the Genocide: Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 88.

<sup>3</sup> Maximilien Niyonzima, Grégoire Kayibanda, Claver Ndahayo, Isidore Nzeyimana, Calliope Mulindahabi, Godefroy Sentama, Sylvestre Munyambonera, Joseph Sibomana et Joseph Habyarimana, *Manifeste des Bahutu, Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Rwanda, 24 mars 1957*. Voir Josias Semujanga (dir.), *Le Manifeste des Bahutu et la diffusion de l'idéologie de la haine au Rwanda (1957-2007)*, Butare, Éditions de l'Université Nationale du Rwanda, 2010.

<sup>4</sup> Josias Semujanga, « De la construction du Hamite à la mise à mort du Tutsi », *Présence Africaine*, Volume 1, n°167-168, 2003, p. 173.

et la règle des quotas<sup>1</sup> » faisant dès lors de la race, camouflée sous le vocable d' « ethnie », un maillon essentiel du système démocratique rwandais.

Le développement de cette rhétorique est perceptible dans les écrits de certaines des figures les plus éminentes du moment. Ainsi, la lettre pastorale du 11 février 1959 de André Perraudin, alors récemment nommé archevêque de Kabgayi, reprend fréquemment cette terminologie en en faisant la source des disparités sociales :

Dans notre Ruanda les différences et les inégalités sociales sont pour une grande part liées aux différences de race, en ce sens que les richesses d'une part et le pouvoir politique et même judiciaire d'autre part, sont en réalité en proportion considérable entre les mains des gens d'une même race. Cet état de chose est l'héritage d'un passé que nous n'avons pas à juger. Mais il est certain que cette situation de fait ne répond plus aux normes d'une organisation saine de la société ruandaise et pose, aux Responsables de la chose publique des problèmes délicats et inéluctables<sup>2</sup>.

Plus loin, invoquant l'argument de « l'unité plus haute de la Communion des Saints », il en appelle à une fraternité entre les « races » devant aboutir à la disparition de telles inégalités. Reste qu'en dépit de cette dimension conciliatrice, il raffermi l'idée d'une polarisation de la société rwandaise autour d'un conflit racial. Alexis Kagame, figure majeure et éminemment respectée du clergé indigène, en donne également une caution scientifique dans son ouvrage *Les Organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*. Il y scinde le pays en trois « races » distinctes ayant tour à tour dominé le territoire rwandais et se caractérisant par des traits physiques bien particuliers dont la taille serait le plus significatif<sup>3</sup>. L'histoire est ainsi relue comme celle de vagues successives de peuplements s'étant affrontées pour parvenir au pouvoir, en cela elle se situe dans la continuité de celle qui avait été imaginée par les anthropologues et historiens coloniaux inspirés eux-mêmes du modèle popularisé par Augustin Thierry au XIX<sup>e</sup> siècle.

Aussi bien chez Monseigneur Perraudin que chez Alexis Kagame, on assiste donc au terme de l'intériorisation du schéma racial tel qu'il a été élaboré par la science coloniale. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, le Rwanda a été le témoin d'une « racialisation du rapport hutu-tutsi<sup>4</sup> » qui, d'ailleurs, tendit à invisibiliser les catégories de la population pouvant invalider cette

<sup>1</sup> Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, *Rwanda, racisme et génocide : l'idéologie hamitique*, Paris : Belin, 2013, p. 111.

<sup>2</sup> Monseigneur André Perraudin, *Urukundo mbere ya byose – Super omnia Caritas (Par-dessus tout la charité)*, 11 février 1959, cité par Ian et Jane Linden, *Christianisme et pouvoirs au Rwanda (1900 – 1990)*, traduit et révisé de l'anglais par Paulette Géraud, Paris, Karthala, 1999, p. 339.

<sup>3</sup> « Les trois races », in Alexis Kagame, *Les Organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences coloniales (ARSC), Classe des Sciences morales et politiques, tome XXXVIII, fascicule 3, 1954, pp. 6-27.

<sup>4</sup> Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, *Rwanda, racisme et génocide*, op.cit., p. 79.

lecture dichotomique de la société précoloniale. Ainsi, Scholastique Mukasonga constate-t-elle, dans *Notre-Dame du Nil*, l'absence des Batwa dans cette partition :

Puisqu'il y avait deux races au Rwanda. Ou trois. Les Blancs l'avaient dit, c'est eux qui l'avaient découvert. Ils l'avaient écrit dans leurs livres. Des savants qui étaient venus exprès pour ça, qui avaient mesuré tous les crânes. Leurs conclusions étaient irréfutables. Deux races : Hutu/Tutsi. Bantu/Hamite. La troisième, ce n'était même pas la peine d'en parler<sup>1</sup>.

La barre oblique permet de matérialiser ici typographiquement la conception d'une opposition entre Hutu et Tutsi, Bantu et Hamite, laquelle serait abrogée par l'inclusion d'un tiers terme. De même, elle souligne combien l'idée même de métissage ne peut être qu'antithétique à cette naturalisation des identités. Le personnage de Modesta, présentée dans *Notre-Dame du Nil* comme la fille d'un *ikijakazi*, un « ni l'un ni l'autre », apparaît dès lors comme l'élément qui vient troubler les assises raciales du conflit, davantage propices à exclure qu'à fusionner<sup>2</sup>.

Pour Scholastique Mukasonga, le *Manifeste des Bahutu* est donc le signe d'une « idéologie mortifère<sup>3</sup> » qui peu à peu s'est diffusée au point de s'imposer comme la seule explication légitime aux problèmes auxquels est confronté le Rwanda en passe d'accéder à l'indépendance. Après celle-ci, une multitude de récits, chansons et discours politiques vont tenir pour acquise cette partition et populariser encore davantage ces « morphotypes ». Selon Josias Semujanga :

de 1959 à 1994, le discours politique du pouvoir en place à Kigali construit les récits opposants les Bahutu autochtones aux Batutsi envahisseurs étrangers. Ce discours reprend le mythe hamitique sur l'origine des Tutsi et vise à habituer l'opinion de leur nocivité. Or, habituer l'opinion, c'est la préparer à la possibilité d'un meurtre collectif sous forme de punition [...]. Là se sont construits dans la mentalité collective les récits et les pratiques qui vont servir dans l'hécatombe de 1994<sup>4</sup>.

La période post-coloniale rwandaise est ainsi marquée par la réappropriation politique du discours racial et sa diffusion très large au sein du corps social.

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, Paris, Gallimard, 2012, p. 88.

<sup>2</sup> Voir *Infra* : Partie IV, chapitre 1.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, « Le Rwanda en 1952 », note de blog du 20 août 2008, voir *annexes*.

<sup>4</sup> Josias Semujanga, « Les mots du rejet et les récits du génocide », in Pierre Halen, *Les Langages de la mémoire : littérature, médias et génocide au Rwanda*, Metz, Université Paul Verlaine, pp. 28-29.

## 1. Tutsi et Juifs ou l'éternelle reproduction de l'altérité

Dans une interview donnée à *L'Orient littéraire*, Scholastique Mukasonga qualifie Elie Wiesel et Primo Lévi de « fidèles compagnons<sup>1</sup> ». Ailleurs, elle les mentionne encore mais, cette fois-ci, seulement comme des « références<sup>2</sup> ». On l'a vu, l'usage de citations issues de ce corpus permet à l'autrice rwandaise d'effectuer un parallèle entre l'expérience des survivants de la Shoah et la sienne. Un même *ethos* de témoin prend forme à l'aune de ces figures littéraires rendues célèbres par leur détermination à combattre l'oubli et, par conséquent, à empêcher que le génocide ne parvienne finalement à anéantir jusqu'au souvenir des Juifs. C'est dans un tel écueil de la mémoire que résiderait, en effet, la marque de la réussite du projet nazi. Ainsi en est-il également dans le cas rwandais, comme le souligne Scholastique Mukasonga, sous la forme d'une parabole que son personnage se remémore, dans sa nouvelle « Le Deuil » :

Elle se rappelait l'histoire que lui racontaient en riant au lycée de Kigali ses camarades hutu : « Un jour, un enfant demanderait à sa mère : “Dis-moi, maman, qui étaient ces Tutsi dont j'ai entendu parler ? À quoi pouvaient-ils bien ressembler ? – Ce n'était rien, mon fils, répondrait la mère, ce n'était qu'une légende.”<sup>3</sup> »

Cependant, si la Shoah représente pour l'écrivain un précédent historique à partir duquel repenser sa condition de survivante, elle lui offre aussi un cadre d'analyse avec lequel aborder les événements survenus.

Outre la perspective testimoniale, l'emploi de références à l'holocauste s'inscrit dans deux finalités complémentaires au sein de son œuvre. Il est à la fois celui qui trahit la logique derrière l'apparente anarchie du génocide des Tutsi ainsi que l'antécédent dont on n'a pas pu empêcher la répétition. Les noms Tutsi et Juifs fonctionnent comme un couple de signifiants parfois interchangeables, voire équivalents. Dans *Notre-Dame du Nil*, le Père Herménégilde s'aventure, par exemple, dans une diatribe antisémite où il compare Juifs et Tutsi en leur attribuant les mêmes desseins fantasques en paraphrasant le *Protocole des sages de Sion* :

<sup>1</sup> Lucie Geffroy, « Scholastique Mukasonga ou le chant des morts », *L'Orient littéraire*, 2013 – 08. [en ligne] [http://www.lorientlitteraire.com/article\\_details.php?cid=6&nid=4265](http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=6&nid=4265) (consulté le 28 novembre 2018).

<sup>2</sup> *Lepetitjournal Cologne*, « Scholastique Mukasonga – “Le prix Renaudot, ce n'est pas un prix, c'est une reconnaissance” », 20 octobre 2014. [en ligne] <https://lepetitjournal.com/cologne/a-voir-a-faire/scholastique-mukasonga-le-prix-renaudot-ce-nest-pas-un-prix-cest-une-reconnaissance-74630> (consulté le 1 décembre 2018).

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, « Le Deuil », in *L'Iguifou*, Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs », 2010, p. 128.

Les Juifs écrivaient qu'ils voulaient conquérir le monde, qu'ils avaient un gouvernement secret qui tirait les ficelles de tous les autres gouvernements, qu'ils s'infiltraient partout. Eh bien moi, je vous le dis, les Tutsi, c'est comme les Juifs [...]. Ils ne veulent peut-être pas conquérir le monde mais ils veulent s'emparer de toute la région. Je sais qu'ils ont le projet d'un grand empire hamite, que leurs chefs se réunissent en secret, comme les Juifs<sup>1</sup>.

Le rapprochement ainsi effectué irradie dans tout le reste du roman, il façonne une comparaison à partir de laquelle interpréter le destin des Tutsi. Dès lors, le lecteur appréhende en des termes similaires la manière dont le Juif et le Tutsi ont été saisis en vue de justifier le bien-fondé de leur exclusion plus ou moins radicale de la communauté.

Scholastique Mukasonga fait ainsi état de l'élaboration du Tutsi tel un bouc émissaire<sup>2</sup>. Elle met au jour le discours social préalable à leur mise à mort, ce qui aboutit à infirmer la thèse d'une soudaineté de l'explosion de violence en la réinsérant dans une temporalité plus longue de déformation de l'imaginaire. Josias Semujanga a bien insisté sur l'importance de la « configuration énonciative » empreinte de stéréotypes et des préjugés qui, peu à peu, dénie à certains membres de la population leur « qualité d'humanité<sup>3</sup> ». Dans *Notre-Dame du Nil*, où tout indique que l'action se déroule pendant l'année scolaire 1972-1973, les jeunes lycéennes se font déjà l'écho de cette fracture entre le « nous » de la collectivité et le « eux » de celles et ceux marqués comme ses « autres ». La plus virulente d'entre elles, Gloriosa, mobilise ainsi un ensemble d'éléments rhétoriques propres à produire un discours différenciant les Tutsi du reste de la population ; il s'agit pour elle d'abord de les constituer comme un ensemble homogène puis de les stigmatiser en faisant référence à leur prétendue altérité. La comparaison entre Juifs et Tutsi illustre par conséquent la volonté de l'auteur d'exposer le trajet tout à fait rationnel qui a mené de cette première mise au ban de la société à l'extermination définitive de 1994.

Dans un entretien accordé au site *Babelio*, outre les références habituelles à Elie Wiesel et à Primo Lévi, il est un autre nom que Scholastique Mukasonga évoque, le Albert Cohen mémorialiste du *Livre de ma mère*<sup>4</sup>. Toute son œuvre s'articule sur une tentative similaire d'anamnèse visant à démasquer le « mythe fondateur<sup>5</sup> » à l'origine de l'extermination des Tutsi. Comme Albert Cohen dans *Ô vous frères humains*, c'est son

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, *op.cit.*, p. 113.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, *Rwanda, racisme et génocide*, *op.cit.*, p. 143.

<sup>3</sup> Josias Semujanga, *Récits fondateurs du drame rwandais – discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'harmattan, 1998, p. 37.

<sup>4</sup> « Entretien de Scholastique Mukasonga avec Babelio : *Notre-Dame du Nil* », mis en ligne le 20 novembre 2012. [en ligne] <https://www.babelio.com/auteur/Scholastique-Mukasonga/30430> (consulté le 1er décembre 2018).

<sup>5</sup> Scholastique Mukasonga, « Les fantasmes meurtriers de l'idéologie coloniale », conversation avec Boubacar Boris Diop, *Africultures*. [en ligne], <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=11120> (consulté le 9 octobre 2015).



expérience personnelle de l'ostracisme à partir d'une « interpellation » originelle qui s'impose comme la source de son énonciation. En effet, la production de l'altérité semble reposer, chez elle, avant tout sur une cristallisation externe à l'individu par laquelle ce dernier est interpellé comme fondamentalement autre et forços dans cette assignation. La première phrase de « L'Iguifou » met en corrélation ce fait d'être tutsi avec le destin qui leur est imposé : « Puisque, comme moi, parce que tu étais tutsi, tu as été déplacée à Nyamata, tu as connu toi aussi cet ennemi implacable qui gîtait au plus profond de nous-mêmes, [...] c'est l'Iguifou, la Faim, que nous avons reçu à notre naissance comme un mauvais ange gardien<sup>1</sup>. » À la « configuration énonciative » est par conséquent inhérent un ensemble de mesures vexatoires, lesquelles reposent sur l'essentialisation d'une catégorie d'individus pour justifier leur exclusion du corps social.

Ainsi, elle dresse le portrait d'une communauté de souffrances unissant, par-delà les décennies, les Juifs et les Tutsi. Dans sa nouvelle « La Rivière Rukarara », Scholastique Mukasonga relit la figure de l'explorateur et premier résident allemand de Kigali Richard Kandt, en ayant en mémoire le génocide dont ont été victimes ses proches. S'il apparaît au cours du texte comme un agent de l'impérialisme typique de son époque, il s'affranchit de sa condition initiale pour réfléchir l'*itsembabwoko* au regard de la Shoah. En effet, son portrait est orienté afin de témoigner d'un destin commun avec l'autrice, par-delà le siècle. Lui, le Juif allemand en butte à l'antisémitisme, et elle, la survivante Tutsi en proie à la violence génocidaire dans son enfance, sont les avatars d'un même sort qui se conjugue indifféremment. On peut ainsi noter le respect avec lequel elle convoque l'explorateur : « Quelques notes glanées au hasard de mes lectures, comme un bouquet de fleurs jeté dans la Rukarara en sa mémoire<sup>2</sup>. » La citation se mue par conséquent en hommage, lequel n'est certes pas aveugle quant à la duplicité de l'homme, mais reconnaît en lui « un fascinant personnage », un « intellectuel et explorateur solitaire<sup>3</sup> » porté par des intentions qui, d'une certaine manière, étaient louables<sup>4</sup> malgré leur égarement dans les mythes de leur époque. Scholastique Mukasonga prend particulièrement soin d'éviter toute caricature et s'attelle à raviver la mémoire de l'homme. La citation de l'hypotexte kandtien permet ainsi de nouer un dialogue entre elle et lui, elle consiste en la résurrection d'une voix

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *L'Iguifou*, *op.cit.*, p. 11.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « La Rivière Rukarara », in *Ce que murmurent les collines*, Paris, Gallimard, coll. « Continents Noirs », 2014, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga déclare qu'il était « lui-même fasciné par le Rwanda et ses habitants », in Scholastique Mukasonga, « La Rivière Rukarara », *op.cit.*, p. 20.

qui s'est tue depuis longtemps et avec laquelle l'écrivaine cherche à remonter aux origines des crises survenues.

Les multiples références à la judéité de Richard Kandt sont dès lors à interpréter comme une identification de Scholastique Mukasonga avec lui, la reconnaissance qu'ils ont été tous deux les victimes d'un même mépris, promis à une même fin - même si aucun des deux n'eut à le subir dans sa propre chair. Ses souvenirs « de toutes les humiliations et de toutes les violences qu'exerçaient les militaires du poste de garde<sup>1</sup> » réverbèrent celles vécues des décennies plus tôt par celui qui a été l'objet du « mépris surnois des militaires et des missionnaires<sup>2</sup> » à cause de sa confession. Un autre parallèle peut être dressé, entre leurs noms respectifs, l'un ayant choisi de tronquer le sien, tandis que l'autre est contrainte de l'épeler face à l'incompréhension d'un fonctionnaire :

“Muka quoi ?”  
 J'épelai :  
 “- M-U-K-A-S-O-N-G-A  
 - Prénom ?  
 - Scholastique.”  
 Il leva légèrement la tête :  
 “C'est un prénom ça ?  
 - Oui, S-C-H-O, après c'est comme élastique.  
 - Bon, je mets élastique<sup>3</sup> [...]”

D'un bout à l'autre du siècle, se dessine ainsi une solidarité entre deux individus et, par synecdoque, entre deux peuples qui auront été sujets à une même volonté d'extermination.

## 2. Rwanda ou l'impossible décolonisation de l'imaginaire ?

Que conclure de cette réitération du pire ? Le génocide des Tutsi et le génocide des Juifs d'Europe se recourent en bien des points. Jacques Semelin, au sein de l'équipe responsable de l'*Encyclopédie en ligne des violences de masse*, a détaillé comment ce type de crime repose sur des processus analogues. Outre des facteurs structurels, il note l'importance du facteur idéologique : « le massacre n'est pas d'abord cet acte atroce il l'est, il va le devenir, mais il procède avant tout d'un imaginaire, il est ce processus mental qui définit un autre à

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « La Rivière Rukarara », *op.cit.*, p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16.

exclure, à violenter, voire à tuer. Ceci va se cristalliser dans une idéologie<sup>1</sup>. » De plus, antisémitisme et « antihamitisme » ne partagent pas seulement une même doctrine capable de se métamorphoser en une haine meurtrière, ils se font également écho au point de parfois se confondre. Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda le relèvent par exemple à propos de la figure du Tutsi comme « Juif d'Afrique<sup>2</sup> » si fréquente dans les discours autour du génocide. Scholastique Mukasonga détaille l'extension de cette idéologie dans le contexte particulier de la Première puis de la Seconde République rwandaise. Née en 1956, son destin épouse les grandes dates du Rwanda indépendant, en témoignent les bornes chronologiques choisies pour *Inyenzi ou les Cafards*. Cependant, en dévoilant les racines coloniales de cet imaginaire, elle signale l'absence de rupture entre cette période et celle qui lui fait suite.

Toute la vie de Scholastique Mukasonga est en effet marquée par le déploiement et le renforcement de cette idéologie au cours des décennies qui succèdent à l'indépendance. Parce qu'identifiée comme Tutsi, elle fait l'expérience des discriminations et de la brutalité du régime à l'égard de ceux qui sont présentés comme des étrangers ou des ennemis de l'intérieur. Originaire de la préfecture de Gikongoro, au sud-ouest du pays, elle n'a que trois ans quand se produit la « Toussaint rwandaise ». Prenant pour prétexte l'agression d'un sous-chef hutu, Dominique Mbonyumu, par des militants de l'Union Nationale Rwandaise, le parti pro-monarchie fondé quelques mois plus tôt par François Rukeba, des Hutus commettent des massacres qui causent la mort de plusieurs centaines de Tutsi et entraînent la fuite de milliers d'autres vers le Burundi et l'Ouganda. L'année suivante, les membres de la famille de Scholastique Mukasonga sont déplacés dans la région aride du Bugesera, ce qui leur permet néanmoins d'échapper aux massacres de Gikongoro de 1963 au cours desquels plusieurs de leurs parents sont assassinés.

Les environs de Nyamata vont rapidement accueillir un grand nombre de Tutsi chassés des provinces situées plus au Nord. D'après Antoine Mugesera : « [à] la fin de 1961, étaient recensés 10307 réfugiés à Nyamata, 2838 à Bwiriri et 745 à Gihinga<sup>3</sup>. » Ces derniers arrivent dans une région disposant certes de « terres suffisantes et inhabitées<sup>4</sup> », mais également hostile et insalubre et où les conditions de vie sont précaires. De plus, du fait de la proximité de la frontière burundaise et des incursions qui sont menées depuis le pays voisin par des réfugiés rwandais, le Bugesera est particulièrement contrôlé par les autorités. S'y

<sup>1</sup> Arnaud Valérin, « Interview avec Jacques Sémelin : Le mot de génocide est ambigu, je préfère la notion de crime de masse », in *Libération*, 4 février 2006. [en ligne] [https://www.liberation.fr/week-end/2006/02/04/le-mot-de-genocide-est-ambigu-je-prefere-la-notion-de-crime-de-masse\\_28869](https://www.liberation.fr/week-end/2006/02/04/le-mot-de-genocide-est-ambigu-je-prefere-la-notion-de-crime-de-masse_28869) (consulté le 2 décembre 2018).

<sup>2</sup> Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, *Rwanda, racisme et génocide*, op.cit., p. 323.

<sup>3</sup> Antoine Mugesera, *Les Conditions de vie des Tutsi au Rwanda de 1959 à 1990 : persecutions et massacres antérieurs au génocide*, Kigali, Izuba, 2015, p. 69.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 68.

déroutent par conséquent plusieurs tueries de grandes ampleurs avant le génocide de 1994 faisant du Bugesera un territoire quadrillé par des militaires. Toujours selon Antoine Mugesera :

[a]près l'attaque des Inyenzi au Bugesera en 1963-1964, cette région fut déclarée zone militaire, dirigée par des militaires qui avaient droit de vie et de mort. Les Tutsi déclarés « suspects » furent arrêtés et emprisonnés, d'autres furent réinstallés ailleurs. Le Bugesera fut alors réparti en quatre zones : une zone verte habitée, une zone verte hachurée peu habitée, une zone jaune en attente d'occupation et une zone rouge uniquement militaire<sup>1</sup>.

Pendant les décennies qui précèdent le génocide, le quotidien des Tutsi de Nyamata est donc très difficile, du fait à la fois des conditions climatiques mais aussi de la violence qu'ils subissent.

C'est dans ce contexte que Scholastique Mukasonga grandit aux côtés de ses six frères et sœurs. Telle qu'elle la décrit dans ses différents romans et nouvelles, son enfance est surtout marquée par la peur omniprésente qui est le lot commun à l'ensemble des habitants Tutsi de Nyamata, celle de pouvoir à tout moment être l'objet de représailles de la part des forces gouvernementales. Comme elle le confie dans *Inyenzi* :

Il n'y avait guère de jours tranquilles à Nyamata. Les militaires du camp de Gako étaient là pour nous rappeler constamment qui nous étions : des serpents, des Inyenzi, des cancrelats qui n'avaient rien d'humain avec lesquels il faudrait bien en finir un jour. En attendant, la terreur était systématiquement organisée. Sous prétexte d'entraînement ou de contrôle, les soldats patrouillaient sans cesse sur la route, entre les maisons, dans les bananeraies. Du haut des camions qui sillonnaient les pistes, les soldats braquaient leur fusil. Ils tiraient parfois<sup>2</sup>.

Elle raconte par exemple les exécutions arbitraires qui endeuillent des familles de son entourage, comme par exemple celle de Merciana, une « évoluée<sup>3</sup> » fille d'un homme réfugié au Burundi, celle encore de Ngangure, « le père de Protais », un élève de sa classe<sup>4</sup> et de bien d'autres dont les dépouilles sont souvent abandonnées sur le bord de la route. Elle se fait aussi l'écho des nombreux viols auxquels sont confrontées les jeunes filles parties chercher de l'eau ou des rapt de femmes tutsi, tel ce bourgmestre parti avec une femme du nom de Banayija<sup>5</sup>. Comme elle le résume de manière saisissante dans *L'Iguifou* : « [à] Nyamata, l'ombre des Tutsi déplacés, leur ombre véritable, celle qui ne les abandonnait jamais, qui se moquait de la course du soleil, qui leur restait attachée même au plus profond de la nuit,

<sup>1</sup> Antoine Mugesera, *Les Conditions de vie des Tutsi au Rwanda de 1959 à 1990*, op.cit., p. 150.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, op.cit., p. 75.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, *La Femme aux pieds nus*, op.cit., p. 28.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, op.cit., p. 82.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 86.

c'était la peur<sup>1</sup>. » Le récit de cette crainte lui sert à resituer dans le temps long le génocide. Elle lui permet d'évoquer aussi l'habitude qui s'est peu à peu installée, celle des massacres et des stratégies déployées par chacun pour survivre, comme se rendre à l'église ou se cacher dans les marais et la brousse, autant de recours qui seront vains en 1994.

La jeune fille fait également les frais des décisions politiques prises à l'encontre des Tutsi. Sous Grégoire Kayibanda, puis sous Juvénal Habyarimana, sont adoptées plusieurs mesures visant à réduire le nombre de Tutsi dans l'enseignement secondaire et supérieur. À l'aide d'un système de quotas, leur proportion est ainsi limitée à « 9% [...] à chaque niveau scolaire<sup>2</sup> ». Chaque année, des examens nationaux ont lieu. Ils sont censés évaluer la capacité ou non de chaque élève à réaliser des études à l'issue du cycle primaire, cependant les Tutsi ne peuvent représenter plus de 9% des admis et les critères retenus pour déterminer si oui ou non quelqu'un est reçu sont opaques. Comme le rapporte Jean-Pierre Chrétien :

[e]n kinyarwanda, « l'équilibre ethnique » se dit *Iringaniza*, littéralement « égaliser ». Mais il s'agit plutôt de ficher les Tutsi et de les soumettre à un comptage d'apothicaire. Sur cette base, on calcule des « indices de disparité », autrement dit le décalage entre la représentation d'une ethnie donnée dans un secteur d'emploi par rapport à son taux dans l'ensemble de la population. [...] Malgré un affichage apparent de transparence, cette réalité, discordante par rapport au discours d'unité, était entourée d'un profond secret<sup>3</sup>.

Néanmoins, en dépit de ces discriminations, Scholastique Mukasonga parvient malgré tout à poursuivre sa scolarité, d'abord en intégrant le lycée Notre-Dame de Citeaux de Kigali puis en réussissant le concours qui lui permet de rejoindre l'école sociale de Karubanda à Butare où elle fait partie des six Tutsi admises<sup>4</sup>. Là, elle étudie pendant un an et demi dans un environnement occidentalisé.

En 1973 cependant, une série de purges touche l'ensemble de l'administration et des écoles, phénomène qui ne tarde pas à s'abattre sur le reste de la société. Scholastique Mukasonga, comme toutes les autres Tutsi de l'établissement, est chassée. Dans la foulée, et encouragée par sa mère, elle prend la décision de quitter le territoire avec son frère aîné André pour se réfugier au Burundi. Comme elle l'écrit : « [n]ous avons été choisis pour survivre<sup>5</sup>. » De nuit, ils franchissent tous les deux la frontière. À Bujumbura, elle parvient à reprendre ses études à l'école d'assistantes sociales de Gitega. Au cours de sa carrière sur

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *L'Iguifou*, *op.cit.*, p. 58.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Chrétien, « Le défi de l'intégrisme ethnique dans l'historiographie africaniste : le cas du Rwanda et du Burundi », in *Politique africaine*, n°46, 1992, p. 76.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, *Rwanda, Racisme et génocide*, *op.cit.*, pp. 188-189.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 103.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 116.

place, elle fait ensuite la rencontre de son mari avec qui elle part s'installer d'abord à Djibouti en 1986 puis, en 1992, en France. Pendant son « exil<sup>1</sup> », elle tente de maintenir un contact avec sa famille restée au Rwanda. Dès 1992, les massacres du Bugesera et le meurtre de la volontaire italienne Antonia Locatelli lui font prendre conscience qu'une catastrophe se prépare.

Grâce au récit de son destin, Scholastique Mukasonga témoigne du sort des Tutsi entre 1956 et 1994 au point de devenir en quelque sorte l'« ambassadrice de [leur] mémoire<sup>2</sup> ». Comme le montre *Inyenzi ou les cafards*, son autobiographique a une vocation collective puisque, au travers de son cas personnel, il s'agit de rendre compte des violences perpétrées à l'encontre des tous les Tutsi. L'usage en titre du mot kinyarwanda *inyenzi*, ici au pluriel, insère son histoire dans un ensemble plus vaste, celui de tous ceux qui, comme elle, ont été soumis à la déshumanisation notamment à l'aide de ce substantif qui, d'après Hélène Dumas, signifie « littéralement, “cafard” » et qui « renvoie au double registre animalisant ou guerrier<sup>3</sup>. » Comme le notent tous ceux l'ayant analysé, le terme a préparé de longue date l'extermination à venir. Pour David Gakunzi :

En assimilant le Tutsi aux *inyenzi*, aux cancrelats, insectes associées à la saleté, quelle est l'intentionnalité de cette torsade doctrinale haineuse ? Contester l'humanité de tous les Tutsi, les rejeter, les refouler hors du monde. Oui, mais encore ? Préparer leur extermination. Cette animalisation n'est nullement fortuite, elle prépare le passage à l'acte ; elle préfigure la certitude de la transgression ultime, la cruauté à venir, la violence totale, la chasse au facies à travers bananeraies et marais. [...] L'idéologie du génocide travaille à déshumaniser le groupe cible, à réfuter son humanité. Elle l'insulte, le dégrade, l'avilit, le roue de coups verbaux, le désigne à l'effacement. La victime est un *inyenzi*, un cancrelat. La justification morale est là, et si le dispositif administratif de l'extermination est en place, l'exécution du génocide peut commencer<sup>4</sup>.

Scholastique Mukasonga met ainsi en évidence la manipulation de l'imaginaire préalable à la mise en œuvre du génocide. En décrivant le poids des mots et des représentations qui leur sont associés, elle souligne combien ils ont été complémentaires des décennies d'humiliations et de violences perpétrées à leur encontre.

Au Rwanda, comme au Burundi, il y a eu par conséquent, et il y a toujours semble-t-il, une instrumentalisation des catégories Hutu et Tutsi. Dans l'historique de ces désignations,

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Un si beau diplôme !*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 2018, p. 14.

<sup>2</sup> Michaël de Saint-Chéron, « Scholastique Mukasonga, ambassadrice de la mémoire tutsi », in *La Règle du Jeu*, 1<sup>er</sup> mai 2015. [en ligne] <https://laregledujeu.org/2015/05/01/21282/scholastique-mukasonga-ambassadrice-de-la-memoire-tutsi/> (consulté le 3 décembre 2018).

<sup>3</sup> Hélène Dumas, *Un génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Paris, Seuil, 2014.

<sup>4</sup> David Gazunki, « Rwanda : Idéologie du génocide », in *La Règle du jeu*, 7 janvier 2010. [en ligne] <https://laregledujeu.org/2010/01/07/717/rwanda-ideologie-du-genocide/> (consulté le 28 novembre 2018).

Jean-Pierre Chrétien note la convergence d'un « ethnisme scientifique de tradition coloniale<sup>1</sup> » avec des enjeux politiques relatifs aux contextes locaux. La Révolution de 1959 – 1961 a ainsi été, selon ses mots, « [e]n quelque sorte un 1789 dévoyé, où les “ordres” auraient été confortés au lieu d’être abolis<sup>2</sup>. » La permanence de cet imaginaire, peu à peu sédimenté en idéologie par les gouvernements de Grégoire Kayabanda et de Juvénal Habyarimana, implique que la décolonisation ait été incomplète et qu’elle reste, par conséquent, un projet à accomplir plusieurs décennies après l’appel de Fanon à faire « peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf<sup>3</sup>. »

### 3. La faillite des intellectuels : l’échec du post-colonial ?

Dans *L’Afrique au-delà du miroir*, Boubacar Boris Diop rappelle ce qui a motivé l’opération « Rwanda : écrire par devoir de mémoire » de 1998. En 1995, lors de la cinquième édition du Fest’Africa, la condamnation à mort de Ken Saro-Wiva et de huit de ses compagnons, fit prendre conscience aux auteurs rassemblés leur impuissance à arrêter l’irréparable malgré leurs protestations auprès du régime de Sani Abacha<sup>4</sup>. Surtout, cet événement advenait seulement quelques mois après une autre catastrophe qui avait endeuillé le continent et qui n’avait pas, quant à elle, mobilisé les intellectuels africains. Au contraire, le constat qui s’imposait *a posteriori* était plutôt celui d’un « silence assourdissant<sup>5</sup> » ayant, à ce moment-là, dominé. C’est ce mutisme qui incita Nocky Djedanoum à former un groupe de dix écrivains originaires de huit pays africains différents pour témoigner autour de *l’itsembabwoko*. Les recueils de poèmes, autobiographies, romans et pièces de théâtre rédigés à cette occasion avaient ainsi en partie pour origine la culpabilité de ne pas avoir réagi à temps pour empêcher la tenue du génocide.

Dans la thèse qu’il consacre à la représentation du génocide rwandais dans la littérature africaine, Sadibou Sow parle en effet d’un « silence presque complice des

<sup>1</sup> Jean-Pierre Chrétien, *Le Défi de l’ethnisme*, Karthala, 1997, p. 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Œuvres, op.cit.*, p. 676.

<sup>4</sup> Le 10 novembre 1995, Ken Saro-Wiwa est exécuté à Port Harcourt avec dix autres leaders du Mouvement pour la Survie du Peuple Ogoni, mouvement dont l’écrivain était le président. Plusieurs groupes internationaux, comme Amnesty International, et personnalités, comme Ngugi wa Thiong’o qui rédige « Freedom of Expression », avaient tenté, en vain, de le sauver en se mobilisant. Voir Boubacar Boris Diop, *L’Afrique au-delà du miroir*, Paris, Philippe Rey, 2007.

<sup>5</sup> Boubacar Boris Diop, *L’Afrique au-delà du miroir, op.cit.*

intellectuels africains sur la tragédie<sup>1</sup>. » Peu, en effet, furent ceux qui élevèrent la voix au moment où les meurtres se déroulaient sur les collines. Quelques exceptions notables sont néanmoins à relever. Wole Soyinka avait réagi dans le quotidien espagnol *El País* dès mai 1994 pour critiquer l'attention portée aux gorilles des montagnes plutôt qu'aux victimes<sup>2</sup>. Dans cette tribune, il faisait aussi du Rwanda l'antithèse de l'Afrique du Sud alors nouvellement sortie de l'apartheid, qualifiant cette dernière de rêve pour l'Afrique alors que le Rwanda représentait son « cauchemar ». C'est justement des personnes originaires du sud du continent qui se firent le plus entendre. En effet, Nelson Mandela prit la parole lors du sommet de l'O.U.A alors organisé à Tunis, pour que soit coordonnée une intervention, il réitéra ensuite son appel dans un billet qui parut dans le *Herald Tribune* le 14 juin 1994 où il affirmait : « La situation au Rwanda est une honte pour l'Afrique... Nous devons changer cela ; nous devons affirmer cela en action<sup>3</sup>. » De même, l'archevêque Desmond Tutu exprima sa colère lors d'un déplacement en Grèce quant à l'absence de mobilisation internationale pour faire cesser le génocide<sup>4</sup>.

Cela ne signifie pas que les ressortissants des autres continents aient été beaucoup plus réactifs. Des universitaires et représentants français de la société civile, comme Elie Wiesel, signèrent « un appel pour l'arrêt immédiat du génocide<sup>5</sup> » le 24 avril 1994. Plusieurs journalistes couvrirent les événements pour les rédactions occidentales, certains d'entre eux témoignèrent d'ailleurs par la suite et écrivirent des ouvrages devenus célèbres à ce sujet. Cependant, ce qui semble prédominer c'est bien plutôt « une indifférence coupable<sup>6</sup> » comme le remarquait un chroniqueur du journal *L'Humanité* le 28 mars 1995. Citons, néanmoins, la mise en garde très précoce du philosophe Bertrand Russell qui, dès février 1964, dénonçait dans *Le Monde*, à propos des milliers de morts de Gikongoro et des préfectures voisines, le « massacre d'hommes le plus horrible et le plus systématique auquel il a été donné d'assister depuis l'extermination des Juifs par les nazis en Europe<sup>7</sup>. » Il ne sera finalement pas entendu

<sup>1</sup> Sadibou Sow, *Esthétique de l'horreur : le génocide rwandais dans la littérature africaine*, thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Bernard C. Aresu, 2009, p. 17.

<sup>2</sup> Wole Soyinka déclarait : « A todo el mundo le preocupa los gorilas de Ruanda. Pero de lo que estamos hablando aquí es de la exterminación humana. Hablar de una especie amenazada es hablar de los tutsis en Ruanda hoy. » in « Suráfrica es nuestro sueño y Ruanda nuestra pesadilla », entretien avec Nathan Gardels, *El País*, 23 mai 1994. [en ligne] URL : [https://elpais.com/diario/1994/05/23/internacional/769644012\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1994/05/23/internacional/769644012_850215.html) (consulté le 12 janvier 2019).

<sup>3</sup> « The Rwandese situation is a rebuke to Africa... We must change all that ; we must in action assert our will to do so. » (traduction personnelle) de Nelson Mandela cité par Gérard Prunier, *The Rwanda Crisis : History of a Genocide*, Londres, Hurst & Company, 1995, p. 281.

<sup>4</sup> Anonyme, « Desmond Tutu », *L'Humanité*, 25 juin 1994.

<sup>5</sup> Claudine Vidal, « Courrier. Sur le génocide rwandais », *Libération*, 12 mai 1995.

<sup>6</sup> Article signé des initiales C.D., « Chronique d'une indifférence coupable », *L'Humanité*, 28 mars 1995.

<sup>7</sup> Cité par Stéphane Audoin-Rouzeau, *Une initiation. Rwanda (1994-2016)*, Paris, Seuil, 2017, p. 134.



comme, trois décennies après, le commandant Roméo Dallaire, à la tête de la MINUAR, ayant tôt alerté ses pairs sur l'imminence d'un crime de masse<sup>1</sup>.

Enfin, la faillite des intellectuels se traduit aussi par leurs responsabilités dans le génocide. Comme au Burundi, nombreux en furent d'abord les victimes. Le meurtre de l'abbé Michel Kayoya en 1972 à Gitega lors de l'Ikiza et celui du poète et universitaire Cyprien Rugamba et de son épouse à Kigali dès le 7 avril 1994 sont là pour en témoigner. Cependant, beaucoup d'autres, au contraire, prirent les armes ou exhortèrent la population à le faire. Le cas des animateurs de la *Radio des Mille Collines* est à ce titre exemplaire, de même que celui du directeur de la station, Ferdinand Nahimana, docteur de l'université Paris Diderot que Jean-Pierre Chrétien qualifie comme un des historiens « les plus brillants de sa génération<sup>2</sup> ». Citons aussi Hassan Ngeze, le fondateur et rédacteur de la revue *Kangura*, auteur des « Dix commandants du Hutu<sup>3</sup> » en décembre 1990, article où il menaçait de représailles les hommes hutu mariés à des femmes tutsi. Enfin, reste à mentionner l'implication d'universitaires comme Théodore Sindikubwabo ou Léon Mugesera qui se murent peu à peu en idéologues du régime.

Bien entendu, la montée des violences ne pouvait pas passer inaperçue. Une étude des principaux titres de presse français sur la période 1960 – 1994 révèle d'ailleurs de fréquentes mentions du Rwanda et des massacres qui y ont lieu, mais ils sont sans cesse interprétés de manière erronée comme résultants de conflits « fratricides » ou « interethniques<sup>4</sup> ». Dans la poésie de Joseph Nsengimana<sup>5</sup>, de Cyprien Rugamba<sup>6</sup> ou dans celle de François-Xavier Munyarugerero<sup>7</sup> ce qui frappe c'est surtout la conscience d'une société divisée et du danger imminent que cela représente pour les Tutsi mais ils y font aussi état d'une mobilisation impossible obligeant au silence, comme dans ces quelques vers du poème éponyme de François-Xavier Munyarugerero : « Silence / Silence et garde le silence / si tu ne peux que te taire ou parler sans agir<sup>8</sup>. »

<sup>1</sup> Voir Roméo Dallaire, *Shakes Hand with the Devil : the Failure of Humanity in Rwanda*, New York, Carroll & Graf, 2005.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Chrétien et Jean-Louis Triaud, *Histoire d'Afrique : les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, p. 312.

<sup>3</sup> Texte non signé, « Les dix commandements du Hutu », in *Kangura, bimensuel indépendant*, n°6, Gisenyi, décembre 1990, pp. 6-8. Texte reproduit dans Jean-Pierre Chrétien (dir.), *Les Médias du génocide*, Paris, Karthala, 2000, pp. 141-142.

<sup>4</sup> Sur la couverture médiatique du génocide, nous renvoyons aux travaux de François Robinet, *Silences et récits : les médias français à l'épreuve des conflits africains, 1994-2015*, Bry-sur-Marne, INA, 2016.

<sup>5</sup> Joseph Nsengimana, *Tous pour la nation*, Kigali, Acodec-crétation, 1991.

<sup>6</sup> Cyprien Rugamba, *Le Prélude*, Butare, I.N.R.S, 1980.

<sup>7</sup> François-Xavier Munyarugerero, *Rayons et nuées*, Kigali, Urwego, 1987.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 58.

Dans ce contexte, la critique acerbe de Patrice Nganang évoquée précédemment se comprend mieux. Lorsque celui-ci déclare :

On ne peut plus écrire aujourd'hui en Afrique, comme si le génocide de 1994 au Rwanda n'avait jamais eu lieu. [...] Tragédie la plus violente que l'Afrique ait connue ces derniers temps, il est aussi symbole d'une idée qui désormais fait corps avec la terre africaine : *l'extermination de masse perpétrée par des Africains sur des Africains*<sup>1</sup>.

Le lecteur perçoit tout le potentiel de rupture qu'incarne le génocide des Tutsi à ses yeux. À lire les nombreux écrivains s'étant exprimés sur ce sujet, cet événement constitue justement une coupure dans l'histoire de la littérature et de la critique africaine. Selon Tumba Shango Lokoho : « l'impression générale est que le génocide rwandais une fois su et connu a été l'occasion du renouvellement de la réflexion, du moins de la relance de la pensée sur la violence et le mal<sup>2</sup>. » À en croire de nombreux auteurs et au regard des œuvres qu'ils ont produites à son sujet, le génocide a semble-t-il bien eu l'effet d'un camouflet les obligeant à reconsidérer leurs certitudes antérieures. Boubacar Boris Diop explique par exemple que c'est suite à son séjour sur place qu'il décida de se consacrer à l'écriture en wolof car, dit-il :

Le génocide des Tutsis a d'abord été un génocide culturel, spirituel. À l'époque coloniale, l'Église catholique a décrété que tout ce qui n'était pas authentiquement chrétien au Rwanda – donc tout ce qui était rwandais – relevait du paganisme et conduisait en enfer. Avec l'avènement du catholicisme, les Rwandais ont perdu leur âme, ce qui peut expliquer en partie la cruauté à l'oeuvre en 1994. Finalement, ce génocide est un miroir qui m'est tendu à moi, sénégalais, africain. N'oublions pas que ce que la France est allée défendre dans cette galère, c'est la langue française, c'est une position d'influence. C'est cela qui m'a conduit à oser écrire en wolof, ce dont j'avais toujours rêvé mais dont je me sentais incapable. Le Rwanda a été un déclic. Je me suis dit : soit on se réapproprie notre langue et notre culture, soit on crèvera tous jusqu'au dernier<sup>3</sup>.

De même, c'est lui qui servit d'impulsion à Koli Jean Bofane. Comme il le déclarait à l'occasion de la parution de *La Belle de Casa* en septembre 2018 :

J'ai su très tôt que je voulais être écrivain, confie l'auteur de *La Belle de Casa*, mais à 40 ans, je ne me sentais pas encore à la hauteur. Et puis, il y a eu le génocide des Tutsis. Un million de morts au Rwanda, six millions de morts au Congo. Il m'a alors semblé qu'il fallait prendre la parole pour corriger les inepties

<sup>1</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, *op.cit.*, p. 24.

<sup>2</sup> Tumba Shango Lokoho, « Réflexions sur les récits et écrits du génocide rwandais », in Jean Bessière et Judit Maar (dir.), *Littérature, fiction, vérité et témoignage*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 121-122.

<sup>3</sup> Mehdi Ba, « Boubacar Boris Diop : "Au début du génocide au Rwanda, je confondais victimes et bourreaux" », in *Jeune Afrique*, 4 avril 2014. [en ligne] <https://www.jeuneafrique.com/133886/politique/boubacar-boris-diop-au-d-but-du-g-nocide-au-rwanda-je-confondais-victimes-et-bourreaux/> (consulté le 2 décembre 2018).

sur ces massacres que racontaient les soi-disant africanistes, tous européens ou américains d'ailleurs<sup>1</sup>.

Les indépendances avaient été portées par un désir de renouvellement, par le projet utopiste de fonder une nouvelle humanité ne s'inscrivant plus dans la reproduction mimétique d'une « civilisation malade ». Un demi-siècle de tentatives pour décoloniser les esprits n'aura ainsi pas suffi à entraver la tenue du génocide. En résulte une faillite des philosophes pour Patrice Nganang et, parmi eux, Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o font figure, à ses yeux, de symboles d'une intelligence aveugle face à ce crime. L'auteur camerounais a ainsi des mots très durs contre ceux qu'il accuse de n'avoir pu être « pré-visionnaire[s] de la catastrophe<sup>2</sup> ». Il déclare par exemple :

ce n'est pas dans le texte qui de retournement en retournement, de relecture en relecture, et d'interprétation en interprétation se renouvelle, lieu central de l'élaboration du discours bibliophile et profondément scholastique [sic] de Mudimbe, que la tragique rupture épistémologique a eu lieu – mais dans la vie ; ce n'est pas dans l'infini labyrinthe de la bibliothèque africaine que le mal est intervenu une nuit – mais dans le commun d'une rue africaine : le 6 avril 1994<sup>3</sup>.

La « rupture épistémologique » qu'une génération avait appelée de tous ses vœux finit donc bien par intervenir mais d'une façon viciée et mortifère.

L'anathème que Patrice Nganang jette au visage de la critique africaine doit cependant être relativisé. Déjà, comme le note Michael Syrotinski :

Retirer l'Occident de l'équation du génocide rwandais (c'est-à-dire une volonté d'autonomie qui signifie lui faire assumer la responsabilité du génocide, dans la mesure où c'est ainsi que l'Afrique a rejoint la barbarie universelle de l'humanité), et en faire une histoire qui concerne essentiellement l'autodestruction de l'Afrique, l'échec et la chute de la philosophie africaine (et comment elle va au-delà du temps du malheur), est-ce que cela ne fait pas courir un danger très grave en exculpant l'Occident dans la volonté de sortir d'un syndrome de victimisation<sup>4</sup> ?

<sup>1</sup> Tirthankar Chanda, « In Koli Jean Bofane : le Congo l'habite aussi », *RFI Afrique*, 23 septembre 2018. [en ligne] <http://www.rfi.fr/afrique/20180923-rencontre-dejeuner-jean-bofane-exile-congo-belle-Casa-Bruxelles> (consulté le 2 décembre 2018).

<sup>2</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, op.cit., p. 40.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> « In taking the West out of the equation in the Rwanda genocide (that is, a will to autonomy that means taking responsibility for the genocide, insofar as this is how Africa has joined the universal barbarism of humanity), and in making this a story that has to do essentially with Africa's self-destruction, the failure and collapse of African philosophy (and how it moves beyond the 'temps du malheur'), is there not a very grave danger in exculpating the West in the desire to get away from a syndrome of victimization ? » (traduction personnelle) in Michael Syrotinski, « The Post-Genocidal African Subject : Patrice Nganang, Achille Mbembe and the Wordliness of Contemporary African Literature in French », in Alex G. Hargreaves, Charles Forsdick et David Murphy (Eds.), *Transnational French Studies, Postcolonialism and Littérature-monde*, Liverpool : Liverpool University Press, 2010, p. 284.

Et, surtout, si le génocide des Tutsi constitue bien un angle mort de la pensée de Ngũgĩ wa Thiong'o et de Valentin-Yves Mudimbe, il serait fallacieux de le confondre avec un aveuglement face à la vérité de la tragédie. Au contraire, Mudimbe ne s'est pas uniquement consacré à l'exploration de la bibliothèque coloniale, son œuvre s'est déployée dans des directions très diverses pour dépeindre les « lignes de failles » du présent africain. Pierre-Philippe Fraiture le remarque admirablement quand il soutient que :

Dans des romans comme *Entre les eaux*, *Le Bel immonde* et *Shaba Deux*, il a également mis en lumière comment cette violence a infléchi la construction des sujets africains. Comme les Africains post-génocide de Nganang, les personnages de Mudimbe estompent le fossé entre innocence et culpabilité, victimes et coupables, alors qu'ils vivent l'intégration de l'Afrique dans, comme le dit Nganang, une « humanité simple mais coupable ». Il a également exploré les façons dont les pratiques quotidiennes, enracinées dans la violence quotidienne, informent l'Africain ici et maintenant et offrent des exemples créatifs de survie<sup>1</sup>.

Reste que Mudimbe est bien resté en partie aveugle face au caractère génocidaire de la montée des violences au Rwanda. Cela est d'autant plus étrange que sa trajectoire personnelle l'y mena plusieurs années et qu'il s'y installa l'année même où les premiers massacres s'y déroulèrent.

En effet, lorsque Mudimbe décida d'entrer au monastère, c'est à Gihindamuyaga, non loin de Butare, alors Astrida, qu'il prît l'habit bénédictin. En 1994 la ville fut épargnée près de deux semaines grâce à la résignation de son préfet Jean-Baptiste Habyarimana, lequel fut ensuite assassiné, ce qui mit fin à la paix précaire qui y avait jusque-là régnée. Devait y survenir d'ailleurs une scène particulièrement importante pour Scolastique Mukasonga qui y fit ses études à l'école d'assistante sociale, le meurtre de celle qui fut la dernière reine du Rwanda, la reine Gicanda, qu'elle évoque à plusieurs reprises<sup>2</sup>. Celui qui allait bientôt quitter les ordres fut ainsi le témoin privilégié des troubles politiques naissants qui allaient ensanglanter durablement le pays. Dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, il révèle

<sup>1</sup> « In novels such as *Entre les eaux*, *Le Bel immonde*, and *Shaba Deux*, he has also teased out how this violence has inflected the construction of African subjects. Like Nganang's post-genocide Africans, Mudimbe's characters blur the divide between innocence and guilt, victims and perpetrators, as they experience the integration of Africa into, as Nganang puts it, 'simple but guilty humanity'. He has also explored the ways in which daily practices, rooted in everyday violence inform the African here and now and offer creative examples of survival » (traduction personnelle) in Pierre-Philippe Fraiture, « An Untimely Concept : Decolonization and the Works of Mudimbe, Mbembe and Nganang », in Axel Fleisch et Rhiannon Stephens (eds.), *Doing Conceptual History in Africa*, New York, Berghahn Books, 2016, pp. 225-226.

<sup>2</sup> Elle déclare : « J'avais aussi avec mes camarades tutsi un autre but de survie. Nous allions rendre visite à la reine Gicanda, la veuve du roi Mutara Rudahigwa, qui était mort mystérieusement à Bujumbura en 1959. [...] Elle nous donnait du lait à boire. Nous étions transportées dans un autre monde. Celui que nous n'avions pas connu. En 1994, on s'est acharné sur la vieille dame. Je ne dirai pas comment on l'a humiliée, violée, suppliciée. Je ne veux que me souvenir de celle qui nous donnait du lait, Gicanda, la reine au beau visage. » in *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 109-110.

que ceux-ci eurent d'ailleurs une responsabilité dans sa décision de retourner à la vie laïque : « Je quittai la vie bénédictine par fatigue. La guerre civile entre Hutu et Tutsi m'habitait. Le rôle et le jeu de mon Église me navraient. Ils étaient d'une remarquable hypocrisie<sup>1</sup>. » Tragiquement, ce constat paraissait au moment même où, sur les collines du Rwanda, les massacres se généralisaient<sup>2</sup>.

Seulement, cette prise de conscience désormais nécessairement retardataire vient-elle pour autant infirmer un demi-siècle de tentatives de détachements avec l'Occident ? Est-ce que, parce qu'elle n'est pas parvenue à empêcher le pire, cette pensée devient caduque et nous oblige, comme le demande Patrice Nganang, à en forger une nouvelle ? L'œuvre de Scholastique Mukasonga montre en réalité que les thèses de Ngũgĩ wa Thiong'o et de Valentin Yves Mudimbe peuvent éclairer la compréhension du génocide des Tutsi. D'ailleurs, la pensée du second a déjà été mobilisée à cet effet, elle a servi de cadre de référence lors d'un colloque à la *Rhodes University* consacré aux violences dans les Grands Lacs, lequel donna lieu à la publication d'un ouvrage collectif auquel l'auteur congolais contribua avec une méditation intitulée « Debitores Sumus... On Ways of Exhausting Our Question on Violence » qu'il concluait par ces mots : « Ce qui est nié dans la violence des Grands Lacs, ce n'est pas seulement la dignité humaine, mais peut-être aussi l'humanité mystérieuse et unique du don de la vie<sup>3</sup>. » Tel un fil conducteur, ce souci de redonner à chacun les moyens d'une vie digne, après des événements qui ont nié jusqu'à son humanité, font se rejoindre les préoccupations des trois auteurs. En cela, les récits de Scholastique Mukasonga renouent avec la matière utopique qui irriguait les écrits de ses prédécesseurs. Précisons aussi que cette rhétorique du détachement épistémique a été récemment réactualisée par plusieurs régimes du continent, en particulier par le pouvoir politique de Kigali qui a fait de cet argument l'un de ses éléments de langage les plus fréquents. Paul Kagame ne déclarait-il pas en 2016 :

Ce que je recherche, c'est une modernisation à l'africaine. Je suis un Africain qui peut bien s'entendre avec le reste du monde. Je ne suis pas un Africain perdu dans la jungle à la recherche de gens magnanimes pour me donner une direction. Ça ne

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 75.

<sup>2</sup> Le texte est écrit en 1990 mais paraît en 1994 à Montréal. Comme il l'écrit dans son avant-propos : « En 1990, à la veille de mon cinquantième anniversaire, je décidai de faire le bilan d'un parcours, le mien. Pendant plusieurs semaines, je vécus en retrait ou – pour reprendre une expression de ma jeunesse – fis retraite, mais par écrit les souvenirs de mes expériences, leurs élans et inflexions, leurs intuitions et naïvetés, leurs mauvaise foi et générosité. » in *Les Corps glorieux*, op.cit., p. i.

<sup>3</sup> « What is negated in the Great Lakes' violence is not only human dignity, but might also be the mysterious and unique humanity of the gift of life. » (traduction personnelle) in « *Debitores Sumus... On ways of Exhausting our Question on Violence* » in Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi et Leonard Praeg(eds), *Violence in/and the Great Lakes : The Thought of V.Y. Mudimbe and Beyond*, Scottsville (South Africa), University of Kwazulu-Natal Press, coll. « Thinkng Africa Series », 2014, p. 199.

me dérange pas si vous me tenez responsable de ce que je fais, mais vous devez être capable d'écouter. Il n'existe pas de pouvoir tel que les gens ne devraient pas être capables d'écouter les autres. On s'attend à ce que nous avalions ce qu'on nous dit sans mâcher. Dans notre culture, on mâche avant d'avaler<sup>1</sup>.

Chez Scholastique Mukasonga, comme chez les autorités, une même interrogation point quant à la possibilité de mettre sur pied un autre monde, rompant avec les paradigmes antérieurs qui l'ont mené aux catastrophes récentes<sup>2</sup>. On le verra, les romans et nouvelles de l'autrice rwandaise prolongent par conséquent la réflexion sur les subjectivités amorcée soixante ans plus tôt lors des luttes pour l'indépendance. Elle s'en inspire et la poursuit, développant certaines des idées que Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin Yves Mudimbe avaient formulées avant elle car, comme le disait Édouard Glissant, « tant que nous vivrons avec l'idée d'une identité racine unique, il y aura des Bosnie, il y aura des Rwanda, il y aura des Burundi, et chaque fois on se trouvera placé devant le même impossible<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> « What I am looking for is modern africanization. I am an African that can relate well and meaningfully to the rest of the world. I am not an African lost in the jungle looking for magnanimous people to give me a sense of direction. I don't mind if you hold me accountable for what I am doing, but you must be able to listen. There is no such power that people have that they should not be able to listen to others. We are expected to swallow what we are told without chewing. In our culture, we chew before swallowing. » (traduction personnelle). Paul Kagame, « Rwandan culture is the glue that holds us together », Conférence donnée à San Francisco le 25 septembre 2016. [en ligne], URL : <http://paulkagame.com/?p=5040> (consulté le 25 février 2019).

<sup>2</sup> On retrouve également cette préoccupation dans les discours de Paul Kagame relatifs à la démocratie et au besoin de l'extraire du cadre occidental. Voir Charlotte Oberti, « À New York, Kagame rejette les leçons de démocratie des pays occidentaux », in *Jeune Afrique*, 20 septembre 2017.

<sup>3</sup> Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 90-91.

## II. Le devenir subalterne

Le langage ne fortifie pas le corps en le faisant venir à l'être ou en l'alimentant au sens littéral ; l'existence sociale du corps est d'abord rendue possible par son interpellation à l'intérieur des termes du langage.

Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, 2004, p. 25.

L'après 1945 a vu s'affermir un désir de détachement vis-à-vis de l'Occident. Présent avant la Seconde Guerre mondiale, ce souhait en sortit renforcé suite à la faillite morale qu'aura à jamais représenté la Shoah. Face à cet échec de la Raison, il convenait de bâtir une nouvelle humanité, de rompre avec une certaine vision de la modernité qui, jusqu'à présent, s'était toujours accommodée de la dévaluation de la vie. L'accession aux indépendances sembla, un temps, symboliser cette rupture. Néanmoins, rapidement, cet espoir se mua en désillusion. Finalement, 1994 et le génocide des Tutsi vinrent témoigner du fait que le continent africain n'avait pas tout-à-fait clôt la page ouverte par la modernité occidentale. Malgré plusieurs tentatives pour prendre ses distances avec elle, certains de ses principes continuaient de peser sur l'avenir des individus supposément décolonisés, obligeant à prendre conscience qu'elle avait été aussi une entreprise de domination mentale dont les répercussions ne cessaient de se manifester dans le présent. La mise en évidence de cette continuité de la colonisation spirituelle contraignit les intellectuels à trouver des solutions pour réformer les subjectivités. Cependant, avant qu'un tel processus ne puisse être conduit, encore fallait-il établir la mesure de cette influence et ses conséquences, autrement dit déterminer jusqu'à quel niveau la colonialité s'était infiltrée dans les esprits.

En effet, la colonisation aurait-elle pu avoir lieu sans une profonde réforme des subjectivités ? Si l'on en croit Anibal Quijano, ce sont des changements globaux dans la manière de concevoir ce qu'est l'humanité qui la rendirent possible. Selon lui, le processus de modernité est indissociable du phénomène de colonialité. C'est à ses yeux grâce à l'ensemble de ces relations qu'a pu s'établir la prééminence de l'Occident sur le reste de la

planète<sup>1</sup>. Comme Enrique Dussel l'avait démontré<sup>2</sup>, l'expansion des puissances ibériques de l'autre côté de l'Atlantique marque en réalité le véritable début de la modernité. Lorsque l'Europe put se confronter à un "Autre" qu'elle-même, il lui devint possible de se représenter comme moderne au regard de ce qui pouvait dorénavant être considéré comme son altérité, aussi protéiforme que soit celle-ci. Au cœur de la modernité réside dès lors une hiérarchisation de formes d'humanité en fonction de leur proximité supposée avec celle identifiée comme étant la référence. La subjectivité moderne se définit par conséquent au contact d'autres subjectivités que, dans un même mouvement, elle minore et pathologise, selon le principe mis en lumière par Claude Bourguignon Rougier et Philippe Colin :

Systématiquement, l'émergence de subjectivités « colonialistes » implique nécessairement, selon une logique spéculaire bien connue, l'émergence d'une subjectivité colonisée, dont la première caractéristique est d'être niée dans son altérité, c'est-à-dire purement et simplement supprimée dans son être propre<sup>3</sup>.

Ainsi, si la modernité fut la condition de possibilité d'un nouvel esprit, elle ne put advenir que grâce à cette restructuration des subjectivités lui étant contemporaines. La naturalisation de la différence, et la mise au ban de l'humanité de catégories entières d'êtres humains, participa à l'établissement d'un système économique particulier fondé justement sur la possibilité offerte d'exploiter des vies devenues superfétatoires lorsque conçues en dehors d'un rapport de production. Comme Walter Mignolo le suggère dans *Dispensable and Bare Lives: Coloniality and the Hidden Political/Economic Agenda of Modernity* :

Au pic de la traite négrière, des vies étaient rendues inutiles pour des raisons économiques, cela suppose que les personnes impliquées dedans ou qui en tiraient directement ou indirectement des bénéfices ne se sentaient pas subjectivement concernées. Et, s'ils s'en moquaient, c'était soit parce qu'ils acceptaient que les Africains n'étaient pas tout à fait humains, soit parce qu'ils s'étaient habitués à accepter le fait qu'il y a des vies humaines auxquelles l'humanité est superflue, même si elles sont nécessaires comme travailleurs, esclaves, domestiques ou employés au salaire minimum et sans assurance maladie, etc<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Comme il l'écrit : « There is, of course, an umbilical relation between the historical processes that were generated and that began with America and the changes in subjectivity or, better said, the intersubjectivity of all the peoples that were integrated into the new model of global power. And those changes brought the constitution of a new intersubjectivity, not only individually, but collectively as well. This is, therefore, a new phenomenon that entered in history with America and in that sense is part of modernity. » in Anibal Quijano, « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America », *Nepantla: views from South*, 1.3, 2000, p. 546.

<sup>2</sup> Enrique Dussel, *The Inventions of the Americas : Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, New York, Continuum, 1995.

<sup>3</sup> Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel (dirs.), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, op.cit., p. 19.

<sup>4</sup> « During the period of heavy slave trade lives made dispensable for economic reasons implied that the people involved in slave trade or benefiting directly or indirectly from it, did not subjectively care. And if they did not care it was because either they accepted that Africans were not quite human or did not care because they were getting used to accepting the fact that there are human lives who are just as dispensable as human beings even though necessary as workers, be they enslaved, servants or employed at minimum wage and without health



Cette dévaluation de l'existence de certains ne pouvait advenir qu'à partir du moment où ils étaient appréhendés comme le revers négatif d'autres qui, inversement, apparaissaient comme leur étant supérieurs. La fabrication et l'essentialisation de l'altérité devinrent ce qui légitimait la conquête, l'extermination ou la réduction en esclavage de populations marquées du sceau de cette différence. Corrélativement, elle générait les critères classificatoires au regard desquels une subjectivité moderne occidentale pouvait se définir.

La dévaluation de la culture de certains n'est en fait que le corollaire d'une diminution du crédit accordé à leurs formes d'existences. Ce que le concept de colonialité permet de traduire c'est en effet l'inégale importance ontologique de franges entières de la population mondiale. Pour Nelson Maldonado-Torres : « avec la modernité, le barbare prit une autre valeur : il devint un sujet racialisé. Cette racialisation s'exprimait à travers un questionnement radical, un soupçon permanent quant à l'humanité du sujet barbare<sup>1</sup>. » Car, ce soupçon sous-tendit, et sous-tend toujours, une attitude mortifère à l'égard, notamment, des sujets racialisés et, donc, colonisés qui, dans une telle configuration, n'apparaissent plus que « comme des hommes superflus<sup>2</sup> » à qui l'humanité est en partie déniée. Quoi de plus paradoxal, il est vrai, que la simultanéité de l'avènement du sujet moderne avec l'extermination organisée et mise en œuvre des individus non reconnus dans les limites qui avaient été fixées à sa définition<sup>3</sup>.

C'est ce défaut de reconnaissance et ses conséquences que les écrivains du corpus analysent. En en faisant l'origine et l'aboutissement du processus colonial, ils illustrent l'extraversion qui n'a cessé de caractériser la relation entretenue par les habitants du continent africain avec eux-mêmes et le reste du monde. Définis par d'autres qu'eux, convertis à des normes qui leur étaient étrangères, auxquelles ils étaient également assujettis

---

insurance, etc » (traduction personnelle) in Walter Mignolo, « Dispensable and Bare Lives: Coloniality and the Hidden Political/Economic Agenda of Modernity », *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Volume 7, n°2, 2009, p. 78.

<sup>1</sup> Nelson Maldonado-Torres, « À propos de la décolonialité de l'être », Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel (dirs.), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, op.cit., p. 143.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>3</sup> Voir ce que dit Walter Mignolo sur la coexistence de la Renaissance avec ce qu'il appelle sa « face sombre » : « While the concept of *Renaissance* refers to a rebirth of classical legacies and the constitution of humanistic scholarship for humane mancipation and *early modern period* emphasizes the emergence of a genealogy that announces the modern and the postmodern, the darker side of the Renaissance underlines, instead, the rebirth of the classical tradition as a justification of colonial expansion and the emergence of a genealogy (the early colonial period) that announces the colonial and the postcolonial. Thus, rather than a lineal succession of periods I conceive the coexistence of clusters (Renaissance/darker side of the Renaissance ; early modern/colonial period ; enlightenment/darker side of the Enlightenment ; modern/colonial period). » Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance : Literacy, Territoriality & Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan, (1995) 2003, second edition with a New Afterword by the Author, p. vii

et, maintenant, obligés de se saisir au travers de cet héritage, ils vivraient dans une perpétuelle aliénation qui les empêche de totalement s'émanciper de l'Occident. Ces auteurs pointent donc du doigt les effets à long terme qu'une telle relation a pu avoir pour le devenir de l'Afrique et de ceux qui y vivent ou y vivaient. Dès lors, la minoration subie expliquerait à leurs yeux la situation actuelle du continent, laquelle se caractériserait par un double phénomène de dépendance et de marginalisation à l'égard du Nord global, phénomène dont la genèse se trouve dans cette scène fondatrice qu'aura été la rencontre impériale et la relégation de leurs subjectivités.

Ils démontrent aussi que l'assujettissement des Africains à l'Occident n'est pas qu'une question d'asservissement. À la domination des corps est concomitante la conversion spirituelle à un autre ordre au sein duquel ce qui constitue la norme relève de l'Occident. Ses manières d'être et de penser y sont établies comme la mesure rationnelle de toute chose, rejetant du côté d'un défaut de développement les subjectivités s'en écartant. Les deux processus qui composent l'assujettissement obéissent en réalité à une même logique qu'ils soutiennent mutuellement. Revenir sur l'aspect spirituel de la colonisation va conséquemment être au cœur des démarches post-coloniales visant à engendrer un détachement aussi bien politique qu'intellectuel avec l'Occident. Comme le résume Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni :

L'objectif des études sur le sujet en Afrique est de savoir comment la colonialité a construit et représenté la subjectivité africaine, comment le signifiant du noir a été utilisé par « l'Autre » afin de refuser aux Africains un espace digne dans le monde, et comment des discours libérateurs allant de la négritude à la Renaissance africaine ont tenté de faciliter et de donner au sujet africain « accès à son âme, à son identité pour découvrir comment il se relie au reste du monde<sup>1</sup>. »

L'archéologie des subjectivités colonisées s'apparente ainsi à un examen minutieux de la minoration préalable à la domination. En inventant des subjectivités subalternes, les Européens auraient ouvert la voie à leur expansion, justifiant par les premières le bien-fondé de leur entreprise. Seulement, si cette dernière a pu être résolue lorsque les peuples parvinrent à leur autodétermination, les répercussions sur les esprits n'en finissent pas de marquer le présent post-colonial.

---

<sup>1</sup> « The preoccupation of studies of the subject in Africa is about how coloniality constructed and represented African subjectivity, how the signifier of blackness has been used by the "Other" to deny Africans a dignified space in the world, and how liberatory discourses ranging from Negritude to the African Renaissance have tried to facilitate and empower the African subject to "find access to its soul, to its identity in order to discover the source of how it relates to itself and the rest of the world." » (traduction personnelle) in Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, *Empire, Global Coloniality And African Subjectivity*, New York, Berghahn Books, 2013, p. 103.

## A. Défaut de reconnaissance et dépossession de soi

C'est cette violence initiale que les auteurs étudiés consignent chacun à leur manière, celle ayant assigné aux Africains un rang inférieur leur refusant d'accéder à la position de sujet imaginée et théorisée pour d'autres qu'eux. La dialectique de la reconnaissance nous intéressera ici parce qu'elle a longtemps fourni le cadre à partir duquel pouvaient être pensées les subjectivités. En effet, jusqu'à très récemment, elle a constitué l'une des explications principales à leur formation en général et à leurs déboires, en particulier dans le cas post-colonial. Paradoxalement, c'est pourtant Hegel qui en a renouvelé l'approche, lequel incarne également le parangon d'un mouvement de rejet des subjectivités africaines de l'Histoire, au point que Wole Soyinka appellera à ce que ses ouvrages soient estampillés d'un « ATTENTION ! CE LIVRE EST DANGEREUX POUR VOTRE ESTIME RACIALE<sup>1</sup> ». C'est dans *La Phénoménologie de l'esprit* que le philosophe allemand expose le plus clairement ce qu'il entend par le phénomène de reconnaissance. D'après lui, il s'agit de ce par quoi un individu peut accéder à la conscience de soi, soit « la véritable nature de sa liberté<sup>2</sup> ». L'ensemble des interactions sociales serait structuré par ce désir d'être reconnu, lequel impliquerait que soit préalable à toute subjectivité la relation intersubjective faisant que l'on ne devient soi que grâce à la relation à l'autre. La reconnaissance n'est pas pour autant innée, celle-ci peut s'avérer déceptive comme l'illustrent deux de ces manifestations célèbres citées par Hegel. Aussi bien dans le cas de la lutte à mort des consciences que dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude, la relation intersubjective se solde par un échec, celui de la soumission d'une des deux consciences. Un tel échec de la reconnaissance n'est pas sans répercussions. Comme l'ont montrés les travaux plus récents issus de la théorie critique, la méconnaissance (*missachtung*) rend vulnérable l'individu qui en fait les frais. Pour Axel Honneth: « L'expérience de l'abaissement et de l'humiliation sociale menace les êtres humains dans leur identité, tout comme les maladies les menacent dans leur existence physique<sup>3</sup>. » Dès lors, ce mépris empêche les sujets concernés de développer « les conditions d'une formation positive de leur identité<sup>4</sup>. » C'est ce défaut de réciprocité qui paraît baliser la

<sup>1</sup> « WARNING! THIS WORK IS DANGEROUS FOR YOUR RACIAL SELF-ESTEEM » (traduction personnelle) in Wole Soyinka, « Nobel Lecture », *NobelPrize*, [en ligne], URL : <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1986/soyinka/lecture/> (consulté le 5 novembre 2018).

<sup>2</sup> Emmanuel Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, 28, (3), 2009, p. 27.

<sup>3</sup> Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, traduction de Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000, p. 165.

<sup>4</sup> Axel Honneth, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, traduction d'Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, la découverte, 2006, p. 21.

rencontre coloniale chez Valentin-Yves Mudimbe, Scholastique Mukasonga et Ngũgĩ wa Thiong'o, lequel se manifeste dans la négation des subjectivités africaines.

Telle qu'elle est relue, la relation entre l'Occident et l'Afrique s'apparente dès lors au récit d'une dépossession initiale, celle de la capacité même à se définir en des termes choisis par soi tandis qu'est projeté sur vous, et en votre absence, un ensemble de discours balisant votre identité. Avant d'être le fruit d'une conversion des esprits, les subjectivités post-coloniales apparaissent ainsi comme la résultante d'une relation monologique de l'Occident à ses supposés autres, un long monologue aliénant où, bien en amont de la conquête, les futurs colonisés se sont vus caractérisés indépendamment d'eux-mêmes. Rousseau, en son temps, s'en était déjà amusé, déclarant non sans ironie :

Depuis trois ou quatre cent ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens<sup>1</sup>.

De ce dépouillement résulte l'interdiction de se saisir comme des sujets autonomes, soit le refus d'accorder à autrui la faculté de se percevoir au travers de la rhétorique moderne de la subjectivité autosuffisante et close sur elle-même. Comme le note Mary-Louise Pratt dans « *Scratches on the Face of the Country ; or, What Mr Barrow Saw in the Land of the Bushmen* » :

Les personnes à altérer sont homogénéisées en un « eux » collectif, qui est encore condensé un peu plus dans un « il » emblématique (le spécimen standardisé de l'homme adulte). Ce « il » / « ils » abstrait est le sujet de verbes au présent intemporel, qui caractérise tout ce qu'il est ou fait non comme un événement historique particulier mais comme une instance d'une coutume ou d'un trait préétabli<sup>2</sup>.

L'autre devient celui que le discours impérial façonne et réduit à ses vues qui le produisent comme entité subalterne à même d'être dominée.

Les écrivains du continent eurent très tôt à cœur de contrer ce dispositif qui les assignait au rang d'objets du discours occidental. Reprendre la parole et devenir les producteurs de leur représentation signifiait s'extraire d'un état de subjection pour recouvrer

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, « Notes », *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, (1755) 2008, p. 178.

<sup>2</sup> « The people to be othered are homogenized into a collective 'they,' which is distilled even further into an iconic 'he' (the standardized adult man specimen). This abstracted 'he'/'they' is the subject of verbs in a timeless present tense, which characterizes anything 'he' is or does not as a particular historical event but as an instance of a pregiven custom or trait » (traduction personnelle) in Mary-Louise Pratt, « *Scratches on the Face of the Country ; or, What Mr Barrow Saw in the Land of the Bushmen* », *Critical Inquiry*, Volume 12, n°1, "Race," Writing, and Difference, automne 1985, p. 139.

des subjectivités supposément libérées. Comme le relève Achille Mbembe dans « À propos des écritures africaines de soi », cela consistait à :

contredire et réfuter, bon an mal an, les définitions occidentales de l’Afrique et des Africains en en faisant valoir la fausseté et la mauvaise foi présumées. [...] dénoncer ce que l’Occident a fait (et continue de faire) subir à l’Afrique au nom de ces définitions. [...] administrer de prétendues preuves dont la fonction est de disqualifier les fictions africaines de l’Occident, de réfuter sa prétention à monopoliser l’expression de l’humain en général, et d’ouvrir un espace où l’Africain pourrait enfin se raconter à lui-même ses propres fables (autodéfinition), dans une voix inimitable parce qu’authentiquement sienne<sup>1</sup>.

Les trois auteurs rapportent donc ces voix que le discours de l’Occident sur lui-même a tués et dénoncent de la sorte ses faux-semblants. Ce faisant, ils exposent comment la relation des Occidentaux avec ceux qu’ils perçurent comme leurs autres fut bâtie sur la réification de ces derniers. La réduction ontologique subie détermine la nécessité d’une prise de parole pour en infirmer les fondements. Il s’agit par là de rebâtir un rapport intersubjectif qui, jusqu’à présent, a été empêché. En conséquence, il s’agit pour eux de décentrer le récit de la modernité en la relatant depuis leur point de vue de subalterne. Ainsi, vis-à-vis d’une histoire pourtant identique, ils adoptent une posture paratopique, celle de ceux qui furent assujettis et qui élaborent leur légitimité depuis cette position justement subalterne. En résulte des poétiques réflexives car systématiquement en train de réfléchir les conditions de leur énonciation, soit la manière dont elles s’articulent et se construisent dans un contexte de domination. Cependant, avant que ce « contre-discours » ne puisse être tenu encore faut-il dévoiler les mensonges de la *ratio* occidentale vis-à-vis de celles et ceux qu’elle réduit.

## 1. L’Invention de l’Afrique

Très tôt dans sa carrière, Valentin-Yves Mudimbe se penche sur ce qu’il nomme le « déni systématique des valeurs non-occidentales<sup>2</sup> » qui a caractérisé la colonisation. Pour ce faire, il entreprend une généalogie des discours sur l’Afrique et les Africains. Cette partie de son travail est depuis devenue sa contribution la plus célèbre aux études africaines et reste, à ce jour, la plus citée<sup>3</sup>. Elle consiste en l’appréhension métatextuelle des archives relatives à la

<sup>1</sup> Achille Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, Volume 1, n°77, 2000, p. 17.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Autour de « la Nation ». Leçon de civisme. Introduction*, Kinshasa/Lumumbashi : éditions du Mont Noir, Coll. « Objectif 80 », 1972, p. 47.

<sup>3</sup> Elle eut une telle influence que Kwame Anthony Appiah décida d’ouvrir quelques années plus tard son essai *In My Father’s House* par un chapitre intitulé, lui aussi, « The Invention of Africa », voir Kwame Anthony

prise de contrôle européenne de l'Afrique. Leur commentaire a pour ambition de détailler leur inféodation à un ordre qui les dépasse et qui les détermine. Cette démarche déborde néanmoins du cadre restreint d'une histoire des représentations. Avant tout, il s'agit, à la suite de Michel Foucault, de délimiter le milieu archéologique qui a permis l'émergence d'une forme donnée de savoir sur l'Afrique et ses habitants. En ce sens, Mudimbe s'attelle à déterminer les conditions de possibilité de l'africanisme. Ce faisant, il met en évidence la constitution des Africains comme objets du discours occidental et, plus largement, l'invention de l'Afrique à partir de ce dernier. L'influence croisée de la phénoménologie existentialiste et des théories foucaaldiennes lui permet de mettre au jour l'objectivation de soi et de sa culture qui se noue en amont de la rencontre coloniale et qui lui survit, initiant avec elle la possibilité de la colonisation.

Cette réflexion est en germe dès ses premiers essais, lesquels témoignent d'une sédimentation progressive de la notion d'« invention » à laquelle il aura véritablement recours un peu plus d'une décennie plus tard. À partir de *Réflexions sur la vie quotidienne*, le jeune chercheur exprime son intérêt pour la question de l'altérité et de la relation entretenue par le sujet avec celle-ci. À l'entrée « De la différence », il déclare ainsi :

Raisonnablement, pour survivre ou pour vivre, j'ai tendance à comprendre et à situer les autres par rapport à moi, en fonction de ma situation, de mes rêves et ambitions. Rien de plus logique et, de prime abord, de plus naturel que cette protection de soi. Mais n'y a-t-il pas une certaine duplicité dans cette autodéfense qui marque toutes les rencontres ? Protégé par mon regard, j'utilise ce même regard pour juger et classer les autres, les dotant d'un certain coefficient d'intelligence, de bonté ou de méchanceté par référence à ce que je crois être<sup>1</sup>.

Mudimbe a toujours admis son admiration pour Merleau-Ponty, qualifiant sa pensée de « ligne d'appui dans les vagabondages intellectuels de [s]a maturité<sup>2</sup> », rien d'étonnant dès lors à ce qu'il ait recours à la phénoménologie pour évoquer ce qui se joue dans le cadre de la rencontre intersubjective. Reprenant l'exposé qui avait été celui du philosophe français, il détaille combien notre regard objective autrui. En lui prêtant des caractéristiques arbitraires, nous aliénons sa liberté. Ainsi, l'expérience du regard aboutit à une réduction ontologique, l'être pour-soi se retrouve saisi en être-objet pour autrui. C'est bien parce que nous nous

---

Appiah, *In My Father's House*, New York, Oxford University Press, 1992, pp. 3-27. Pour un commentaire plus détaillé des thèses mudimbiennes, voir Gaurav Desai, *Subject to Colonialism: African Self-fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University press, 2001.

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa : éditions du Mont Noir, Coll. « Objectif 80 », 1972, p. 9.

<sup>2</sup> À propos du titre de ses mémoires de 1994, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, il déclare que Merleau-Ponty a été, chez lui, une « pensée qui, en opposition à mon usage, souvent polémique, de la philosophie de Jean-Paul Sartre, aura été, discrètement, mais de manière constante, ma ligne d'appui dans les vagabondages intellectuels de ma maturité », in *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. iii.

faisons « regard inhumain » qu'il devient possible de comprendre pourquoi « [a]utruï me transforme en objet et me nie<sup>1</sup> » et donc pourquoi « je transforme autruï en objet et le nie<sup>2</sup>. » Ces prémisses existentialistes à sa théorie de l'invention sont déterminantes, car elles situent ses réflexions à venir immédiatement dans le cadre d'une reconnaissance défailante où ce qui est en jeu dans la rencontre coloniale se comprend comme une extension de ce phénomène d'objectivation.

En effet, au cours des quelques lignes qui suivent, il transpose ce processus de l'échelle individuelle à celle des nations. Il opère par conséquent un parallélisme entre une forme donnée d'égoïsme et l'éthnocentrisme, lequel reproduirait les biais propres à toute rencontre intersubjective. En effet, à ses yeux, c'est une même réduction qui est à l'œuvre lorsqu'un groupe dévalue une culture différente. D'après lui : « [l']instinct de puissance pousse le plus modeste des ensembles à s'ériger en canon de mesure et d'équilibre. La valorisation de soi appelle normalement la dévalorisation d'autruï<sup>3</sup> », cela a pour conséquence de développer le « racisme<sup>4</sup> » et le « mépris de l'autre et de ses valeurs<sup>5</sup> ». Bien qu'il n'ait pas encore parfaitement systématisé sa méthode, on perçoit déjà certains des grands principes qui guideront ses recherches ultérieures. Le déplacement de la thématique existentialiste de la négation par soi de la subjectivité d'autruï vers celle de la dévalorisation d'un groupe culturel par un autre annonce les orientations qu'il développera concernant le traitement de l'Afrique par l'Occident.

Ses essais suivants lui font franchir une nouvelle étape dans son raisonnement. Dans *L'Autre face du royaume*, ses conclusions précédentes lui donnent matière à réfléchir sur l'ethnologie, alors en pleine révision de ses paradigmes. Depuis le début des années 1960, la discipline est, comme l'anthropologie, soumise à une critique nourrie, on lui reproche notamment d'avoir servi les intérêts impérialistes des nations européennes. Dans le champ francophone, les études africanistes sont particulièrement visées du fait du passé colonial de la France en Afrique. La période est ainsi ponctuée de nombreuses prises de position appelant à effectuer leur autocritique. Les essais et articles de Jean Copans, de Gérard Leclerc ou encore de Michel Leiris<sup>6</sup> participent donc d'une réflexion plus large sur le positionnement scientifique

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991, p. 414.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Réflexions sur la vie quotidienne*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>6</sup> Michel Leiris, « L'ethnologue devant le colonialisme », *Les Temps modernes*, n°58, 1950, pp. 357-374 ; Jean Copans, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Éditions Maspéro, « Dossiers africains », 1974 ; Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972. Pour un aperçu des conséquences que ces

vis-à-vis des cultures non-occidentales, phénomène auquel Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale tentent d'apporter une solution méthodologique. C'est particulièrement cette évolution qui intéresse Mudimbe, celle ayant abouti, comme il le dit, au « [p]rocès du modèle occidental<sup>1</sup> ». Néanmoins, plutôt que d'appréhender cela sous l'angle d'une rupture, il préfère mettre en évidence la continuité rattachant le structuralisme à l'ancienne manière de faire. En effet, d'après lui :

Le structuralisme, cette dernière expression de l'ethnologie, dans l'équivoque d'une domination que couvre pudiquement une idéologie de la violence, est peut-être seulement un plaidoyer pour des modèles issus des fantasmes de l'histoire occidentale et qui pour éclater, prend appui sur des sauvages prétextuels rencontrés au hasard des voyages et des colonisations<sup>2</sup>.

Ainsi, la nouvelle démarche ne déroge pas avec ce qui est, d'après lui, consubstantiel à l'ethnologie, soit la négation de « l'irréductibilité de l'autre<sup>3</sup> ».

La remise en cause mudimbienne de l'ethnologie s'avère, encore une fois, avant tout une histoire de regard. Elle représente selon lui « une manière de voir l'autre à partir de soi<sup>4</sup> » puisque sa raison d'être initiale aura été d'être « une science des sauvages<sup>5</sup> ». Pour démontrer son hypothèse, l'auteur a recours à Michel Foucault. Sa méthode lui offre un cadre d'analyse fécond pour reconsidérer les fondements eurocentrés du savoir. Il est aisé de comprendre pourquoi sa pensée s'avère si utile pour réfléchir à la situation post-coloniale. En effet, celui-ci a mis en évidence comment la production du savoir débouchait sur des formes d'assujettissement. L'intrication entre, d'une part, des discours et, d'autre part, la gouvernementalité, repose sur un partage excluant du champ de la rationalité tout un ensemble de catégories d'individus qu'il devient tolérable de contrôler ou de corriger. Théoriser l'infériorité ou la différence ontologique de certains, c'est, en fin de compte, légitimer leur domination. Au sein de l'*épistémè* moderne, s'opère ainsi une scission entre ce qui serait conforme à la norme et tout ce qui inversement incarnerait des formes de déviations vis-à-vis de celle-ci. Michel Foucault invite par conséquent à penser les « pratiques divisantes », c'est-à-dire celles qui, d'après lui, font que :

Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le

---

prises de position eurent sur la discipline, nous renvoyons à Alain Ricard, « De l'africanisme aux études africaines. Textes et "humanité" », *Afrique & histoire*, 2004/1, pp. 171-192.

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, op.cit., p. 56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 22.



malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le « gentil garçon » illustre cette tendance<sup>1</sup>.

Or, ce qui explique la cécité partielle de l'ethnologie c'est justement son inscription dans l'*épistémè* occidentale. Comme le dit Mudimbe : « l'ethnologie, comme toutes les autres sciences, possède dans son être même, ce qu'il nous faut bien appeler, faute d'autre expression, une limitation interne du fait du champ historique qui la porte et l'explique<sup>2</sup>. » Philologie et ethnologie s'avèrent donc le produit d'un « même espace culturel, un même ordre<sup>3</sup> » ; dès lors, le structuralisme ne constitue pas une révolution, mais l'aboutissement d'une mutation interne à l'Occident, celle que Foucault avait exemplifiée dans *Les Mots et les Choses*. D'après ce dernier s'est en effet amorcé un retournement à partir du moment où il est devenu possible de penser les systèmes par rapport à leur propre cohérence interne. Comme le déclare Michel Foucault :

Tant que le point de vue de la fonction l'emportait sur celui de la norme (tant que ce n'était pas à partir de la norme et de l'intérieur de l'activité qui la pose qu'on essayait de comprendre l'accomplissement de la fonction), alors il fallait bien partager de facto les fonctionnements normaux de ceux qui n'étaient pas [...] Au contraire, lorsque l'analyse s'est faite du point de vue du système, chaque ensemble a reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité ; il n'a plus été possible de parler même à propos des malades de « conscience morbide », même à propos des sociétés abandonnées par l'histoire, de « mentalités primitives », même à propos des récits absurdes, de légendes apparemment sans cohérence, de « discours insignifiants ». Tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme<sup>4</sup>.

Le structuralisme manifeste ainsi un changement de méthode sans pour autant rompre avec l'ordre qui a vu l'émergence de l'ethnologie. Comme le dira Mudimbe dans *L'Odeur du Père* :

Le courant structuraliste en ethnologie tente, par l'écart qu'il entend établir par rapport à l'Occident, d'être le reflet d'un regard respectueux de la différence et, à ce titre, dit étudier les sociétés différentes pour elles-mêmes et en elles-mêmes. Et pourtant, là encore, le problème de fond reste celui du rapport occidental aux autres cultures. Et, méthodologiquement, comme le relevait A. Abdel Malek, l'on peut affirmer que le raffinement, acquis depuis un siècle, des moyens d'analyse ne change pas la nature même de l'analyse entreprise : au temps des Lumières comme de nos jours, celle-ci ressortit à la volonté d'universalisme, au postulat de réductibilité immédiate de tous les phénomènes sociaux à une même grille<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, 1954 – 1988*, tome IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 223.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, *op.cit.*, p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, pp. 371-372.

<sup>5</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, p. 56.

L'ethnologie s'appuie par conséquent sur la même réduction ontologique qui est à l'œuvre dans la rencontre intersubjective. Elle n'aborde la différence qu'en fonction d'un ordre qui lui est étranger ce qui fait que : « “le regard” de l'ethnologie, comme par le passé, demeure un regard englué sur soi, enroulé dans un ordre et l'exercice de la curiosité ne s'opère qu'en relation avec l'expérience de cet ordre<sup>1</sup>. » D'après Mudimbe, la relation de l'Occident à l'Afrique a toujours été balisée par cette soumission de l'Autre à du déjà connu, rendant impossible de le saisir dans sa différence et, conséquemment, dans sa singularité. Au contraire, cette façon de l'appréhender a cautionné sa domination.

Cette réflexion culmine en 1988 avec la parution de *The Invention of Africa* qui vaut à Mudimbe de recevoir le *Herskovits Award* l'année suivante, symbole de sa réceptivité au sein du champ académique étatsunien dont il a entrepris la « conquête » entre temps. L'auteur a néanmoins pris soin de négocier en amont sa réception, notamment en investissant des thèmes qu'il avait jusque-là négligés et, surtout, en choisissant l'anglais. L'ouvrage fait ainsi suite à la publication de plusieurs de ses chapitres dans la *African Studies Review*, réunis sous le nom de « African Gnosis : Philosophy and the Order of Knowledge<sup>2</sup> », dénomination qu'il allait garder, mais comme sous-titre au projet. Cela avait été l'occasion pour lui de diffuser les thèses qu'il avait défendues auparavant uniquement en français et d'obtenir aussi un début de reconnaissance locale, phénomène que la parution de *The Invention of Africa* allait entériner. En 1994, enfin, il dote ce premier opus d'un second, *The Idea of Africa*, qui prolonge les investigations du précédent<sup>3</sup> en se fondant sur un postulat identique, celui d'un lien entre la représentation occidentale de l'Afrique et son exploitation.

Jusque-là, les chercheurs avaient établi une relation entre l'image du continent et sa conquête, mais la nature épistémique du phénomène avait été minimisée. Les partisans de la traite et ses opposants exprimaient des dissensions telles qu'il paraissait en effet vain d'assimiler leurs différentes postures intellectuelles à un seul et unique schéma de pensée. Toute autre est la position de Mudimbe : dans le prolongement de ce qu'il avait exposé dans *L'Autre face du royaume*, il se risque à démontrer combien l'ensemble des discours de l'Occident sur l'Afrique s'intègrent à une même *épistémè*. Celui-ci entreprend par conséquent de souligner, à la suite de Christopher L. Miller, l'unité des discours relatifs à l'Afrique et ses habitants lesquels « donner naissance à une silhouette vide particulière

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, *op.cit.*, p. 22.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « African Gnosis : Philosophy and the Order of Knowledge », *African Studies Review*, Volume 28, n°2/3, Juin-Septembre, 1985, pp. 149-233.

<sup>3</sup> Valentin Yves Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University press, 1994, p. xv.

appelée “Afrique<sup>1</sup>”. » Pour cela, Mudimbe s’emploie à excaver une idée, celle de cette Afrique, telles que les imaginations occidentales l’ont reflétée depuis l’Antiquité et, en particulier, telle que l’anthropologie l’a rassérénée à partir des années 1750 dans ce qu’il nomme la « bibliothèque coloniale » soit :

Un corpus de connaissances construit dans le but explicite de traduire et de déchiffrer fidèlement l'objet africain. En effet, il a réalisé un projet politique dans lequel, supposément, l'objet dévoile son être, ses secrets et son potentiel à un maître qui pourrait, finalement, l'apprivoiser<sup>2</sup>.

Par conséquent, si cette idée de l’Afrique fut mouvante, elle n’en possède pas moins une cohérence à ses yeux. En effet, d’après l’auteur :

Cette idée, telle qu'elle est abordée et circonscrite ici, est un produit de l'Occident et a été conçue et véhiculée à travers des systèmes de connaissances contradictoires. Depuis Hérodote, l'Occident a toujours inclus dans les représentations qu'il se faisait de lui-même des images de peuples situés en dehors de ses frontières culturelles et imaginaires. Paradoxalement, bien que ces étrangers aient été, en effet, considérés comme localisés très loin géographiquement, ils n'en ont pas moins été imaginés et rejetés comme l'intime et l'autre côté du sujet de la pensée européenne, sur le modèle analogique de la tension entre l'être en soi et l'être pour lui-même<sup>3</sup>.

Dès lors, en dépit d’un renouvellement des points de vue selon les époques, une posture identique les oriente, celle de « réduire l’altérité extra-occidentale à du même<sup>4</sup>. » Pour Mudimbe, de Hérodote à Lévy-Bruhl, l’Afrique a été définie comme « un paradigme de différence<sup>5</sup> », une telle manière de voir trahissant nécessairement le lieu d’énonciation permettant semblable affirmation. L’ethnocentrisme ne constitue donc plus seulement un biais auquel il faudrait remédier mais bien davantage « l’un des principaux signes de la possibilité de l’anthropologie<sup>6</sup>. » Comme il le soutient : « Parce qu’elles sont issues d’un

<sup>1</sup> « give rise to a peculiar empty profile called “Africa” » (traduction personnelle) in Christopher R. Miller, *Blank Darkness, Africanist Discourse in French*, Chicago, The University of Chicago press, 1985, p. 6.

<sup>2</sup> « A body of knowledge constructed with the explicit purpose of faithfully translating and deciphering the African object. Indeed, it fulfilled a political project in which, supposedly, the object unveils its being, its secrets, and its potential to a master who could, finally, domesticate it. » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa, op.cit.*, p. xii.

<sup>3</sup> « As approached and circumscribed here, this idea is a product of the West and was conceived and conveyed through conflicting systems of knowledge. From Herodotus onward, the West’s self-representations have always included images of peoples situated outside of its cultural and imaginary frontiers. The paradox is that if, indeed, these outsiders were understood as localized far away geographically, they were nonetheless imagined and rejected as the intimate and other side of the European-thinking subject, on the analogical model of the tension between the being In-Itself and the being For-Itself. » (traduction personnelle) in *The Idea of Africa, op.cit.*, p. xi.

<sup>4</sup> « reducing non-Western otherness to Western sameness » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 85.

<sup>5</sup> « a paradigm of difference » in Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa, op.cit.*, p. xii.

<sup>6</sup> « one of the major signs of the possibility of anthropology » (traduction personnelle) in *Ibid.*, p. 19.

espace donné, les histoires de ces sciences ainsi que leurs tendances, leurs vérités et leurs expériences, parlent de cet endroit et, surtout, ne parlent que de lui<sup>1</sup>. »

Les discours occidentaux sur l’Afrique font donc moins allusion au continent lui-même, entendu comme une réalité physique, qu’à l’Occident et l’image que ses scientifiques s’en font. Existe par conséquent une complémentarité entre la représentation de l’Afrique et celle de l’Occident. Mudimbe rejoint là les positions exprimées par le chercheur kenyan Abdul JanMohammed. Selon ce dernier : « Cette littérature est essentiellement spéculaire : au lieu de voir le natif comme un chemin vers un éventuel synchrétisme, elle l'utilise comme un miroir qui reflète l'image de soi du colonialiste<sup>2</sup>. » Ce phénomène n’est pas sans conséquence pour le continent. L’Afrique et ses habitants sont perçus à l’aune d’une différence fondamentale, à laquelle il incombe aux sciences sociales d’établir la mesure. Celles-ci se structurent dès lors comme l’étude des « barbares<sup>3</sup> » ou, plus tard, des « primitifs », c’est-à-dire le double dont la négativité peut être atténuée à condition de le plier à un *ethos* occidental. Cette invention des Africains est donc partie intégrante d’un projet de conversion faisant se rencontrer dispositifs de savoir et formes de pouvoirs, lesquels s’incarnent dans les trois figures que sont l’explorateur, le soldat et le missionnaire. Pour Mudimbe, ils sont caractéristiques d’un même projet qui s’étend du XV<sup>e</sup> siècle jusqu’au XIX<sup>e</sup> siècle, celui de « maîtriser, coloniser et transformer le “continent noir”<sup>4</sup>. » La conquête du continent ne se dissocie plus par conséquent de la production discursive d’un type particulier de subjectivité, lequel porte en lui la justification de sa domestication.

En 1988, le lecteur qui découvre le titre de l’ouvrage est déjà plus ou moins familier des débats autour du terme d’« invention ». Si bien que comme le relève Mudimbe dans « On Converting » : « Au milieu des années 1990, le terme “invention” est devenu primordial dans les courants en sciences sociales. En fait, il est partout, à tort ou à raison, renvoyant au postmodernisme à la mode<sup>5</sup>. » Le mot est en effet apparu en couverture de plusieurs

---

<sup>1</sup> « The histories of these sciences as well as their trends, their truths as well as their experiences, being derived from a given space, speak from it and, primarily, about it. » (traduction personnelle) in *The Idea of Africa*, *op.cit.* p. 18.

<sup>2</sup> « Such literature is essentially specular : instead of seeing the native as a bridge toward syncretic possibility, it uses him as a mirror that reflects the colonialist’s self image. » (traduction personnelle) in Abdul JanMohammed, « The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature », *Critical Inquiry*, Volume 12, n°1, “Race,” Writing, and Difference, Automne, 1985, p. 19.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa*, *op.cit.*, p. 92.

<sup>4</sup> « mastering, colonizing, and transforming the “Dark Continent” » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. 59.

<sup>5</sup> « By the mid-1990s, the term ‘invention’ became a primer in social science currents. As a matter of fact, it is everywhere, rightly or wrongly, characterising the trendiness of postmodernism » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, « On Converting », *On African Fault Lines : Meditations on Alterity Politics*, Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2013, p. 73.

publications retentissantes. En 1981, Roy Wagner avait publié *The Invention of Culture*<sup>1</sup>, tandis qu'Eric Hobsbawm et Terence Ranger coordonnaient deux ans plus tard leur désormais célèbre *The Invention of Tradition*<sup>2</sup>, cinq ans avant la parution de *The Invention of Primitive Society*<sup>3</sup> de Adam Kuper. Le livre de Mudimbe s'inscrit par conséquent dans une dynamique de retour réflexif des praticiens des sciences sociales et humaines sur leurs propres disciplines, mutations au cours de laquelle ils réfléchissent sur la nature discursive de leurs objets d'étude. Le philosophe adopte par conséquent une méthode déjà rodée, mais en amplifiant le caractère textualiste. Cette fois, l'examen des textes permet de mettre en lumière les rapports de domination qu'ils performant lorsqu'ils ont trait à la figuration de l'Autre. Il ne s'agit plus seulement de déconstruire ce qui jusque-là était tenu pour évident mais également d'illustrer comment la production de l'altérité coïncide avec sa domestication physique et spirituelle.

Même si Mudimbe ne le cite qu'en bibliographie, il est indéniable qu'Edward Said a pour beaucoup contribué à sa compréhension des formes de savoir/pouvoir propres à l'impérialisme<sup>4</sup>. Si bien que le propos de *The Invention of Africa* pourrait très bien être résumé par l'affirmation suivante, à la condition de commuter à la désignation « Orient » celle d'« Afrique » :

en tant qu'entités géographiques et culturelles à la fois – sans parler d'entités historiques –, des lieux, des régions, des secteurs géographiques tels que « l'Orient » et « l'Occident » ont été fabriqués par l'homme. C'est pourquoi, tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident<sup>5</sup>.

Comme Said, Mudimbe adopte en effet une approche conférant une importance déterminante aux discours dans la construction et la prise de possession de l'Orient et de l'Afrique par l'Occident. Comme le soutient Florian Alix : « ils cherchent à déconstruire les discours de savoir occidentaux en soulignant la relation que les sciences entretiennent avec le pouvoir politique, en l'occurrence avec les projets coloniaux et impérialistes<sup>6</sup>. » Tous les deux

---

<sup>1</sup> Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University press, 1981.

<sup>2</sup> Eric Hobsbawm et Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>3</sup> Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, Londres, Routledge, 1988.

<sup>4</sup> Sur les liens entre Valentin-Yves Mudimbe et Edward Said, voir la recension que Mudimbe rédige avec Bogumil Jewsiewicki à *Culture et impérialisme* : Valentin-Yves Mudimbe et Bogumil Jewsiewicki, « For Said. Why even the critic of imperialism labor under Western skies », in *Transition*, n°63, 1994, pp. 34-50.

<sup>5</sup> Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduction de Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Le Seuil, 1980, p. 17.

<sup>6</sup> Florian Alix, « Foucault déplacé : réécriture chez E.W. Said et V.Y. Mudimbe », *Malfini, publication exploratoire des espaces francophones*, [en ligne], URL : <http://malfini.ens-lyon.fr/document.php?id=124>, consulté le 7 novembre 2018.

soulignent la confluence entre, d'une part, la définition de l'Afrique et de l'Orient comme lieux symboliques de l'altérité et, d'autre part, leur domestication.

L'action des missionnaires est exemplaire dans ce sens. Comme il le déclare au chapitre « The Power of Speech » :

Les missionnaires, précédant ou suivant un drapeau européen, ont non seulement aidé leur pays d'origine à acquérir de nouvelles terres, mais ils ont aussi accompli une mission « divine » ordonnée par le Saint-Père, *Dominator Dominus*. C'est au nom de Dieu que le Pape a considéré la planète comme sa concession et qu'il a établi les principes de base de la *Terra nullius* (la terre de personne), qui nie aux indigènes non chrétiens le droit à une existence politique autonome et le droit de posséder ou de transférer la propriété (Witte : 1958)<sup>1</sup>.

Faisant suite à ce qu'il avait analysé au chapitre « Le christianisme, une question de vie ? » dans *L'Odeur du Père*, il expose la similarité existant entre le projet missionnaire et le projet colonial. Selon lui :

Évidemment, les objectifs du missionnaire devaient être cohérents avec les perspectives politiques et culturelles de son pays sur la colonisation, ainsi qu'avec la vision chrétienne de sa mission. Avec le même enthousiasme, il a servi comme agent d'un empire politique, représentant d'une civilisation et envoyé de Dieu. Il n'y a pas de contradiction essentielle entre ces rôles. Tous impliquaient le même but : la conversation des esprits et de l'espace africains<sup>2</sup>.

Tous deux reposent en effet sur la même certitude que l'Occident détient la seule vérité à même de soustraire le continent africain à ses maux, que ceux-ci soient le paganisme ou la violence. En témoignent les textes de trois missionnaires qu'il analyse plus en détail. Giovanni F. Romano, un religieux italien du XVII<sup>e</sup> siècle auquel Elisabeth Boyi avait consacré ses recherches auparavant, l'ancien esclave Samuel Ajayi Crowther et le franciscain belge Placide Tempels sont révélateurs « d'une idéologie commune<sup>3</sup> », celle voulant que, en adéquation avec leur foi, ils soient les garants du sauvetage de l'Afrique par la promotion du christianisme. Le rôle de la conviction de ses hommes dans la conquête de l'Afrique n'est pas à minimiser pour Mudimbe car c'est elle qui donna forme à leurs actes, suivant ce que

<sup>1</sup> « The missionaries, preceding or following a European flag, not only helped their home country to acquire new lands but also accomplished a 'divine' mission ordered by the Holy Father, *Dominator Dominus*. It was in God's name that the Pope considered the planet his franchise and established the basic principles of *Terra nullius* (nobody's land), which denies non-Christian natives the right to an autonomous political existence and the right to own or to transfer ownership (Witte : 1958) » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 45.

<sup>2</sup> « Obviously, the missionary's objectives had to be co-extensive with his country's political and cultural perspectives on colonization, as well as with the Christian view of his mission. With equal enthusiasm, he served as an agent of a political empire, a representative of a civilization, and an envoy of God. There is no essential contradiction between these roles. All of them implied the same purpose : the conversation of African minds and space. » (traduction personnelle) in *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 47.

<sup>3</sup> « of a common ideology » (traduction personnelle) in *Ibid.*, p. 50.

Michel de Certeau avait relevé dans *L'Invention du quotidien* : « la crédibilité d'un discours est ce qui fait d'abord agir les croyants en accord avec lui. Il produit des praticiens<sup>1</sup>. »

*The Invention of Africa* est révélateur de l'évolution de la pensée de Mudimbe depuis ses premiers essais. Partant du constat d'un défaut de reconnaissance inhérent à toute rencontre intersubjective, il en a fait le cadre à partir duquel pourrait être abordée la colonisation de l'Afrique. En effet, comme l'on est objectivé par le regard d'autrui, les Africains ont été objectivés par l'Occident. Découle de ce phénomène, la dévaluation du continent et de ses cultures, désormais perçues au travers d'un « prisme » dépendant d'une *épistémè* qui leur était étrangère. L'examen minutieux de la bibliothèque coloniale souligne cette extraversion, que ce soient les missionnaires, les explorateurs ou les soldats, tous n'ont appréhendé l'Afrique que selon cet ordre qui, simultanément, participait à légitimer la colonisation. L'Afrique a ainsi été inventée, dans le sens où a été produite une réalité discursive de celle-ci justifiant qu'ait lieu sa prise de contrôle. De même, comme on le verra ultérieurement, ce processus historique a donné naissance à l'Afrique contemporaine, ce qui explique pourquoi Mudimbe se consacra à une analyse si minutieuse. En effet, d'après lui : « [r]eprendre les textes anciens directement est ainsi une manière de décaper une histoire, de retrouver un discours initial et de l'établir en une nouvelle relation à notre présent<sup>2</sup> », une tâche que son héros Nara tenta vainement de mener.

Dans *L'Écart*, roman qu'il publie en 1979, Valentin-Yves Mudimbe adapte ses thèses en fiction, manière aussi pour lui de détailler les conséquences que cette façon de voir a sur la personne objectivée et ses difficultés pour s'extraire de cette relation. Il s'agit, pour paraphraser le titre d'un de ses articles de 1968, de décrire les séquelles de l'« héritage occidental » sur une « conscience nègre ». Comme le suggère la quatrième de couverture, le récit à la première personne consiste en effet en « la présentation – une des premières tentée à notre connaissance – d'une subjectivité africaine<sup>3</sup> », celle de Ahmed Nara dont il est révélé la mort dans l'avertissement et dont les notes personnelles qui composent le récit ont été rassemblées après le décès. Ce stratagème permet à Mudimbe de placer au cœur de son projet narratif la phénoménologie existentialiste au point que, comme plusieurs chercheurs l'ont noté, son héros a beaucoup à voir avec le Roquentin de *La Nausée*. Comme lui, Nara est

<sup>1</sup> « the *credibility* of a discourse is what first makes believers act in accord with it. It produces practitioners. » (traduction personnelle) in Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. Vol. 1, Arts de faire* cité in Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 51.

<sup>2</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres, op.cit.*, pp. 138-139.

<sup>3</sup> Valentin Yves Mudimbe, *L'Écart*, Paris, Présence Africaine, 1979, 4<sup>e</sup> de couverture.

chercheur en histoire et, comme lui, il consigne dans son journal sa prise de distance vis-à-vis des principes positivistes régissant la discipline historique. De même, l'écrivain a fréquemment recours aux « mots de Sartre<sup>1</sup> ». Dans la bouche de ses personnages, certains de ses concepts sont d'ailleurs convoqués sans détour, en particulier l'angoisse qu'évoque Nara à de multiples reprises. Sa situation possède ainsi de très nombreuses similitudes avec celle des Juifs telle que Sartre la théorisait dans *Réflexions sur la question juive*.

Nara est ainsi un homme tenu pour Noir par les non-Noirs. Par bien des aspects, le récit paraît filer les considérations que Frantz Fanon avait formulées dans *Peau Noire, Masques Blancs*. Le penseur martiniquais avait en effet décrit en ces termes la « scène d'interpellation » à laquelle il était soumis par le regard des Blancs :

Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent. Je suis fixé. Ayant accommodé leur microtome, ils réalisent objectivement des coupes de ma réalité. Je suis trahi. Je sens, je vois dans ces regards blancs que ce n'est pas un nouvel homme qui entre, mais un nouveau type d'homme, un nouveau genre. Un nègre, quoi<sup>2</sup> !

Mudimbe s'en inspire au cours du roman pour dévoiler l'objectivation à laquelle son personnage est soumis. Comme en témoignent les regards jetés au couple que Nara forme avec sa petite amie blanche, Isabelle, le Noir est celui qui est d'abord réduit à la couleur de son épiderme. L'assignation raciale apparaît ici avant tout comme une relation d'extraversion, elle est le fait de ceux qui sont perçus comme tels par autrui et dont chacun des comportements est interprété en fonction de la pigmentation de leur peau. Installés ensemble dans un restaurant, le héros et sa compagne sont dévisagés par les autres clients. Aux yeux des personnes présentes, Nara est en premier lieu noir, toute autre considération à son égard devient, par conséquent, secondaire puisque du seul fait de sa noirceur il renvoie à un ensemble d'éléments qui dépassent sa simple personne. Au cours du dialogue qui suit, Nara tente dès lors d'expliquer à Isabelle ce qu'une telle situation représente et crée comme distance entre deux individualités appréhendées de manières différenciées :

Je voulais rappeler les fascinations de l'Afrique : le sous-développement, les épidémies, la misère... Elles risquaient de salir les roses épanouies entre Isabelle et moi... « Non, tu t'égares. Nous ne sommes pas un couple exceptionnel, Isabelle... Nous incarnons la provocation... Elle dérange. Comprends bien : pour eux, tu ne vis et tu n'existes, ce soir, que par mon fait : par la déchéance qui me dévoile comme Noir... S'ils se laissaient aller, ils nous lapideraient, crois-moi<sup>3</sup>...

<sup>1</sup> Anthony Mangeon, *Lumières noires, Discours marron. Indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V.Y. Mudimbe et de leurs contemporains*, thèse de doctorat, sous la direction de Bernard Mouralis, 2004, p. 705.

<sup>2</sup> Frantz Fanon, « L'expérience vécue du Noir », *Esprit*, Numéro 179, mai 1951, p. 662.

<sup>3</sup> Valentin Yves Mudimbe, *L'Écart, op.cit.*, p. 36.



Se lit dans ces quelques lignes, le récit d'une dépossession de soi qui s'exprime au travers d'une phénoménologie de l'être noir. La scène décrit combien ces regards qui se posent sur le narrateur aboutissent à le réifier et lui dénier toute subjectivité. Comme il l'exprime quelques pages plus loin à l'un de ses amis : « “Isa, être africain, c'est d'abord prendre conscience que l'on est une chose... pour les autres<sup>1</sup>”. » La noirceur entraîne ainsi un défaut de reconnaissance par autrui, celui à qui cette noirceur est assignée se voit refuser la possibilité même d'une relation intersubjective ; à la place, s'instaure un rapport fondé sur l'iniquité où le Noir est privé du statut de sujet et est choséifié.

La crise ontologique de Nara naît de cette prise de conscience. Le revirement qu'il effectue dans ses recherches personnelles résulte d'un besoin de se départir du regard blanc. Il dit :

J'aimerais repartir de zéro, reconstruire du tout au tout l'univers de ces peuples : décoloniser les connaissances établies sur eux, remettre à jour des généalogies nouvelles, plus crédibles, et pouvoir avancer une interprétation plus attentive au milieu et à sa véritable histoire<sup>2</sup>.

Reprendre l'histoire des Kouba s'avère par conséquent une façon de lutter contre les mystifications que l'Occident a échafaudées à leur sujet, une manière de produire « une science du dedans » alors que jusque-là, à ses yeux, tout n'a été qu'un discours du « dehors ». Même si « [l]es Kouba sont connus<sup>3</sup> », comme lui affirme son directeur de thèse, il faut pourtant consigner à nouveau leur passé selon le narrateur mais en se faisant « historien nègre<sup>4</sup> », ce qui revient à fonder un nouveau savoir qui ne soit plus soumis aux règles édictées par l'Occident, celles que Nara décèle dans *Les anciens Royaumes de la Kavana* de J. Dansine, clin d'œil appuyé à l'ouvrage quasi éponyme de Jan Vansina<sup>5</sup>. En somme, il s'agit, pour lui et pour l'histoire africaine, de passer du pour-autrui au pour-soi, tâche à laquelle néanmoins le personnage échoue.

---

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *L'Écart*, op.cit., p. 117.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>5</sup> Jan Vansina, *Les Anciens royaumes de la savane : les états des savanes méridionales de l'Afrique centrale des origines à l'occupation coloniale*, traduit de l'anglais par J. Taminiaux, Léopoldville, Institut de recherches économiques et sociales, 1965.

## 2. Epistémicide et lutte des cultures chez Ngũgĩ wa Thiong'o

Les œuvres de Ngũgĩ wa Thiong'o charrient une image davantage radicale du défaut de reconnaissance que la seule objectivation par le regard. Tandis que Mudimbe insiste sur le caractère discursif du phénomène et le situe en amont de la rencontre coloniale, l'écrivain kenyan le place une fois la conquête entamée sous la forme d'une substitution obtenue par la force. Le propre de la colonisation, selon lui, est de nier toute culture à ceux qui sont colonisés. Comme il le dit dans *Something Torn and New* :

La mémoire du colonisateur ne voit rien d'autre que la sauvagerie et la barbarie lorsqu'il contemple la terre, le corps, la culture et la langue des peuples qu'il veut coloniser, qu'ils soient Maoris, Indiens d'Amérique, Africains, Asiatiques ou même d'autres peuples européens. Cette propension s'accroît davantage encore dans les situations où le colonisateur et le colonisé ne représentent pas seulement deux religions - le catholicisme et le protestantisme, par exemple, comme dans le cas de l'Irlande - mais aussi un contraste entre deux pigments de peau, comme dans le cas de l'Afrique<sup>1</sup>.

C'est en effet sous le mode de la confrontation qu'a lieu la rencontre entre le colon et le futur colonisé, une rencontre qui culmine avec l'annihilation du système de pensée du second. Cette destruction vient signaler la victoire d'une culture sur une autre et assoit la domination d'une façon de concevoir le monde. Pour Boaventura de Sousa Santos, l'épistémicide consiste dans :

le meurtre de la connaissance. L'inégalité des échanges entre les cultures a toujours impliqué la mort de la connaissance de la culture subordonnée, d'où la mort des groupes sociaux qui la possédaient. [...] La perte de confiance épistémologique qui frappe actuellement la science moderne a facilité l'identification de l'ampleur et de la gravité des épistémicides perpétrés par la modernité eurocentrique hégémonique<sup>2</sup>.

Selon lui, l'opposition initiale entre deux modèles se résout par la disparition de l'un et son remplacement par le vainqueur. Non pas qu'il n'existe pas des survivances ou des résistances du système préexistant, lesquelles ont été prouvées et documentées, mais la minoration subie

<sup>1</sup> « The colonizer's memory sees nothing but savagery and barbarism when it contemplates the land, the body, the culture, and the language of the people it wants to colonize, be they Maoris, Native Americans, Africans, Asians, or even other European peoples. This propensity is more sharply accentuated in situations where the colonizer and colonized represent not just two religions—Catholicism and Protestantism, for instance, as in the case of Ireland— but also two contrasting skin pigments, as in the case of Africa. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Something Torn and New*, *op.cit.*, pp. 21-22.

<sup>2</sup> « the murder of knowledge. Unequal exchanges among cultures have always implied the death of the knowledge of the subordinated culture, hence the death of the social groups that possessed it. [...] The loss of epistemological confidence that currently afflicts modern science has facilitated the identification of the scope and gravity of the epistemicides perpetrated by hegemonic Eurocentric modernity » (traduction personnelle) in Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014, p. 92.

le condamne à ne plus pouvoir être exprimé que selon les grilles du régime dominant. Chez Ngũgĩ wa Thiong'o, l'épistémicide apparaît comme la matrice des relations entre les cultures d'autant plus qu'il fournit un prolongement salutaire aux thèses marxistes relatives à la lutte des classes. Le sort réservé aux langues africaines et aux peuples colonisés témoigne, à ses yeux, du fait que la reconnaissance est étrangère à la colonisation puisqu'elle relève avant tout d'une lutte pour l'hégémonie culturelle au détriment de la pluralité des cultures.

L'influence de Fanon sur la pensée de l'écrivain kenyan est ici très nette. La colonisation est perçue selon la relecture qu'en a opérée l'intellectuel à partir des thèses hégéliennes, notamment au chapitre 7 de *Peau noire, masques blancs*. Ici, le psychiatre se livre à une variation autour de la dialectique du maître et de l'esclave où il reprend les fondements de la théorie de la reconnaissance tout en les relisant à l'aune de la situation coloniale. C'est dans ces quelques pages que Fanon formule ses remarques autour de la lutte comme moment où l'esclave accède véritablement à la liberté. En effet, dit-il en citant Hegel :

C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'*être*, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas enfoncement dans l'expansion de la vie<sup>1</sup>.

Ainsi, toujours d'après Fanon, la liberté ne peut être décrétée, elle doit être reprise au risque de sa vie. Que l'esclave se contente de celle que le maître lui a octroyée, sans avoir ressenti « l'ébranlement de la mort<sup>2</sup> », et il sera condamné à ne faire l'expérience que d'une « liberté blanche et [d'une] justice blanche, c'est-à-dire de valeurs sécrétées par les maîtres<sup>3</sup>. »

Outre l'importance qu'il accorde au schème de la lutte, Fanon va intéresser Ngũgĩ car il éclaire d'un jour nouveau les conditions de la reconnaissance. Comme le signale Matthieu Renault, Fanon s'est intéressé en particulier aux conséquences sur les subjectivités du phénomène d'imposition culturelle, soit le fait de se voir déposséder de sa culture et de devoir adopter celle du dominant. D'après Matthieu Renault, du fait de ses origines, Fanon perçoit que : « dès son plus jeune âge, le colonisé apprend à sentir, percevoir, penser comme un Blanc<sup>4</sup>. » Cela signifie que les termes de la reconnaissance sont établis de manière unilatérale et qu'elle est donc faussée. Comme le déclare Matthieu Renault: « [l]a reconnaissance *comme homme* n'est alors plus rien d'autre qu'une reconnaissance *comme*

<sup>1</sup> Fanon, *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, *op.cit.*, p. 239.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>4</sup> Matthieu Renault, *Frantz Fanon*, *op.cit.*, p. 45.

*Blanc*<sup>1</sup>. » Pour Ngũgĩ wa Thiong’o, jeune Kikuyu éduqué, maîtrisant parfaitement l’anglais et se conformant aux codes occidentalisés de l’élite kenyane, les dires de Fanon font écho à une expérience vécue. L’abandon de sa langue, de sa religion mais aussi des coutumes qui étaient celles de ses parents trahit cette reconnaissance eurocentrée aveugle à ce qui lui est différent.

Il est aisé de voir comment les romans ngugiens sont fréquemment construits autour d’un schéma binaire apparentant la dimension transculturelle de la colonisation à un conflit entre deux systèmes. Précisions d’abord que, dans son œuvre, la culture s’avère moins être une réalité stable et immuable qu’un ensemble mouvant de pratiques et de valeurs qui régit la manière de vivre ensemble d’une collectivité. Comme il le déclare dans *Barrel of a Pen* :

La culture d'un peuple est porteuse des valeurs développées par cette communauté au cours de sa vie économique et politique. Par valeurs, j'entends leur conception du juste et de l'injuste (valeurs morales), du bien et du mal (valeurs éthiques), du laid et du beau (valeurs esthétiques)<sup>2</sup>.

Découle de cette conception, l’idée que la culture est un système en tension, le lieu d’une négociation permanente entre un peuple et son environnement. Ainsi, la culture apparaît comme un champ de forces établissant, à un moment de l’histoire, la relation unissant l’individu au reste du groupe et, par conséquent, la façon dont celui-ci s’appréhende lui-même. D’après lui :

Au fur et à mesure que les peuples approfondissent leur connaissance de la nature, qu'ils développent leurs instruments de production et changent ainsi leur mode de production (c'est-à-dire ce qu'ils produisent et échangent, et comment ils le font), il y aura des changements dans les sphères politique et culturelle et donc aussi dans leurs valeurs et leur façon de se regarder eux-mêmes<sup>3</sup>.

Puisque la culture influe sur les subjectivités, le moindre changement en son sein aura des répercussions sur les perceptions individuelles. Ceci explique pourquoi elle a été confisquée par les dominants pour légitimer leur domination. Le cas le plus exemplaire aux yeux de l’écrivain concerne la représentation des opposants à la colonisation.

À plusieurs reprises, l’écrivain décrit combien les figures de Koitalel, Waiyaki wa Hinga, de Me Kitili, de Nguunju wa Gakere et de bien d’autres figures engagées dans la

---

<sup>1</sup> Mathieu Renault, *Frantz Fanon, op.cit.*, p. 45.

<sup>2</sup> « A people's culture is the carrier of the values evolved by that community in the course of their economic and political life. By values I mean their conception of what's right and wrong (moral values) ; what's good and bad (ethical values) ; and what's ugly and beautiful (aesthetic values) » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong’o, *Barrel of a Pen, op.cit.*, p 89.

<sup>3</sup> « As a people deepen their knowledge of nature, as they develop their instruments of production, and hence change their mode of production (i.e. what, and how, they produce and exchange), so will there occur changes in the political and cultural spheres and hence also in their values and how they look at themselves. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong’o, *Writers in Politics, op.cit.*, p. 9.

résistance à l'occupation territoriale ont été dépréciées. S'opposent, par conséquent, deux récits de l'histoire qui déterminent deux projets politiques différents. Comme il le déclare dans *Barrel of a Pen* :

Ceux qui ont combattu la nation colonisatrice ont été vus comme des méchants ou des sorcières. Ceux qui ont collaboré ont été dépeints en termes de courage et d'intelligence exceptionnels [...] Ceux parmi les dominés et les exploités qui ont pris les armes contre ceux qui dominent et exploitent sont décrits comme des méchants, tandis que ceux qui ont réprimé les soulèvements des gens sont représentés en couleurs héroïques<sup>1</sup>.

Les tentatives pour supplanter la mémoire de la résistance au profit de la valorisation de la collaboration ont pour vocation de persuader la population que la colonisation était la meilleure chose possible. Ainsi, toute velléité de révolte est retranscrite comme la marque d'une violence intrinsèque à la société précoloniale. Les ouvrages de Louis Leakey, *Mau Mau and the Kikuyu* et *Defeating Mau Mau*, sont en ce sens symboliques de la volonté des autorités de présenter l'opposition à la conquête comme le retour à la barbarie. Dans ces textes de 1952 et 1954, le paléontologue fait un portrait à charge de la *Land and Freedom Army* où il accentue volontairement leur violence, en particulier celle de la prestation de serment, afin de la dépeindre comme « diabolique » et « sauvage ». Pour Ngũgĩ wa Thiong'o, cette « hystéro-histoire<sup>2</sup> », comme la qualifiera plus tard Gérard Prunier, s'inscrit dans un projet plus large de dépossession du peuple kényan de son histoire et de sa culture. Incombe dès lors à l'intellectuel de les réhabiliter comme il le fera en traduisant notamment en 1968 le pamphlet de Mbugua Njama *The Prayers of Waiyaki*<sup>3</sup>.

Les traces de l'épistémicide qui a frappé les Kikuyu sont nombreuses pour l'auteur. Depuis la conquête du territoire, le pouvoir britannique s'en est en effet pris à plusieurs traditions ou pratiques jugées séditionnelles ou infamantes. L'argument justifiant qu'elles soient interdites était à chaque fois leur prétendu caractère licencieux, comme dans le cas des danses, ou arriéré, concernant notamment l'excision. Néanmoins, pour Ngũgĩ wa Thiong'o, cela revenait surtout à brider toute démarche populaire de libération. Dans *Detained*, il énumère ainsi les coutumes censurées :

<sup>1</sup> « Those who fought against the colonizing nation were depicted as villains or witches. Those who collaborated were seen in terms of outstanding courage and intelligence [...] Those among the dominated and exploited who took arms against those dominating and exploiting are written off as villains while those who put down people's uprisings are shown in heroic colors. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 8.

<sup>2</sup> Gérard Prunier, « Mythes et histoire : les interprétations du mouvement mau mau de 1952 à 1986 », in *Outre-Mers, Revue d'histoire*, 1987, p. 403.

<sup>3</sup> Voir Carol Sicherman, *Making of a Rebel*, *op.cit.*, pp. 350–55.

Dans le même ordre d'idées, le festival culturel révolutionnaire *Ituika* et les danses et chants *Muthirigu* ont été supprimés parce qu'ils portaient manifestement la ligne esthétique selon laquelle la lutte pour changer un statu quo oppressif était une bonne chose. À leur tour, les Églises missionnaires étrangères ont intensifié leurs efforts pour promulguer des religions et des cultures coloniales qui portaient la ligne esthétique de la beauté de la fête dans l'esclavage. Le régime colonial a construit plus d'églises et d'écoles gouvernementales - après avoir supprimé les institutions d'enseignement comme le Collège des enseignants Githuunguri, les écoles Kikuyu Karing'a et les écoles indépendantes qui enseignaient la fierté de soi et du pays - pour propager, sans conteste, les idéaux pieux du bonheur dans une obéissance soumise<sup>1</sup>.

Comme le montre l'exemple des églises et des écoles, l'épistémicide se prolonge sous la forme d'une substitution visant à remplacer l'ancien système par un autre susceptible de légitimer la domination. Il s'agit, comme l'a signalé également Valentin-Yves Mudimbe, de favoriser « la promotion d'une nouvelle mémoire<sup>2</sup> » au détriment de celle jusque-là en vigueur. Parmi toutes les mesures rendant possible cette commutation, une frappe par sa radicalité. La domination d'une culture sur l'autre et la non-reconnaissance de cette dernière n'est nulle part plus évidente que la façon qu'ont les autorités de rebaptiser lieux et personnes pour inscrire dans le territoire et dans les corps leur domination. Comme le remarque Ngũgĩ wa Thiong'o :

En incorporant l'univers colonial à l'ordre capitaliste mondial et ses dépendances, avec lui-même pour épicerie planétaire, l'Occident capitaliste a imposé au reste du monde sa mémoire par un système nomenclatureur. Il a enraciné sa mémoire dans notre paysage. Egoli devint Johannesburg, le principal lac des Grands Lacs de l'Est africain [...], connu sous le nom de Luo par le peuple Namlolwe, devint le lac Victoria. Les coloniaux ont aussi apposé leur mémoire sur nos corps : Ngũgĩ devint James, Noliwe devint Margaret. Nos noms de famille s'engluèrent dans leur patronymie. Ainsi nos corps mêmes, en terme identitaire, furent marqués à jamais par leur propre mémoire. Le marquage désignant ma personne définit mon identité. James ? Et je réponds : Oui, c'est moi. Et, par-dessus tout, ils ont implanté leur mémoire dans nos intellects au travers du langage. Le langage et la culture qu'il véhicule sont les éléments essentiels de ce système d'appellation par lequel l'Europe a assujéti les colonisés à sa mémoire<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « In the same vein, the *Ituika* revolutionary cultural festival and the *Muthirigu* dances and songs were suppressed because they obviously carried the aesthetic line that struggle to change an oppressive status quo was a good thing. In their turn, the foreign missionary churches intensified efforts to promulgate colonial religions and cultures that carried the aesthetic line of the beauty of revelling in slavery. The colonial regime built more church and government schools - after suppressing people's own institutions of learning like Githuunguri Teachers' College, the Kikuyu Karing'a and Independent schools which taught pride in self and country - to propagate, unchallenged, the godly ideals of happiness in submissive obedience. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Detained*, *op.cit.*, p. 67.

<sup>2</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Les Corps Glorieux*, *op.cit.*, p. 37.

<sup>3</sup> « By incorporating the colonial world into the international capitalist order and relations, with itself as the center of such order and relations, the imperialist West also subjected the rest of the world to its memory through a vast naming system. It planted its memory on our landscape. Egoli became Johannesburg. The great East African Lake, known by the Luo people as Namlolwe, became Lake Victoria. [...] They also planted their memory on our bodies. Ngũgĩ became James. Noliwe became Margaret. Our names got stuck with their names. Thus our bodies, in terms of their self-definition, became forever branded by their memory. The name-mark pointing to my body defines my identity. James? And I answer: Yes, I am. And, most important, they planted

Ce faisant, le pouvoir colonial trahit la mesure de sa non-reconnaissance des cultures locales. En agissant de la sorte, il dénie toute antériorité aux populations présentes et se comporte comme s'il était le premier à occuper l'espace. De plus, il colonise les esprits en imposant sa culture comme seule légitime.

C'est au niveau linguistique pour Ngũgĩ wa Thiong'o que la conséquence de ce phénomène est la plus perceptible. Dans un chapitre célèbre de *Moving the Centre*, « Creating Space for a Hundred Flowers to Bloom », lequel était à l'origine une conférence donnée à Yale en 1990, il reprend l'exemple de Caliban pour en faire, comme Césaire avant lui, le symbole de celui privé de sa langue et contraint de parler en utilisant celle de celui qui l'a asservi. Ce faisant, il devient la métaphore des auteurs africains, asiatiques ou natifs américains obligés comme lui d'utiliser « Prospero's linguistic universe ». À propos de ces derniers, il déclare :

L'auteur affiche son droit à user de la langue de l'ancien maître colonial à sa guise. Sans excuses, sans suppliques. Tel le personnage de Caliban, il a acquis de la colonisation l'usage des langues européennes dont il se servira même pour subvertir le Maître<sup>1</sup>.

Néanmoins, contrairement à nombre d'écrivains de sa génération, Ngũgĩ wa Thiong'o ne va pas se faire le chantre de ce « butin de guerre » saisi à l'ennemi que serait la langue. À l'inverse, il estime que son usage ne fait que reconduire encore et toujours la colonisation spirituelle. Selon lui, un tel intellectuel :

prend à son compte les affirmations racistes de Prospero sur l'univers et ainsi participe à l'expansion de l'espace linguistique du héros shakespearien. Il consent ainsi à ce que seule l'adoption de la langue européenne lui permette d'exprimer convenablement son humanité. Il est à noter que le nouveau Caliban, invité à s'asseoir à la table d'honneur langagière de Prospero, vient avec un présent, une bouteille de vin fin linguistique pourrions-nous dire. Ainsi, cette tradition a essayé de contrefaire une identité en empruntant éhontément aux langues africaines, à savoir la riche moisson des littératures orales que l'Afrique avait développée au fil des années. Ceci dit, il convient de faire remarquer que Caliban lui n'emprunte rien à Prospero pour enrichir son propre baragouin bien au contraire. Il comprend son rôle comme étant celui de puiser dans son propre jargon pour étoffer les langues de Prospero. En retour, il ne contribue en rien, absolument en rien, à son propre langage. C'est enfin une tragédie pour la tradition europhone qui en est

---

their memory on our intellect through language. Language and the culture it carries are the most crucial parts of that naming system by which Europe subjected the colonized to its memory. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New*, *op.cit.*, pp. 113-114.

<sup>1</sup> « The writer even flaunted his right to use the language of the former colonial master anyway he liked. No apologies. No begging. The Caliban of the colonial world had been given European languages and he was going to use them even to subvert the master. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Moving the Centre : The Struggle for Cultural Freedoms*, Londres, James Currey, 1993, p. 79.

venue à se revêtir du masque de la littérature africaine. Nous en sommes au point où les peaux noires, sous couvert de masques blancs, portent des masques noirs<sup>1</sup>.

S'exprimer dans la langue de celui qui vous a colonisé revient finalement à rester « esclave » de celui-ci. C'est que, à ses yeux, la langue représente bien plus qu'un outil de communication, elle est plutôt le réceptacle d'une culture. Comme il le dit dans *Decolonising the Mind* : « le langage véhicule la culture et la culture incarne, particulièrement au travers des littératures orales et écrites, le corpus de valeurs par lequel nous parvenons à nous percevoir nous-mêmes et à nous situer dans le monde<sup>2</sup>. » Dès lors, en empruntant les mots du colon, l'écrivain africain adhère à sa manière particulière de voir le monde et de le raconter. Cette radicalité, Ngũgĩ wa Thiong'o a mis plusieurs décennies à la systématiser, il l'a néanmoins exprimée très tôt sous la forme d'un ralliement à des thèses controversées.

Dès la conférence de Makerere en 1962, à laquelle il assiste alors qu'il n'a encore publié que quelques nouvelles, il prend le parti d'Obi Wali. Dans les colonnes de *Transition*, le Nigérian reproche aux auteurs de s'exprimer uniquement en langues européennes. L'absence d'Amos Tutuola et de Shaaban Robert fait que les personnes présentes sont uniquement des écrivains qui rédigent en anglais, exception faite de Okot p'Bitek. Sont réunies des personnalités comme John Pepper Clark, Christopher Okigbo, Gabriel Okara et bien d'autres encore qui, toutes, constituent les cheffes de file de la littérature africaine anglophone. Or, pour Obi Wali il s'agit d'une « voie sans issue » qui, à ses yeux, ne peut que mener à « la stérilité, l'infertilité créatrice et la frustration<sup>3</sup> » et conduit à dévaluer encore plus les langues africaines. Il prend pour symbole la pièce de Wole Soyinka, *Dance of the Forest*, laquelle, selon lui, n'est compréhensible que pour une minorité de Nigériens. Dès lors, dit-il :

La conséquence d'une telle littérature est son manque total de souffle et de vigueur empêchant toute possibilité de s'abonner. Elle est strictement limitée à ces

<sup>1</sup> « is accepting Prospero's racist assumptions about the universe and contributing to Prospero's linguistic universe. He accepts that only by adopting the European tongue can he manage to express his humanity adequately. [...] Note that the new Caliban comes to Prospero's linguistic high table with an offering, a linguistic bottle of wine so to speak. Thus, this tradition has tried to forge an identity by borrowing very heavily from African languages, that is from the rich harvest of orature as developed by African languages over the years. But note also that Caliban is not borrowing from Prospero to enrich his own gabble. On the contrary. He sees his role as that of borrowing from his own gabble to enlarge the possibilities of Prospero's languages. He gives nothing, absolutely nothing, back to his languages. This ultimately is the tragedy of the Europhone tradition which has come to wear the mask of African literature. It is now a case of black skins in white masks wearing black masks » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Moving the Centre : The Struggle for Cultural Freedoms*, *op.cit.*, pp. 37-38.

<sup>2</sup> « Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in the world. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, *op.cit.*, p. 52.

<sup>3</sup> « sterility, uncreativity and frustration » in Obiajunwa Wali, « The Dead End of African Literature », in *Transition*, n°75/76, The Anniversary Issue: Selections from Transition, 1961-1976, (1963) 1997, pp. 330-335.



quelques diplômés de ces nouvelles universités africaines européocentrées, imprégnés qu'ils sont de littérature et culture occidentales. La très grande majorité du lectorat local, sans instruction conventionnelle à la mode européenne ou si peu familiarisé avec elle, n'a aucune chance d'accéder à ce type de littérature<sup>1</sup>.

Les propos d'Obi Wali donnent lieu à des débats virulents. Dans le même numéro de la revue, Gabriel Okara s'exprime pour rappeler que, selon lui, l'usage de l'anglais ne signifie pas forcément la soumission à celui-ci. De plus, il estime qu'il est possible d'africaniser l'anglais. Comme il le soutient :

En tant qu'écrivain qui croit en l'utilisation des idées africaines, de la philosophie africaine et du folklore et de l'imagerie africains dans toute la mesure du possible, je suis d'avis que la seule façon de les utiliser efficacement est de les traduire presque littéralement de la langue africaine maternelle à la langue européenne qu'il utilise comme langue d'expression. Je me suis efforcé, dans mes paroles, de me rapprocher le plus possible des expressions vernaculaires. Car, à partir d'un mot, d'un groupe de mots, d'une phrase et même d'un nom dans n'importe quelle langue africaine, on peut glaner les normes, attitudes et valeurs sociales d'un peuple<sup>2</sup>.

Quant au numéro suivant de la revue, il va jusqu'à consacrer six pages à la polémique avec des interventions de Barry Reckord, Ezekiel Mphahlele, Gerald Moore, Wole Soyinka, Denis Williams et Jan Knappert qui, dans l'ensemble, s'offusquent des propos d'Obi Wali<sup>3</sup>. Ces derniers marqueront néanmoins durablement les lettres du continent et on en trouve l'écho dans les positions d'Abiola Irele, de Gabriel Ruhumbika et, bien entendu, de Ngũgĩ wa Thiong'o.

L'étudiant est à l'époque un inconnu. Il est sensible aux thèses d'Obi Wali mais a d'autres préoccupations en tête : « [...] pour moi, écrivain à ses débuts, les discussions les plus importantes ne portaient pas sur la philosophie et l'idéologie, mais plutôt sur les particularités des textes, éléments de l'art de l'écriture<sup>4</sup>. » Il va d'ailleurs profiter de l'événement pour transmettre le manuscrit de son premier roman à Chinua Achebe, lequel le fera paraître dans la *African Writers Serie*. Comparativement à l'Afrique de l'Ouest,

<sup>1</sup> « The consequence of this kind of literature is that it lacks any blood and stamina, and has no means of self enrichment. It is severely limited to those few European-oriented college graduates in the new universities of Africa, steeped as they are in European literature and culture. The overwhelming majority of the local audience, with little or no education in the conventional European manner, has no chance of participating in this kind of literature. » (traduction personnelle) in Obiajunwa Wali, « The Dead End of African Literature », p. 332.

<sup>2</sup> « As a writer who believes in the utilisation of African ideas, African philosophy and African folklore and imagery to the fullest extent possible, I am of the opinion the only way to use them effectively is to translate them almost literally from the African language native to the writer into whatever European language he is using as his medium of expression. I have endeavoured in my words to keep as close as possible to the vernacular expressions. For, from a word, a group of words, a sentence and even a name in any African language, one can glean the social norms, attitudes and values of a people. » (traduction personnelle) in Gabriel Okara, « African Speech...English Words », in *Transition*, n°10, Septembre 1963, p. 15.

<sup>3</sup> Sheldon G. Weeks, C. N. Omondi, T. J. Mboya, Barry Reckord, Ezekiel Mphahlele, Gerald Moore, Wole Soyinka and Denis Williams, « Letters to the Editor », in *Transition*, n°11, Novembre 1963, pp. 5-9.

<sup>4</sup> « for me, a writer in his very beginnings, the most important discussions were not about philosophy and ideology but rather the specifics of texts, elements of the craft of writing » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Birth of a Dream Weaver. A Writer's Awakening*, Londres, Harvill Secker, 2016, p. 128.

l’Afrique de l’Est est de plus faiblement représentée. Sans que sa littérature soit « stérile<sup>1</sup> », pour reprendre l’expression polémique que Taban lo Liyong utilisera en 1976, force est de constater qu’elle comporte alors beaucoup moins de figures de premier plan. Assiste néanmoins à la conférence un petit contingent d’individus qui bénéficient déjà d’une certaine reconnaissance, comme Okot p’Bitek, ou seront amenés à faire leurs armes rapidement, comme Grace Ogot et David Rubadiri. Ngũgĩ wa Thiong’o fait partie de cette dernière catégorie. Il a connaissance du texte d’Obi Wali avant sa publication par l’entremise de Rajat Neogy, le rédacteur en chef de *Transition*. Dans *Decolonising the Mind*, il déclare à son propos qu’il s’agit d’une « intervention historique<sup>2</sup> » avant de, plus loin, abonder dans son sens en disant à propos des auteurs écrivant en anglais ou français :

Leur travail s'inscrit dans une tradition littéraire afro-européenne qui devrait durer aussi longtemps que l'Afrique sera sous cette domination du capital européen dans une configuration néocoloniale. Ainsi, la littérature afro-européenne peut être définie comme la littérature écrite par des Africains dans les langues européennes à l'époque de l'impérialisme. Mais certains en arrivent à la conclusion inéluctable formulée par Obi Wali avec une telle vigueur polémique il y a vingt ans : seules les langues africaines peuvent être utilisées pour une littérature africaine, en l'occurrence les langues de la paysannerie et de la classe ouvrière, alliance de classe fondamentale entre prolétaires et paysans indispensable au sein de chacune de nos nations et ordonnancement préparatoire à la proche rupture révolutionnaire inévitable avec le néo-capitalisme<sup>3</sup>.

Pourtant, ce n’est qu’en 1977, qu’il rédige son premier texte en kikuyu. Jusque-là, toutes ses créations ont eu lieu en anglais, et même dans une forme très académique de celui-ci. Reste que ses premiers textes véhiculent déjà l’image de la colonisation comme un conflit entre des cultures. La parution de *Things Fall Apart* en 1958 chez Heinemann a sans doute influencé le jeune écrivain<sup>4</sup>.

Dans *The Black Bird*, écrit en 1969, un narrateur anonyme raconte le destin implacable qui frappe un de ses camarades de classe dénommé Mangara. Comme lui étudiant à Limuru, apprécié pour sa beauté et ses qualités sportives, il fait face à la malédiction qui s’est abattu

<sup>1</sup> Taban lo Liyong, « East Africa, O East Africa I Lament thy Literary Barrenness », in *Transition*, n°50, Octobre 1975 – Mars 1976, p. 43.

<sup>2</sup> « historic intervention » in Ngugi wa Thiong’o, *Decolonising the Mind*, op.cit., p. xi.

<sup>3</sup> « Their work belongs to an Afro-European literary tradition which is likely to last for as long as Africa is under this rule of European capital in a neo-colonial set-up. So Afro-European literature. can be defined as literature written by Africans in European languages in the era of imperialism. But some are coming round to the inescapable conclusion articulated by Obi Wali with such polemical vigour twenty years ago: African literature can only be written in African languages, that is, the languages of the African peasantry and working class, the major alliance of classes in each of our nationalities and the agency for the coming inevitable revolutionary break with neo-colonialism », Ngugi wa Thiong’o, *Decolonising the Mind*, op.cit., p. 27.

<sup>4</sup> Voir Ngugi wa Thiong’o : « My Encounters With Chinua Achebe », in *Journal of Asian and African Studies*, Volume 6, n°48, 2013, pp. 760-762 et « The Achebe I Knew », in *The Nation*, 27 mars 2013. [en ligne] URL : <http://thenationonlineng.net/the-achebe-i-knew-by-ngugi-wa-thiong-o/> (consulté le 15 janvier 2019).

sur sa famille depuis que son grand-père, emporté par le zèle propre aux nouveaux convertis, s'en est pris aux offrandes faites à Ngai, le dieu le plus important du panthéon Kikuyu, et à un *mundu mugo*, un guérisseur. Depuis cet outrage, beaucoup de ses proches, dit-il, sont décédés dans des circonstances suspectes après l'apparition d'un étrange oiseau noir qu'il confie ensuite avoir aperçu. Peu après cette révélation, le narrateur apprend le décès de Mangara et la découverte de son corps sans vie au pied du figuier sacré. À la fois le narrateur et son compagnon font partie de cette élite éduquée et supposée éclairée, promise à un glorieux avenir dans un Kenya bientôt libéré des superstitions païennes. Pourtant, la mort du second témoigne de la brèche que le christianisme a créée et combien la modernité coloniale s'est manifestée sous un visage intolérant vis-à-vis de qui a été désigné, par ses promoteurs, comme relevant d'une « mentalité primitive ».

Par bien des aspects, ce court texte fait écho au roman de Chinua Achebe, de dix ans plus ancien. Ngũgĩ wa Thiong'o connaissait personnellement son auteur et avait eu l'occasion d'échanger avec lui en 1961 et lors de la *African Writers Conference* de 1962 où il lui avait transmis le manuscrit inachevé de *Weep not, Child*. L'écrivain l'avait en effet ensuite recommandé à Heinemann qui venait d'inaugurer sa *African Writers Serie* et au sein de laquelle il oeuvrait comme conseiller éditorial. Son directeur, Alan Hill, accepta de publier ce premier roman après les comptes rendus dithyrambiques que lui adressèrent Keith Sambrook et Van Milne<sup>1</sup>. Cependant, l'influence d'Achebe ne se résume pas à une aide de circonstance visant à promouvoir, à des fins pédagogiques, la littérature écrite par des Africains. « *The Black Bird* » mais aussi « *The Black Messiah* », qui allait être par la suite renommé *The River Between*, développent un même portrait du projet missionnaire comme négation des cultures déjà établies.

*La Rivière de vie* va jusqu'à inscrire spatialement cette fracture dans sa diégèse. L'opposition qui ouvre le récit entre les deux collines que la Honia sépare réverbère la scission entre deux univers symboliques. D'un côté, Kameno abrite les tenants de la tradition kikuyu, avec pour figure charismatique le personnage de Chege ; de l'autre, Makuyu, accueille les fidèles de Joshua, l'austère converti à la religion chrétienne. Tout le texte repose sur la confrontation entre les deux hommes, laquelle décide du destin de leurs enfants, ce qui a pour conséquence d'assimiler les relations entre les deux systèmes de pensée à un rapport de force. Ce phénomène est exprimé clairement dès le premier chapitre puisque le paysage est interprété à

---

<sup>1</sup> Voir Nourdin Bejjit, « Heinemann's African Writers Series and the Rise of James Ngugi » in Caroline Davis and David Johnson, *The Book in Africa : Critical Debates et Africa Writes Back*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

l'aune de l'antagonisme qui se joue de part et d'autre de la rivière. Comme le déclare le narrateur :

Vues de la vallée, les deux collines cessaient d'être des lions endormis, unis par leur source de vie commune. Elles devenaient adversaire. Rien ne permettait de l'affirmer, sinon la manière dont elles se faisaient face comme deux rivales prêtes à s'affronter en un duel à mort, pour contrôler cette région isolée<sup>1</sup>.

Cette impression est renforcée par la tournure étiologique que prend ensuite l'ouverture. Très rapidement, le narrateur relie les deux collines à la cosmogonie kikuyu en en faisant les emplacements débattus d'un séjour de Gikuyu et Mumbi, les deux ancêtres fondateurs de la tribu. Les événements racontés s'articulent dès lors à un schéma mythique dont ils sont le prolongement. Ce faisant, il intègre son récit à l'historiographie kikuyu au moment, justement, où le peuple est confronté à l'apparition sur ses terres d'un système de pensée concurrent.

Comme le symbolise la lignée prophétique dont se réclame Chege, sa rivalité avec Joshua est également la marque d'un différend sur les termes mêmes de la communauté. D'un côté, le collectif se fonde sur l'idée de s'inscrire dans une tradition, le passage obligé pour en faire partie étant d'être excisé ou circoncis. À l'inverse, de l'autre côté, l'appartenance au groupe se fait par l'adhésion au christianisme, lequel rejette les pratiques qui fondent l'autre système. Dès lors, les deux ordres sont voués à se faire face puisqu'aboutir à un compromis reviendrait à renier les principes qui les définissent. Les tentatives de médiation sont donc condamnées à échouer et la mort de la fille de Joshua, Muthoni, lors de l'initiation qu'elle avait souhaité faire malgré l'interdiction de son père, témoigne d'un dialogue qui ne peut pas avoir lieu. Aussi bien les proches de Chege que ceux de Joshua interprètent la mort de l'adolescente comme le signe que leurs ennemis ont suivi la mauvaise voie. À Siriana, l'école de la mission, cela est perçu comme la marque de « la barbarie des traditions kikuyu<sup>2</sup> » tandis qu'à Kameno, cela en vient à signifier que « rien d'autre que le mal ne sortirait de toute association avec la nouvelle foi<sup>3</sup>. » Si l'ordre ancien et l'ordre nouveau peuvent encore cohabiter, c'est donc grâce à la distance que met entre eux la rivière.

<sup>1</sup> Version originale : « When you stood in the valley, the two ridges ceased to be sleeping lions united by their common source of life. They became antagonists. You could tell this, not by anything tangible but by the way they faced each other, like two rivals ready to come to blows in a life and death struggle for the leadership of this isolated region. » in Ngugi wa Thiong'o, *The River Between*, New York, Penguin Books, (1965) 2015, p. 16. Traduction de l'anglais par Julie Senghor in *La Rivière de vie*, Paris, Présence Africaine, 1988, p. 8.

<sup>2</sup> « the barbarity of Gikuyu customs » in Ngugi wa Thiong'o, *The River Between*, *op.cit.*, p. 51.

<sup>3</sup> « nothing but evil would come out of any association with the new faith » in Ngugi wa Thiong'o, *The River Between*, *op.cit.*, p. 53.

Le destin de Waiyaki, le fils de Chege, et de Nyambura, la seconde fille de Joshua, incarne quant à lui l'échec de la rencontre entre les deux univers. Les deux jeunes gens ont beau tomber amoureux l'un de l'autre, la défiance de leurs proches rend impossible leur union. Waiyaki est pourtant persuadé que le salut de la tribu passe par son unité mais toute démarche entreprise pour y parvenir entraîne des suspicions. Dès qu'est amorcé un rapprochement, celui-ci est perçu à la fois par les convertis et par les représentants de l'ancienne religion comme une trahison à leur cause. Le roman se clôt par conséquent sur une note déceptive, Waiyaki et Nyambura sont condamnés à être jugés par le Conseil des Anciens, le *kiama*, lequel devra statuer sur leur sort. Les dernières lignes renouent avec la situation initiale en décrivant la rivière : « La terre était maintenant silencieuse. Les deux crêtes se trouvent côte à côte, cachées dans l'obscurité. Et la rivière Honia coulait entre elles, descendant à travers la vallée de la vie, son battement s'élevant au-dessus de l'immobilité sombre, atteignant le cœur des gens de Makuyu et de Kameno<sup>1</sup>. »

### 3. *Notre-Dame du Nil : l'imaginaire manipulé*

Au sein du collectif *Entre inscriptions et prescriptions* consacré à Valentin-Yves Mudimbe, Josias Semujanga a montré comment les positions théoriques de ce dernier pouvaient s'avérer déterminantes pour entrevoir le bouleversement des subjectivités rwandaises lors de la colonisation. Comme il le souligne :

La rencontre du projet missionnaire avec les cultures africaines a joué un rôle de catalyseur dans la transformation de la mémoire ancienne et dans l'instauration de la nouvelle identité collective. Ce contact a été d'une telle violence qu'il a opéré une rupture radicale dans les modes de vie des peuples de l'Afrique, au point que la synthèse culturelle étant encore flottante, certaines populations africaines vivent un vide culturel qui les conduit au suicide, comme le cas du Rwanda et du Burundi<sup>2</sup>.

À ce titre, il est possible d'analyser le travail de Scholastique Mukasonga comme une tentative de revenir sur ce phénomène pour en circonscrire les conséquences contemporaines. Ainsi, ses œuvres font état à la fois d'une invention du Rwanda par le regard occidental mais,

<sup>1</sup> « The land was now silent. The two ridges lay side by side, hidden in the darkness. And Honia river went on flowing between them, down through the valley of life, its beat rising above the dark stillness, reaching into the heart of the people of Makuyu and Kameno. » (traduction personnelle) Ngugi wa Thiong'o, *The River Between*, *op.cit.*, p. 112.

<sup>2</sup> Josias Semujanga, « Mudimbe, entre passé et futur ou penser dans la brèche », in J. K. Bisanswa (dir.), *Entre inscriptions et prescriptions. V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 286.

également, de l'épistémicide auquel les cultures locales ont été confrontées. Dans une entrée sur son blog personnel datée du 9 septembre 2006 et intitulée « Rwanda 1950, un Royaume chrétien ? », elle revient par exemple sur sa lecture d'un numéro de la revue *Grands Lacs*, célèbre bulletin missionnaire supervisé par les Pères Blancs de 1884 à 1954. Paru une soixantaine d'années plus tôt, pour fêter un demi-siècle de christianisme au Rwanda, le numéro célèbre le travail d'évangélisation ayant abouti à la conversion de « 350 000 chrétiens vivants<sup>1</sup> ». Les photographies qu'elle a scannées mettent en scène des nobles Tutsi en tenues d'apparat assistant aux festivités organisées pour l'occasion, notamment le *Mwami Rudahigwa* dont la légende dit qu'il est en train d' « exprimer la reconnaissance que le pays tout entier doit aux missionnaires<sup>2</sup>. » Dans ses commentaires, l'autrice dénonce par conséquent le « triomphalisme [...] insupportable<sup>3</sup> » des rédacteurs. Elle a alors ces quelques mots :

Je me pose la question : y a-t-il encore un dieu pour un Rwandais après le génocide? Nos croyances traditionnelles ont été éradiquées par les missionnaires et l'autorité coloniale. Les représentants du dieu des chrétiens n'ont pas empêché le génocide : c'est dans les églises qu'ont tué les femmes et les enfants. Beaucoup de Rwandais se réfugient aujourd'hui auprès des évangélistes venus des États-Unis. Quel dieu peut encore revenir chaque nuit dormir en paix au Rwanda<sup>4</sup> ?

Les lignes qui précèdent synthétisent la relation qu'entretient l'autrice avec la bibliothèque coloniale. En effet, cette dernière possède une connaissance approfondie des sources relatives à l'histoire de la colonisation du Rwanda. Présentes à la fois sur son site personnel ou citées dans ses œuvres, elles constituent un hypotexte omniprésent qu'elle convoque en relation avec le génocide. Les archives des missionnaires et des autres figures ayant joué un rôle dans la colonisation du pays sont relues à l'aune de cet événement qu'elles ont contribué, pour elle, à provoquer. Comme elle le déclare lors d'une interview avec Boubacar Boris Diop :

C'est important que le monde entier sache que science sans conscience n'est que ruine des nations opprimées, que cela peut produire, exactement un siècle plus tard, un génocide. Et parfois, je me dis qu'il serait bon d'enseigner, sous forme de rappel, ce que disaient les missionnaires, explorateurs et ethnologues du dix-neuvième siècle sur le Rwanda d'alors. Est-ce une idée folle ? Ne pensez-vous pas que ce serait une bonne idée pour la société rwandaise de savoir de quels fantasmes elle est née en partie<sup>5</sup> ?

<sup>1</sup> « Ruanda 1900 – 1950 », *Revue Grands Lacs*, n°135, 15 septembre 1950, p. 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, « Rwanda 1950, un Royaume chrétien ? », 9 septembre 2006, voir *Annexes*.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Scholastique Mukasonga, « Les fantasmes meurtriers de l'idéologie coloniale », conversation avec Boubacar Boris Diop, *Africultures*, [en ligne], <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=11120> (consulté le 9 octobre 2018).

En sortant de l'oubli les prises de parole de personnalités aussi diverses que Monseigneur Lavigerie ou Monseigneur Classe, de Paul del Perugia ou de Louis de Lacger, Scholastique Mukasonga n'a donc cessé de détailler cette manipulation de l'imaginaire rwandais par les autorités coloniales.

Revenir sur l'invention des Tutsi, c'est ainsi dévoiler la facticité des discours coloniaux sur le Rwanda. Fruits des projections occidentales sur une région rêvée bien avant d'être découverte, ces représentations se sédimentèrent autour de grands axes qui peu à peu s'entremêlèrent et que Scholastique Mukasonga dénoue. Ses textes mobilisent, il est vrai, un grand nombre des *topoi* ayant eu cours depuis l'Antiquité et qui participèrent à élaborer une image faussée de la zone interlacustre. Que ce soit le mythe autour des sources du Nil ou la supposée origine hamitique des Tutsi, elle les cite pour mieux les déconstruire et révéler leur caractère mortifère puisqu'ils perdurèrent après l'accession des différents territoires concernés à l'Indépendance. Par conséquent, Scholastique Mukasonga dissèque la manière dont un espace caractérisé autrefois par la « polysémie des catégories<sup>1</sup> » identitaires a pu évoluer dans le sens d'un figement de ces dites identités en des formes aussi hermétiques que celles de Hutu, Tutsi ou Twa. Comme le remarque Catherine Coquio :

L'histoire du Rwanda moderne semble être celle en effet, parallèle, d'une violence continue infligée par le discours au réel, et d'une extraordinaire résistance des discours au récit historique. L'épreuve du réel n'a pas rangé le Rwanda dans « l'Afrique fantôme » dont parlait Leiris : elle l'a maintenu dans « l'Afrique fantômes », et c'est le Rwandais qui est devenu le fantôme de lui-même<sup>2</sup>.

Elle décèle donc dans l'histoire rwandaise du dernier siècle l'élaboration d'une différence entre les multiples composantes de la population, laquelle s'est accentuée dans les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle.

L'usage que fait Scholastique Mukasonga de la bibliothèque coloniale se situe dans une conception téléologique de l'histoire du génocide. Il s'agit de démontrer, par son biais, que tout menait depuis un siècle aux événements de 1994 et donc que les représentations véhiculées par les Occidentaux contenaient en germe certaines des causes du massacre. Ce faisant, elle l'assume comme un ensemble de sources ayant eu un effet performatif en ce sens qu'elles ont contribué à produire des catégories extratextuelles. Résulte de cette conception la nécessité d'amorcer un dialogue avec elles sous la forme d'hypotextes à déconstruire. En parallèle, l'écrivaine met au jour le sort réservé par la colonisation à la culture rwandaise

<sup>1</sup> Josias Semujanga, « De la construction du Hamite à la mise à mort du Tutsi », in *Présence Africaine*, n° 167/168, 2003, p. 175.

<sup>2</sup> Catherine Coquio, *Rwanda, le réel et les récits*, Paris, Belin, 2004, pp. 22-23.

antérieure qui, en étant mise à l'index, a abouti à l'imposition de cette nouvelle mémoire fondée sur la manipulation de la tradition et, plus globalement, des esprits.

Le lecteur perçoit par exemple ce processus à l'œuvre dans *Notre-Dame du Nil*, roman qu'elle publie en 2012. Récit d'une année dans un lycée de jeunes filles, le texte s'avère également un témoignage sur les prémices de la politique génocidaire au moment du passage de la Première à la Seconde République. Bien que ne comportant aucune date précise, le coup d'état final permet de situer les événements en 1973 lorsque Grégoire Kayibanda est renversé par Juvénal Habyarimana. Par ailleurs, par bien des aspects, le roman reprend des éléments de la biographie de Scholastique Mukasonga qui, la même année, est contrainte de fuir, comme son personnage Virginia, le pays après avoir été chassée de l'école d'assistantes sociales de Butare avec les autres élèves Tutsi.

*Notre-Dame du Nil* se présente comme une exhumation des « récits fondateurs<sup>1</sup> » à l'origine de l'aliénation ethnique. Deux figures condensent et donnent corps à ces discours, celles des Candaces et celle de la Vierge. Les Candaces, du nom des reines de la civilisation de Méroé, sont mobilisées par un propriétaire terrien excentrique, Fontenaille, qui voit dans les Tutsi « ses fils et ses filles<sup>2</sup> ». En adhérant à cette généalogie, il actualise la croyance en leur origine hamitique, c'est-à-dire l'idée selon laquelle ils seraient descendus du Nord avec leurs troupeaux pour prendre possession des terres de la région interlacustre. Selon lui :

Ce que l'on racontait des Tutsi l'avait convaincu. Ce n'étaient pas des nègres. Il n'y avait qu'à voir leur nez et leur peau moirée de reflets rougeâtres. Mais d'où venaient-ils ? [...] Les Tutsi venaient d'Ethiopie, c'étaient des sortes de Juifs noirs, des coptes émigrés d'Alexandrie, des Romains égarés, des cousins des Peuls ou des Massaï, des Sumériens rescapés de Babylone, ils descendaient tout droit du Tibet, de vrais Aryens<sup>3</sup>.

De plus, à ses yeux, Virginia et surtout son amie Véronica sont des réincarnations des souveraines et il souhaite les mettre en scène pour avaliser ses élucubrations. À l'inverse, la Vierge Marie représente l'autre modèle à partir duquel sont évaluées les jeunes filles. Sainte tutélaire du lycée dont une statue a été élevée sur ce qui est présenté, à tort, comme les sources du Nil, elle symbolise une féminité conforme au dogme catholique, à la fois pure et préservée du péché originel. En cela, elle tranche avec les Candaces qui, elles, sont plus proches de l'ange noir gobinien lequel, selon Catherine Coquio, relève d'une « composante

<sup>1</sup> Josias Semujanga, *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'harmattan, 1998.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre Dame du Nil*, Paris, Gallimard, coll. « continents noirs », 2012, p. 71.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.



esthétique et même érotique<sup>1</sup> » du corps noir. Surtout, la figure de la Vierge symbolise la tentative de convertir les lycéennes à un modèle de féminité blanche comme en témoigne la scène où la statue de la Vierge, noire en apparence, laisse apparaître sa surface marmoréenne une fois la pluie tombée faisant s'esclaffer une élève, Gloriosa, qui déclare : « c'est Notre-Dame des Zèbres<sup>2</sup>. »

Par conséquent, à la fois les Candaces et la Vierge sont ici des surfaces sur lesquelles peuvent être projetés les fantasmes occidentaux qu'en miroir elles renvoient aux élèves. Représentations idéalisées, elles sont ainsi nécessairement non-représentatives, mais fournissent pourtant le modèle à partir duquel chacune doit se conformer, quitte à faire violence au réel comme avec l'exemple de ces verroteries distribuées aux femmes :

Tu sais ce qui nous est arrivé à nous les Tutsi quand certains ont accepté de jouer le rôle que les Blancs nous avaient attribué [...] : quand les Blancs sont arrivés, ils ont trouvé que nous étions habillés comme des sauvages. Ils ont vendu aux femmes, aux femmes des chefs, des perles de verre, beaucoup de perles et beaucoup de tissu blanc. Ils ont montré comment s'en draper et comment se coiffer. Et ils en ont fait les Éthiopiennes, les Égyptiennes qu'ils étaient venus chercher jusque chez nous. Ils avaient les preuves. Ils les avaient habillées à l'image de leurs délires<sup>3</sup>.

Scholastique Mukasonga a ainsi recours à une isotopie de la mise en scène pour souligner la facticité des identités. Plutôt que de préexister à leur description, elles sont produites de l'extérieur et adoptées par les Rwandais. Ces derniers prennent donc les traits des représentations qu'on leur soumet selon les règles d'une mascarade où chacun joue la partition qu'on lui a distribuée. La demeure de Fontenaille est par exemple peuplée de danseurs *intore* mais ils s'avèrent être des copies défailtantes comme le souligne Veronica : « Ils ne ressemblaient pas vraiment aux *intore*. Ils n'avaient qu'un petit caleçon, comme un short, et des lances et de grands boucliers en peau de vache<sup>4</sup>. » Tout se passe comme si les habitants du Rwanda étaient dorénavant enfermés dans un mauvais scénario : « C'est comme un film dans sa tête, mais maintenant il veut des actrices en chair et en os et c'est nous<sup>5</sup>. »

Le personnage de Véronica est celui qui consent le plus à sa laisser diluer dans le récit de Fontenaille. Elle se prend peu à peu au jeu du propriétaire au point d'incarner trait pour trait l'Isis qu'il a imaginée, son personnage s'effaçant définitivement derrière la figure au point de se confondre avec elle<sup>6</sup>. Afin d'ajuster le plus possible ses vues au réel, l'homme va

<sup>1</sup> Catherine Coquio, *Rwanda, le réel et les récits*, Paris, Belin, 2004, pp. 48-51.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, op. cit., p. 184

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>6</sup> Voir Pierre Boizette, « Conjurer la figure, élaboration postcoloniale du personnage féminin chez Scholastique Mukasonga », Actes de la journée d'étude « La figure » organisée par les jeunes chercheurs du CELLAM Ad

jusqu'à modifier ses représentations pour qu'elles médiatisent ce qu'il désire. Par exemple, il avoue à la lycéenne : « j'ai rectifié le visage de la déesse pour qu'il ressemble vraiment au tien. Maintenant tu ne peux plus le nier : tu es Isis<sup>1</sup>. » La frontière entre la réalité et le mythe s'atténue pour finalement aboutir au débordement du second dans le réel, la mise en scène ayant pris le dessus sur ses acteurs. La fin du roman traduit cette toute-puissance des fantasmes occidentaux. Lorsque les miliciens viennent pour la tuer, Véronica paraît ainsi être devenue celle qu'elle devait jouer, elle a perdu son identité pour recouvrir celle de « la diablesse peinte sur le mur<sup>2</sup> ». S'est opérée une substitution définitive et délétère qui rend compte du sort réservé à ceux qui se laissent prendre à la « folie<sup>3</sup> » des Blancs.

Le souvenir de ces « récits fondateurs<sup>4</sup> » hante par conséquent le roman. En donnant corps à ces discours, l'écrivaine rappelle leur caractère performatif, leur propension à créer ce qu'ils nommaient et à susciter l'adhésion de ceux-là même qu'ils aliénaient. C'est en tout cas ce que Josias Semujanga rappelle quand il déclare :

Pour le cas du Rwanda, le discours missionnaire a recatégorisé et transformé progressivement des éléments constitutifs de la culture autochtone en y introduisant le principe de l'exclusion par la dichotomie identitaire au point que toute la vie en a été imprégnée puisque le discours politique a repris le schéma manichéen de l'opposition introduite par l'Église entre « chrétiens/païens » ou « bakiristu/bapagani ». On a remplacé terme à terme ce schéma religieux appliqué au Rwanda et celui-ci a donné la dualité politique « bahutu/batutsi »<sup>5</sup>.

L'imaginaire du Rwanda indépendant est donc présenté comme encore colonisé par une multitude de discours conçus tout au long des présences allemande puis belge. Le 1er juillet 1962 n'a marqué qu'une rupture de principe avec une domination multiforme qui s'est finalement exercée sur les esprits encore longtemps après la proclamation politique de sa fin. 1994 s'inscrit par conséquent dans la continuité de cette emprise. Scholastique Mukasonga, quand elle y fait allusion, souligne combien ces anciennes représentations sont à nouveau mobilisées par les tueurs. Que ce soient les jeunes militants de 1973, représentés dans Notre-Dame du Nil, ou les génocidaires qui les imiteront à peine vingt ans après, c'est un

---

Hoc, Université Rennes 2. [en ligne] [https://ad-hoc.hypotheses.org/ad-hoc-n4-la-figure/conjurer-la-figure-elaboration-postcoloniale-du-personnage-feminin-chez-scholastique-mukasonga#\\_ftn18](https://ad-hoc.hypotheses.org/ad-hoc-n4-la-figure/conjurer-la-figure-elaboration-postcoloniale-du-personnage-feminin-chez-scholastique-mukasonga#_ftn18) (consulté le 28 novembre 2018)

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, *op.cit.*, p. 76.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>4</sup> Josias Semujanga, *Récits fondateurs du drame rwandais*, *op.cit.*

<sup>5</sup> Josias Semujanga, « Mudimbe, entre passe et futur ou penser dans la brèche », *op.cit.*, p. 286.

imaginaire identique, fait de « fantasmes meurtriers<sup>1</sup> » et héritier des théories racialistes du XIX<sup>e</sup> siècle, qui est convoqué et qui repose sur des stéréotypes véhiculés lors de la colonisation.

Ce phénomène est accentué par le déracinement qui frappe les Rwandais selon Scholastique Mukasonga. La manipulation des esprits est en effet rendue possible grâce à la marginalisation dont souffre la culture traditionnelle dans le roman. Cette dernière est à la fois reléguée à des espaces périphériques, la hutte du sorcier Rubanga est cachée derrière une épaisse papyraie au fond d'un sentier menant à un marais, et déconsidérée aussi bien par les Rwandais que par les autorités qui font tout pour la tenir à l'écart. Les propos de Rubanga retranscrivent la situation à laquelle il est aujourd'hui confronté :

Moi, j'ai gardé le secret dont le roi m'avait fait le gardien. Maintenant on se moque de moi. Les *abapadri* disent que je suis un sorcier. Le bourgmestre m'a jeté plusieurs fois en prison. Je ne sais pas pourquoi. On dit que je suis fou. Mais ma mémoire n'a rien oublié de ce que le roi a confié à ma famille. Pour un umwiru, l'oubli, c'est la mort<sup>2</sup>.

La décision de Virginia de se rapprocher de ceux qui l'ont préservée vise à trouver un moyen de n'être plus définie du dehors, c'est-à-dire par l'entremise des représentants de l'Occident qu'ils soient religieux ou d'anciens colons, mais de l'être depuis l'intérieur. Il s'agit de renouer avec une généalogie qui a été interrompue par la colonisation et de se réapproprier son identité. Le dessein de l'héroïne consiste à ne plus être assignée à se conformer à des modèles étrangers. Comme elle le dit : « les Blancs nous ont toujours donné les noms qu'ils ont voulus<sup>3</sup> », les refuser revient à s'affirmer à nouveau comme sujet.

Le dialogue entretenu par Scholastique Mukasonga avec la bibliothèque coloniale transparaît d'une manière encore plus nette dans son recueil *Ce que murmurent les collines*. Alors que dans son roman précédent, les sources n'étaient jamais citées explicitement, là l'autrice a recours à un dispositif narratif original de notes adressées au lecteur à la fin de chaque nouvelle. Celles-ci sont l'occasion pour elle de citer les références qui lui ont permis d'imaginer ses intrigues tout en offrant à ceux qui le veulent un complément de lecture. De plus, elle transcrit par ce biais une relation hypertextuelle problématique laquelle rend également compte d'un imaginaire encore tributaire des discours antérieurs. Sa remobilisation après le génocide a donc pour ambition de démontrer le caractère erroné des

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Les fantasmes meurtriers de l'idéologie coloniale », *op.cit.*

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, *op.cit.*, p. 137.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71.

représentations qu'il a participé à façonner et, par conséquent, de les rectifier en adoptant le point de vue d'une personne en ayant fait les frais.

« Le bois de la croix » est, à ce titre, la nouvelle qui pousse le plus loin cette entreprise de correction. Le texte s'ouvre par une injonction faite par une femme africaine à son amant européen :

Souviens-toi, la première fois que nous avons fait l'amour et que je me suis trouvée nue devant toi, tu n'as pu t'empêcher de rire en voyant le cordonnet qui entourait mes hanches et le petit bout de bois qui y pendait<sup>1</sup>.

Le regard de l'homme et ses propos retranscrivent la violence symbolique portée sur la narratrice. L'amant la réduit en effet à une africanité caricaturale à partir de laquelle il interprète ses choix. Les paroles rapportées sont là pour souligner ses préjugés ; le talisman que Viviane porte à la taille n'est ainsi, à ses yeux, qu'un « gri-gri », un « machin », une « pendeloque<sup>2</sup> ». La dispute du couple fonctionne cependant comme une synecdoque d'un conflit qui les dépasse. C'est tout du moins ce que l'extrapolation suivante de Viviane laisse supposer :

J'ai eu l'impression que, pour la première fois, tu te rendais compte que la fille avec laquelle tu allais faire l'amour était noire et que tu retrouvais soudain grâce à cette pendeloque qui oscillait contre mon ventre la condescendance amusée avec laquelle les Européens de bonne volonté traitent les Africains<sup>3</sup>.

En effet, la suffisance de l'homme s'inscrit dans une longue tradition mettant dos à dos la supposée primitivité des Africains à la modernité occidentale. L'opposition est d'ailleurs sous-jacente quand il affirme : « “Explique-moi, qu'est-ce que c'est que ce machin ? C'est pour te protéger ? Tu crois que ça va remplacer la pilule ?” » Dès lors, le propos de la nouvelle va être de réhabiliter le système dévalué en revenant sur la genèse du « gri-gri » moqué.

Une fois l'ouverture achevée, a en effet lieu une analepse renvoyant le lecteur à l'enfance de Viviane. Là, il apprend que le talisman lui a été offert par sa mère, encore attachée aux traditions, lors de sa réussite aux examens nationaux afin de la protéger. Prélevé dans une croix faite avec le bois d'un arbre sacré détruit par les missionnaires, il est censé accompagner la jeune fille lors de son exil. Dans la « Note à l'attention d'un lecteur curieux », Scholastique Mukasonga précise cependant que l'arbre en question n'a jamais existé. Néanmoins, elle poursuit en déclarant :

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Le bois de la croix », in *Ce que murmurent les collines*, Paris, Gallimard, coll. « Continents Noirs », 2014, p. 35.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 61.

[...] il prend cependant racine dans la réalité historique du Rwanda. Il existait en effet dans le sud-ouest du Rwanda deux petites principautés dirigées par des bami hutu qui avaient conservé une certaine indépendance vis-à-vis de la royauté centrale : il s'agit du Bukunzi et du Busozo. Le mwami du Bukunzi était réputé commander à la pue pour tout le Rwanda. Il recevait pour cela, avant chaque saison des pluies, des présents de la Cour et en particulier une vache appelée Mugarwamuvura, Celle-qu'on-échange-contre-la-pluie<sup>1</sup> [...]

On retrouve notamment la source de cette histoire dans *Les derniers rois mages*<sup>2</sup>, un ouvrage publié en 1970 par Paul del Perugia, un ancien consul de France ayant vécu quelques années au Rwanda où il a enseigné, notamment, à l'Université de Butare<sup>3</sup>.

Comme le rappellent Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda dans *Rwanda. Racisme et génocide*, Paul del Perugia voyait « dans l'ancien Rwanda une véritable civilisation biblique plongeant ses racines dans un Orient merveilleux qui remontait à Sumer et au Tibet<sup>4</sup> ! ». Scholastique Mukasonga a connaissance du livre, elle le cite en effet dans une interview de 2012 où elle dit que « le roman ethnologique<sup>5</sup> » a été reçu comme « parole d'évangiles<sup>6</sup> » lors de sa parution. De même, dans *Notre-Dame du Nil*, le délire de Fontenaille est élaboré par le biais d'une intertextualité quasi explicite avec ce texte comme le prouve sa certitude partagée avec son auteur de la disparition prochaine des Tutsi ou l'allusion aux « Rois mages<sup>7</sup> » à la page 11. Dans *Ce que murmurent les collines*, il semble que la légende des principautés soit issue du chapitre III de Paul del Perugia. Cependant, Scholastique Mukasonga opère plusieurs modifications au regard de l'histoire contenue dans « Les rois des Tambourins ». Les changements sont à la fois lexicaux et orthographiques : le « roitelet » devient chez elle un « mwami », terme kinyarwanda le plus approprié, et « Busoro » retrouve sa graphie en étant écrit « Busozo ». Ce faisant, elle corrige la bibliothèque coloniale dans un geste de réappropriation du passé rwandais. Comme son héroïne infirmant les préjugés de son amant, elle tourne le dos aux discours occidentaux pour réhabiliter une histoire du dedans.

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Le bois de la croix », *op.cit.*, p. 61.

<sup>2</sup> Paul del Perugia, *Les Derniers rois mages*, Paris, Payot, (1978) 1993

<sup>3</sup> Pour une analyse du texte de Paul del Perugia, voir Juvénal Ngorwanubusa, « Les descripteurs du mythe hamite dans *Les Derniers rois mages* de Paul del Perugia et Afrique, Afrique d'Omer Marchal », in Pierre Halen et Jacques Walter, *Les Langages de la mémoire*, *op. cit.*, pp. 37-59 ; et sa recension lors de sa publication par Jean-Pierre Chrétien, « Del Perugia (Paul) : Les derniers rois mages. Récit ethnologique » in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 60, n°220, 3e trimestre 1973, pp.461-462. [en ligne] URL : [www.persee.fr/doc/outre\\_0300-9513\\_1973\\_num\\_60\\_220\\_1701\\_t1\\_0461\\_0000\\_2](http://www.persee.fr/doc/outre_0300-9513_1973_num_60_220_1701_t1_0461_0000_2) (consulté le 28 novembre 2018).

<sup>4</sup> Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, *Rwanda. Racisme et génocide : L'idéologie hamitique*, *op.cit.*, p. 350.

<sup>5</sup> Scholastique Mukasonga, « Les fantômes meurtriers de l'idéologie coloniale », *op.cit.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, *op.cit.*, p. 11.

## B. Convertir les esprits et discipliner les corps

Si la colonisation a pu déboucher sur une conversion des esprits, c'est que, aux dires des écrivains, elle put s'appuyer sur des dispositifs lui permettant d'influer directement sur les subjectivités. En effet, à l'assujettissement représenté par la traite et la conquête, succéda d'après eux la subjection à un autre ordre symbolique. En plus de la dimension collective du défaut de reconnaissance, leurs trajectoires personnelles offrent aux écrivains un complément nécessaire pour comprendre les conséquences de la colonisation sur les subjectivités individuelles. En revenant sur leur propre destinée, chacun fait le constat du cheminement particulier l'ayant amené à être qui il est. Leurs écrits font ainsi état d'une subjection à un modèle qu'ils finissent par incarner, notamment au travers de leur *ethos* de lettré. Tous les trois adoptent par conséquent une posture réflexive qui les conduit à pratiquer leur auto-analyse, d'où la récurrence des formes autobiographiques qui traverse leurs œuvres respectives. Accomplir une telle démarche a pour ambition de mesurer l'impact qu'a eu la colonisation dans les consciences des colonisés et, en particulier, les leurs. Ce faisant, ils mettent à jour sa dimension instauratrice, soit sa capacité à produire des subjectivités par l'entremise de dispositifs particuliers.

Parmi les genres les plus représentés du corpus, l'autobiographie s'avère une forme ambivalente puisque, sous couvert de récits donnant la part belle à l'affirmation de soi, elle permet aux auteurs d'établir la mesure de leur subjection à un ordre étranger. Se joue dans ces écritures à la première personne une tentative de se saisir comme les produits d'une histoire donnée afin de mesurer les déterminismes qui pèsent sur eux. Tout le paradoxe de ces textes réside justement dans ce fossé qu'ils manifestent entre, d'une part, la revendication d'une subjectivité qui s'actualise par la narration et, d'autre part, la mise en évidence du caractère aliéné de cette même subjectivité. Le détail de leur trajectoire individuelle devient dès lors le moyen de saisir l'ampleur de la conversion vécue. Le retour sur leur enfance vise par conséquent à rendre compte du caractère aliénant de la colonisation en l'assimilant à une entreprise de dressage des corps et des esprits.

Le tropisme de l'école dans les littératures africaines saisit bien cette orientation des poétiques postcoloniales. Plus que toute autre structure, elle apparaît comme un lieu de contact où se rejoue, à l'échelle locale, le rapport de force propre à la rencontre coloniale. Telle qu'elle est représentée, elle figure l'outil par excellence d'une entreprise d'acculturation qui accomplit la transition entre la supposée tradition africaine et la

modernité occidentale auto-proclamée. Dès lors, l'éducation, en tant qu'elle est partie prenante d'un régime de pensée dont elle reproduit les présupposés, y est perçue comme un vecteur assurant la médiation entre deux univers symboliques. Elle rejoint un ensemble d'autres pratiques dont la finalité est de transformer les mentalités africaines. Aux yeux des auteurs du corpus, aussi bien la langue que la religion s'inscrivent par conséquent dans un mouvement global de réforme des esprits. Les adopter c'est finalement opérer une césure avec un ordre ancien et, conséquemment, avec les subjectivités qui y étaient inhérentes.

La sensibilité de Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o à ce phénomène s'explique à la fois par leur expérience personnelle de ce processus et par leur proximité intellectuelle avec un ensemble de travaux théoriques contemporains ayant pour ambition de circonscrire l'influence des normes sociales sur l'élaboration des subjectivités. La réflexion d'Althusser dans les années 1970 autour de l'idéologie et de ce qu'il a nommé les appareils idéologiques d'État témoigne de la cristallisation du débat autour de cette question. Selon lui :

Nous désignons par Appareils Idéologiques d'État un certain nombre de réalités qui se présentent à l'observateur immédiat sous la forme d'institutions distinctes et spécialisées [...] Sous toutes les réserves qu'implique cette exigence, nous pouvons, pour le moment, considérer comme Appareils Idéologiques d'État les institutions suivantes (l'ordre dans lequel nous les énumérons n'a pas de signification particulière) :

- l'AIE religieux (le système des différentes Églises) ;
- l'AIE scolaire (le système des différentes « Écoles », publiques et privées) ;
- l'AIE familial ;
- l'AIE juridique ;
- l'AIE politique (le système politique, dont les différents Partis),
- l'AIE syndical ; l'AIE de l'information (presse, radio-télé, etc.) ; l'AIE culturel (Lettres, Beaux-Arts, sports, etc.).

[...] Ce qui distingue les AIE de l'Appareil (répressif) d'État, c'est la différence fondamentale suivante : l'Appareil répressif d'État « fonctionne à la violence », alors que les Appareils idéologiques d'État *fonctionnent* « à l'idéologie »<sup>1</sup>.

Le propre des appareils idéologiques d'État est de produire une illusion de liberté du sujet là où, en réalité, il est conditionné par un ensemble d'institutions qui concourent à le produire tel qu'il est. Dès lors, il aura l'impression qu'il est responsable de ses choix alors qu'il a, en fait, été déterminé pour penser de la sorte. Ce faisant il se plie sans le savoir à une idéologie. Les auteurs étudiés exposent combien la colonisation a fonctionné elle aussi sur cette forme de coercition douce.

Néanmoins, elle put s'appuyer également sur des structures permettant aux autorités de discipliner les corps et les esprits. L'influence de Michel Foucault a, encore une fois, été

<sup>1</sup> Louis Althusser, *Position*, Paris, Éditions sociales, coll. « Essentiel », 1976, pp. 96-97.

déterminante pour saisir ces techniques de pouvoir qui se fondent non plus sur la volonté de corriger les individus jugés déviants, mais qui concourent à orienter leur comportement. Par un ensemble de dispositifs, l'ambition est de maîtriser des virtualités, c'est-à-dire normaliser des attitudes qui, en puissance, pourraient, si elles ne sont pas régulées, s'écarter de ce qui est considéré comme la norme. Il s'agit ainsi de contrôler des potentialités d'action en les soumettant à des procédures visant à les empêcher de survenir. L'exemple du panoptique indique combien cette forme de pouvoir a besoin, pour être efficace, de disposer du corps de celui qu'elle cherche à modeler. En situation coloniale, l'éducation va reposer sur les mêmes principes. À la lecture des trois auteurs, on saisit comment elle a pu être menée à bien grâce à deux règles : l'isolement de l'apprenant par rapport à son milieu et la soumission de ce dernier au regard de l'institution coloniale et de ses représentants. Du fait de son appartenance à une communauté supposément sauvage, il s'agissait de le familiariser et de l'assujettir à une autre manière d'être estimée plus civilisée. Pour cela, les structures coloniales consistent en des moyens de subjectivation, c'est-à-dire qu'elles produisent un type donné de subjectivité.

Alors que le défaut de reconnaissance s'était manifesté de manière violente par la destruction ou l'interdiction des cultures locales, le processus de substitution se déroule de manière insidieuse. Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o sont, on l'a dit, des intellectuels formés à la toute fin de la période coloniale. En cela, ils ont été introduits dans une nouvelle mémoire sans véritablement en avoir conscience. Que ce soient les années au séminaire pour le premier ou celles à la *Alliance High School* pour le second, elles ont été l'occasion de les faire se conformer à une manière d'être. Dans *Something Torn and New*, Ngũgĩ wa Thiong'o rappelle qu'il s'agissait d'une politique délibérée menée par les autorités coloniales. On l'a dit, la devise de l'établissement qu'il fréquentait rendait compte d'un projet éducatif entièrement destiné à faire de lui et de ses camarades des agents du régime. La même chose s'était produite avant en Irlande et en Inde comme le prouvent les thèses développées par Edmund Spenser et Lord Macaulay qu'il résume ainsi :

La langue, la religion et l'éducation doivent être planifiées pour parvenir à la perte de la mémoire et pour désolidariser l'élite irlandaise de sa phratrie sociale. L'idée, telle que décrite par Spenser, est d'établir une élite qui, elle, portera le poids de la mémoire du colonisateur et deviendra l'instrument par lequel les masses populaires du pays concerné perdront leur mémoire culturelle. Des années plus tard en Inde, autre colonie anglaise de longue date, un éducateur, Lord Macaulay, recommandera une même attribution des rôles pour promouvoir, par l'usage de la langue et de la littérature anglaise, « une classe, indienne de couleur et de sang mais anglophile, acculturée par le goût, l'opinion, les valeurs morales et l'intellect » comme catalyseur entre les Anglais et les millions d'Indiens qu'ils



administraient. Prenez quelques indigènes, effacez la mémoire de leur unité de disque dur et téléchargez le logiciel d'un cerveau européen<sup>1</sup>.

Au Kenya, la langue et la littérature ont donc servi, à ses yeux, de vecteurs à l'idéologie coloniale. Elles ont contribué à faire admettre la domination en agissant sur les esprits pour que les individus, et en particulier l'élite éduquée, la considèrent comme légitime. Seulement, avoir été ainsi plié à un ordre, dès son plus jeune âge, rend compliqué toute rupture avec celui-ci tant il a contribué à façonner votre subjectivité si bien que Valentin-Yves Mudimbe pourra dire en 1994, à la veille de son cinquantième anniversaire :

J'ai dû me rendre à l'évidence : l'agnostique que je suis devenu, aujourd'hui, dans ses réflexes les plus quotidiens et les plus ordinaires, comme dans ses illusions, se réfléchit fidèlement en une lointaine éducation, en un jardin bénédictin. Un mot de Descartes s'est, depuis lors, installé en moi, vif et brûlant : notre malheur est que nous avons été d'abord des enfants<sup>2</sup>.

Toute démarche visant à s'en affranchir nécessite par conséquent que soit établie la mesure de l'aliénation vécue afin de, en suite, déterminer s'il est possible de s'en libérer.

Le projet de décolonisation achoppe ainsi sur le sujet qui devrait en être l'agent. Alors que les luttes pour l'indépendance avaient semblé mettre un terme à la tutelle occidentale, celle-ci s'avère en réalité toujours là et nichée au plus profond des consciences. Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o exposent ainsi dans leurs œuvres la manière dont eux-mêmes en sont le produit.

## 1. Ngũgĩ wa Thiong'o : la littérature comme terrain de lutte

Présente dans l'œuvre des trois écrivains, l'école constitue le dispositif le plus efficace de conversion à la modernité occidentale. Elle y est abordée comme le lieu où la colonisation s'inscrit dans les corps et les esprits de ceux qui y sont formés. Pour Ngũgĩ wa Thiong'o, elle est investie d'un rôle déterminant, car elle permet de substituer à la coercition physique un

---

<sup>1</sup> « Language, religion, and education are to be deployed to achieve loss of memory and dismember the Irish elite from their parental social body. The idea, as clearly articulated by Spenser, is to construct an elite who shall carry the weight of the colonizer's memory and become the means by which the elite's parents shall lose cultural memory. Years later in India, another of the early English colonies, an educator, Lord Macaulay, would recommend the same Spenserian dispensation to bring up, through English language and literature, "a class of persons, Indians in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals and in intellect," to act as the middlemen between the English and the millions of Indians they governed. Get a few of the natives, empty their hard disk of previous memory, and download into them a software of European memory. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New*, *op.cit.*, pp. 21-22.

<sup>2</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux*, *op.cit.*, p. i.

« contrôle mental » destiné à s'assurer l'obéissance des colonisés. Comme il le soutient dans *Moving the Center* :

Si les exploités et les opprimés de la Terre peuvent se rendre compte de l'image et de la place dans l'univers qu'ont d'eux la bourgeoisie impérialiste, alors ils peuvent devenir eux-mêmes leur propre police, incapables de voir plus longtemps une quelconque contradiction significative entre leur propre condition et celle des nations et classes oppresseurs<sup>1</sup>.

À ses yeux, l'école s'avère par conséquent partie prenante du système colonial en tant qu'elle n'est que la composante d'un processus global visant à assujettir les colonisés. C'est ainsi en ces termes presque biopolitiques qu'il décrit l'ambition des enseignements reçus à la *Alliance High School* :

Naturellement, les sports étaient une exigence à l'*Alliance* car ils éduquaient le corps de la même façon que la salle de classe se chargeait des esprits et la chapelle les âmes. Les échecs, bien que non obligatoires, pouvaient contribuer à la formation du caractère. Tout cela réuni, ils bâtissaient un homme « bon pour le service »<sup>2</sup>.

L'oppression vécue y est donc légitimée grâce au conditionnement des esprits ; ainsi aliénés, les apprenants en viennent à considérer comme juste leur situation. À l'opposé de la conception moderne de l'éducation comme source d'émancipation, Ngũgĩ la conçoit au contraire comme l'endroit même ayant vocation à soumettre les consciences.

Dans ce contexte, la littérature devient un moyen particulièrement efficace de réforme des subjectivités africaines. Comme l'a montré Apollo Obonyo Amoko, les vues sur l'enseignement de l'écrivain sont, dans les années 1960, très marquées par les préceptes formulés par F.R. Leavis trente ans plus tôt. Selon lui :

Le projet de Ngũgĩ de sanctifier une culture nationale africaine émanant du « théâtre » privilégié qu'est l'université post-coloniale peut tout autant dériver d'un sophisme imitatif. Je ne suggère pas qu'il existe une équivalence éthique ou empirique entre Ngũgĩ et Arnold. Je soutiens cependant que, nonobstant leurs divergences fondamentales, ce que ces trois critiques ont de frappant et d'instructif réside dans la mesure où elles confondent et embrouillent culture scolaire existante et culture nationale<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « If the exploited and the oppressed of the earth can view themselves and their place in the universe as they are viewed by the imperialist bourgeoisie, then they can become their own policemen, no longer able to see any significant contradiction between their own condition and that of the oppressor nations and classes. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Moving the Center*, *op.cit.*, p. 69.

<sup>2</sup> « Not suprisingly, sports were a requirement at Alliance, for they educated the body in the same way that the classroom did the mind and the chapel the soul. Chess, though not a requirement, could contribute to character. Together they created the man strong to serve. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *In the House of the Interpreter*, *op.cit.*, p. 137.

<sup>3</sup> « Ngugi's project to canonize an African national culture from the privileged locus of the postcolonial university can equally be said to have been driven by an *imitative fallacy*. I am not suggesting an ethical or empirical equivalence between Ngugi and Arnold. I am contending, however, that, critical differences notwithstanding, what is striking and instructive about all three critics is the extent to which they conflate and

Rien d'étonnant puisque, pour Claire Joubert, « ce sont ses principes, ses protocoles d'analyse et son canon de la littérature anglaise qui ont constitué la discipline universitaire *English* et qui ont donné sa méthodologie à la critique jusqu'à la fin des années 1960<sup>1</sup>. » Or, la « Great Tradition » promue par Leavis se fonde sur une conception arnoldienne de la littérature comme fondement de l'anglicité. Découle de cela l'idée qu'au travers elle s'exprime le génie britannique et la civilité qui lui est liée. Soumettre les apprenants à ces œuvres revient dès lors à les confronter à ce que l'Empire britannique a produit de plus élevé<sup>2</sup>. Dans les colonies, cette vision élitiste fonctionne de pair avec un discours racial où les cultures locales sont dévaluées. En conséquence, les élèves doivent s'en détourner et embrasser l'anglicité, seul modèle légitime.

En effet, en véhiculant des stéréotypes racistes, la littérature participe à la dépréciation de la culture d'origine des apprenants et les amène peu à peu à rallier le modèle étranger. Pour démontrer cela, Ngugi wa Thiong'o revient sur ses propres années de formation et analyse rétrospectivement comment les livres ont façonné les vues qu'il allait être amené, plus tard, à infirmer. Comme il le soutient dans *Writers in Politics* :

Dans leurs livres racistes et leurs écoles coloniales et bourgeoises fleurissait le contentement poétique et intellectuel pour notre humiliation et notre dégradation. Les plus grands esprits européens, Hume, Carlyle, Gustav Lebon [sic], Froude, Hegel, ont contribué à la propagation de ces contrevérités. Ils ont trompé partout que nous étions un peuple sans Histoire et sans réelles valeurs morales. Cela a été tambouriné à nos oreilles au travers de leur littérature raciste et de leurs écoles coloniales. L'Europe était le centre de l'univers et cet univers tournait autour de l'Europe, source de toutes valeurs universelles et de toute civilisation<sup>3</sup>.

Dès lors, la relation qu'entretient l'écrivain à l'égard de la bibliothèque coloniale est marquée par cette violence qu'elle suppose, celle de contenir en puissance les prémisses visant à transformer le colonisé. À ses yeux, la culture n'est qu'une forme d'impérialisme comme une autre dans le sens où elle ne se dissocie pas de l'exploitation économique et de l'oppression

---

confuse an existing *school culture* with an imagined *national culture*. » (traduction personnelle) in Apollo Obonyo Amoko, *Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution: Ngugi wa Thiong'o and the Idea of African Literature*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010, p. 5.

<sup>1</sup> Claire Joubert, « L'anglais de F. R. Leavis et l'acritique littéraire », in Émilienne Baneth-Nouailhetas (dir.), *La critique, le critique*, Rennes, PUR, p. 3. [en ligne] URL : <http://books.openedition.org/pur/28671> (consulté le 27 novembre)

<sup>2</sup> Pour un résumé des thèses de F.R. Leavis, voir Jean-Christophe Murat, « Culture and Literary Criticism in the 1930s and '40s. The Case of F.R. and Q.D. Leavis », in *E-rea*, 10.2, 2013. [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/erea/3033> (consulté le 28 novembre 2018).

<sup>3</sup> « In their racist books and in their colonial and bourgeois schools were the poetic and intellectual exultation of our humiliation and degradation. The best minds of Europe, Hume, Carlyle, Gustav Lebon, Froude, Hegel abetted in these cultural falsehoods. They sang of us as a people without history, and without meaningful values. This was drummed into our heads through their racist literatures and colonial schools: Europe was the centre; the universe revolved around Europe, the fountainhead of universal values and civilization. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics*, *op.cit.*, pp. 102-103.

politique. La littérature représente cependant une forme plus subreptice de conquête, car elle « agit en influençant les émotions, l'imagination, la conscience d'un peuple d'une certaine manière ; pour que les colonisés voient le monde tel qu'il est vu, analysé et défini par les artistes et les intellectuels des classes dirigeantes occidentales<sup>1</sup>. » Son usage scolaire, marqué par la seule valorisation d'un corpus eurocentré, témoigne selon lui de sa collusion avec le pouvoir politique et ce y compris quand, en apparence, les œuvres choisies appartiennent au canon communément ratifié.

Selon lui, trois ensembles peuvent être distingués au sein de la littérature occidentale. Le premier consiste en « la bonne littérature européenne, le produit des esprits les meilleurs et les plus sensibles de la culture européenne<sup>2</sup> », réunissant par-delà les siècles des personnalités aussi diverses qu'Eschyle, Rabelais, Whitman ou encore Dostoïevski. S'il ne remet pas en cause la qualité de leurs textes, il considère qu'ils sont « enracinés » dans leurs cultures et que l'universalité qui leur a été conférée est par conséquent usurpée puisque : « quand ils parlaient de l'homme, ils parlaient de l'homme européen<sup>3</sup>. » Le second ensemble est celui qu'il qualifie de plus spécifiquement raciste. D'après lui, il rassemble les auteurs auxquels il reproche d'avoir appréhendé « le monde colonisé pour le colonisateur européen<sup>4</sup> ». Il y cite les noms d'Elspeth Huxley, de Rider Haggard, ou de Rudyard Kipling. Enfin, il distingue un troisième groupe : « ceux qui s'attachent à traiter le monde africain avec sympathie, soit pour faire appel à la conscience libérale européenne, soit simplement pour interpréter l'Afrique pour les Africains<sup>5</sup> » au sein duquel il rassemble des auteurs comme Joseph Conrad ou Alan Paton. Bien que distincts des précédents, leurs textes n'en charrient pas moins à ses yeux une image négative du continent.

Dans l'article « Literature and Society <sup>6</sup> », il expose les conséquences de l'enseignement de cette littérature sur les esprits africains et, plus particulièrement, sur celui des enfants. Pour cela, il prend appui sur les thèses exprimées par Edward W. Blyden en

---

<sup>1</sup> « works through influencing emotions, the imagination, the consciousness of a people in a certain way; to make the colonized see the world as seen, analyzed, and defined by the artists and the intellectuals of the western ruling classes. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics, op.cit.*, pp. 15.

<sup>2</sup> « the good European literature, the product of the best and the most sensitive minds of European culture » in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics, op.cit.*, pp. 15.

<sup>3</sup> « When they talked of man they meant the European man » in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics, op.cit.*, p. 15.

<sup>4</sup> « the colonized world for the European colonizer » in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics, op.cit.*, pp. 16.

<sup>5</sup> « those who set out to sympathetically treat the African world either to appeal to the European liberal conscience or simply to interpret Africa for the Africans » in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics, op.cit.*, p. 19.

<sup>6</sup> Ngugi wa Thiong'o, « Literature and Society », in *Writers in Politics, op.cit.*, pp. 3-33. À l'origine, il s'agit d'une communication présentée en 1973 à Nairobi.

1883 dans *Christianity, Islam and the Negro Race*<sup>1</sup>. D'après ce dernier, en soumettant les Noirs à des représentations dépréciatives d'eux, ils en viennent à adhérer à cette image d'eux-mêmes et à consentir à leur domination. Comme il le déclare :

Dans tous les pays anglophones l'esprit de tout enfant noir intelligent se révolte à la description du Noir donnée par les livres de base – géographie, voyages, histoire - mais bien qu'il ressente une répulsion instinctive vis-à-vis de ces caricatures et peintures grotesques, il est obligé de continuer au fil des années d'étudier de tels enseignements pernicieux. Les années d'école passées, il retrouve les mêmes choses dans les journaux, les revues, les romans, dans des articles prétendument scientifiques. Et, au bout d'un certain temps – *sape cadendo* - elles commencent à lui apparaître comme des vérités à dire et à diffuser à propos de sa race et il finit par accepter ce qui, au début, la fraîcheur et l'impartialité de ses sentiments rejetaient naturellement avec indignation. Ainsi fonctionne la répétitivité. Ayant embrassé, ou tout du moins admis, les erreurs et les faussetés le concernant, il en conclut que le seul espoir de progresser sur l'échelle de la respectabilité humaine est d'aspirer à tout ce qui est contraire à lui-même et le plus éloigné de ses goûts propres<sup>2</sup>.

La culture devient par conséquent chez Ngũgĩ wa Thiong'o un outil pour produire du consentement. Elle amène les dominés à tenir pour acquis l'état des choses et, par conséquent, à ne pas s'y opposer par une quelconque forme de lutte. On retrouvera cette conception plus tard dans sa carrière lorsqu'il s'en prendra au récit de l'histoire après l'indépendance, lui reprochant de chercher à contenir la colère populaire en dépréciant la révolte de la *Land and Freedom Army*. Puisque l'impérialisme constitue aussi une lutte à mort entre des cultures, l'enseignement est mis au service des puissants. D'après lui :

Le but est évident : il consiste à affaiblir la résistance des classes opprimées et leur littérature imaginative intervient alors comme un médium très utile de conditionnement mental, parvenant à faire croire aux opprimés que la cause fondamentale de leur problème, et donc sa solution, réside dans leur condition spirituelle, dans leurs âmes pécheresses<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edimbourg, University Press, (1887 pour la première version) 1967.

<sup>2</sup> « In all English-speaking countries the mind of the intelligent Negro child revolts against the descriptions given in elementary books - geographies, travels, histories - of the Negro ; but though he experiences an instinctive revulsion from the caricatures and misrepresentations, he is obliged to continue, as he grows in years, to study such pernicious teachings. After leaving school he finds the same things in newspapers, in reviews, in novels, in *quasi* scientific works, and after a while - *sape cadendo* - they begin to seem to him the proper things to say and to tell about his race, and he accepts what, at first, his fresh and unbiased feelings naturally and indignantly repelled. Such is the effect of repetition. Having embraced, or at least assented, to these errors and falsehoods about himself, he concludes that his only hope of rising in the scale of respectable manhood is to strive after whatever is most unlike himself and most alien to his peculiar tastes. » (traduction personnelle) in Edward Wilmot Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race* cité par Ngugi wa Thiong'o, « Literature and Society », *op.cit.*, pp. 22-23.

<sup>3</sup> « The aim is obvious: it is to weaken the resistance of the oppressed classes and here imaginative literature comes in as a useful medium of mental conditioning, making the oppressed believe that the root cause of their problem, and hence the solution, lies deep in their spiritual condition, in their sinful souls. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « Literature and Society », *op.cit.*, p. 22.

En contexte colonial, ce phénomène a pour vocation de présenter le colonisateur, et donc l'Occident, comme le seul en mesure de remédier aux difficultés rencontrées par la population. Cela génère chez les colonisés un complexe d'infériorité qui se solde par l'adhésion aveugle à la modernité occidentale.

Karen Blixen concentre plus particulièrement les critiques de l'écrivain. Dans « Her Cook, her Dog : Karen Blixen's Africa<sup>1</sup> », il s'en prend notamment à son animalisation des Africains en citant plusieurs passages de *Out of Africa*. Cette ire s'explique pour des raisons évidentes. Parmi toutes les personnes ayant écrit sur le Kenya à l'époque coloniale, la baronne danoise est sûrement celle qui jouit encore aujourd'hui de la plus grande renommée, laquelle est de plus à peine entachée par ses propos racistes. À l'occasion de l'adaptation en 1985 de *Out of Africa* par Sidney Pollack, Peter Nazareth n'hésitera pas d'ailleurs à contacter le *New York Times* pour leur reprocher un article paru précédemment sur « la gentille, talentueuse, libérale mais fondamentalement féodale Karen Blixen<sup>2</sup>. » Aux yeux de Ngũgĩ wa Thiong'o, elle est de plus caractéristique des écrivains de la seconde catégorie, ceux qu'il considère comme explicitement racistes, en témoigne les opinions qu'elle a formulées sur l'intelligence des Africains. Afin de prouver ses dires, il cite longuement un extrait de *Shadows on the Grass* :

Les nations sombres d'Afrique, à la jeunesse si étonnamment précoce, paraissent « marquer le pas » dans leur développement mental à différents âges. Les Kikuyu Kawirondo et Wakambo, ces gens qui travaillaient pour moi à la ferme, tellement plus précoces que les enfants blancs au même âge, « s'enrayaient » plutôt subitement par rapport aux petits Européens, atteignant leur 9 ans. Les Somaliens font encore mieux : tous parviennent vers 13 ans à la mentalité atteinte à 17 ans par les garçons de notre race<sup>3</sup>.

Le fait de rappeler ces propos signale la volonté de l'auteur de produire un contre-discours pour réfuter ce type de préjugés. Mettre en évidence leur racisme et les commenter revient finalement à infirmer les présupposés qui les fondaient. Il est d'ailleurs intéressant de constater que ses analyses sont adressées à un auditoire de personnes potentiellement inconscientes du caractère problématique de l'œuvre de Karen Blixen. En effet, avant d'être un article, « Her Cook, her Dog : Karen Blixen's Africa » avait été une communication faite

<sup>1</sup> Ngugi wa Thiong'o, « Her Cook, her Dog : Karen Blixen's Africa », in *Moving the Center, op.cit.*, pp. 132-135.

<sup>2</sup> « the kind, talented, liberal but basically feudal Karen Blixen » (traduction personnelle) in Peter Nazareth, « Out of Africa », *The New York Times*, 2 février 1986.

<sup>3</sup> « The dark nations of Africa, strikingly precocious as young children, seemed to come to a standstill in their mental growth at different ages. The Kikuyu, Kawirondo and Wakambo, the people who worked for me on the farm, in early childhood were far ahead of white children of the same age, but they stopped quite suddenly at a stage corresponding to that of a European child of nine. The Somali had got further and had all the mentality of boys of our own race at the age 13 to 17. » (traduction personnelle) in Karen Blixen, *Shadows on the Grass*, traduit du danois par Isak Dinesen, New York, Random House, 1960, citée par Ngugi wa Thiong'o, « Her Cook, her Dog : Karen Blixen's Africa », *op.cit.*, p. 152.

par Ngũgĩ wa Thiong'o à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de la *Danish Library Association* à Copenhague, laquelle avait donné lieu à une publication dans la revue littéraire *Bogens Verden* la même année<sup>1</sup>. Ce faisant, l'écrivain cherche à subvertir le crédit de la figure danoise, le commentaire s'avère une stratégie pour mettre au jour l'inconscient colonial de l'œuvre.

Les livres de jeunesse écrit par Ngũgĩ wa Thiong'o à partir des années 1980 visent à remédier aux effets produits par cette littérature coloniale. Lorsque l'auteur publie le premier tome des aventures de Njamba Nene, il a à l'esprit une série de dix volumes mais seulement trois paraîtront en kikuyu, entre 1982 et 1988<sup>2</sup>, tous bénéficiant d'une traduction ensuite en anglais grâce à Wangui wa Goro. Depuis, il n'a pas cessé d'employer le genre, rédigeant encore plusieurs textes à destination du jeune public. De *Njamba Nene na mbaathi ĩ mathagu* jusqu'à *Ituika Rĩa Mūrūngarũ: Kana Kĩrĩa Gītūmaga Andũ Mathiĩ Marūngiĩ*<sup>3</sup>, l'ambition est la même, celle de former par la littérature une nouvelle génération qui ne serait pas aliénée par les représentations que véhiculent les écrivains occidentaux sur l'Afrique. Comme en témoigne le choix du kikuyu, la publication de ces ouvrages est aussi à mettre en lien avec le revirement intellectuel accompli par l'écrivain à la même période. Par conséquent, elle prolonge l'entreprise de décolonisation mentale, symbolisée par le renoncement à l'anglais, tout en adoptant une conception pragmatique de la littérature où celle-ci doit être le moteur de l'émancipation.

Il est cependant loin d'être le premier à voir en la littérature pour enfants un puissant outil de réappropriation culturelle. À l'échelle du continent, il s'agit d'un genre qui a été investi par de nombreux écrivains. Chinua Achebe comme Buchi Emecheta, mais aussi Ama Ata Aidoo ou Amos Tutuola, pour ne citer qu'eux, vont par exemple s'y consacrer en parallèle de leur production pour adultes. Comme le note Osayimwense Oda à propos du Nigéria, dès la parution de *An African Night's Entertainment* de Cyprian Ekwensi l'un des principaux objectifs qui lui sera assigné est déjà présent. Il s'agit de s'assurer que « une littérature enracinée dans leur milieu socioculturel familial peut être mise à leur

<sup>1</sup> Ngugi wa Thiong'o, « A Tremendous Service in Rectifying the Harm Done to Africa », in *Bogens Verden*, n°62, 1980, pp. 663-665.

<sup>2</sup> Ngugi wa Thiong'o, *Njamba Nene and the Flying Bus*, traduction de *Njamba Nene na mbaathi ĩ mathagu* par Wangui wa Goro, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1982 ; *Njamba Nene's Pistol*, traduction de *Bathitoora ya Njamba Nene du Ğkĩy* par Wangui wa Goro, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1986 ; *Njamba Nene and the Cruel Chief*, traduction de *Njamba Nene na cibũ kĩng'ang'i du Ğkĩy* par Wangui wa Goro, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1988.

<sup>3</sup> Ngugi wa Thiong'o, « Ituika Rĩa Mūrūngarũ: Kana Kĩrĩa Gītūmaga Andũ Mathiĩ Marūngiĩ », in *Jalada*, mars 2016. [en ligne] <https://jaladaafrica.org/2016/03/22/ituika-ria-murungaru-kana-kiria-gitumaga-andu-mathii-marungii-3/> (consulté le 26 novembre 2018). Voir aussi, Ngugi wa Thiong'o, *Rwĩmbo wa Njũkĩ*, Nairobi, East African Publishers, 2013.

disposition<sup>1</sup>. » Symboliquement, le genre est en effet chargé d'un crédit considérable puisque s'adresser aux plus jeunes c'est aussi préparer l'avenir en formant les adultes de demain. Or, dans un contexte où les mots d'ordre sont la réhabilitation de l'estime de soi et la lutte pour la décolonisation des esprits, investir cette littérature c'est à terme éduquer une génération à même de les réaliser en actes. Comme le souligne Asenath Bole Odaga, commentant sa propre pratique : « l'une de ses principales tâches est de décoloniser la pensée de ses jeunes lecteurs, de les rendre fiers d'être Kenyans avec une dignité et une identité qui leur sont propres<sup>2</sup>. » Ainsi, pour nombre d'écrivains, le genre se définit en réaction aux représentations antérieures du continent jugées être le véhicule des ambitions impérialistes de leurs auteurs.

La littérature pour enfants apparaît donc comme un champ de lutte fondamental pour les auteurs africains post-coloniaux. En effet, en elle se cristallisent plusieurs des thématiques les plus saillantes de leurs revendications culturelles. Comme l'explique Asenath Bole Odaga, au Kenya, au moment où Ngũgĩ commence à publier la série des *Njamba Nene*, elle restait majoritairement rédigée en anglais, ce qui n'était pas sans poser des difficultés pour un lectorat d'abord instruit dans ses langues vernaculaires. Même si leur intrigue reposait sur des réalités locales, bien souvent l'anglais était privilégié au détriment des secondes du fait d'un secteur éditorial en grande partie implanté à l'étranger. D'après elle :

La plupart des maisons d'édition kényanes bien connues ont leur siège social à l'étranger. De fait, ce sont les mêmes qui produisaient et publiaient la littérature au temps de l'époque coloniale. La majorité a dû tenir compte du temps et des changements intervenus depuis Uhuru au Kenya et a promu des auteurs locaux décrivant une expérience africaine vécue de l'intérieur. Il n'en reste pas moins que se sont ces entreprises d'édition étrangères, toujours aussi influentes, qui dominent ce secteur d'activité<sup>3</sup>.

En effet, en 1983, les groupes anglais *Oxford University Press*, *Heinemann* et *Longman*<sup>4</sup> restaient parmi les plus grandes maisons d'édition implantées au Kenya. Ainsi, et même si

---

<sup>1</sup> « a literature rooted in their familiar sociocultural milieu can be available to them » (traduction personnelle) in Osayimwense Oda, « "To Build a Nation Where Peace and Justice Reign" : Postcolonial Nigerian Young Adult Literature », in Meena Khorana (ed.), *Critical Perspectives on Postcolonial African Children's and Young Adult Literature*, Westport, Greenwood Press, 1998, pp. 46-47.

<sup>2</sup> « One of her major tasks is to decolonize the thinking of her young readers, to make them proud of being Kenyans with a dignity and identity of their own. » (traduction personnelle) in Asenath Bole Odaga, « Publishing for Kenyan Children », in Meena Khorana (ed.), *Critical Perspectives on Postcolonial African Children's and Young Adult Literature*, op.cit., p. 22.

<sup>3</sup> « Most of the well known publishers in Kenya are overseas based. In fact they are the same publishers who produced and promoted literature during the colonial era. Most of them have had to reckon with time and the changes that have taken place in Kenya since Uhuru ; and have promoted local authors writing on African experience from within. But the area is still dominated by foreign publishing firms whose influence is still very strong. » (traduction personnelle) in Asenath Bole Odaga, *Literature for Children and Young People in Kenya*, Kenya Literature Bureau, 1985, pp. xviii-xix.

<sup>4</sup> Voir la synthèse produite en 1983 par Henry Chakava, *Books and Reading in Kenya*, Paris, UNESCO, 1983.



des initiatives locales avaient vu le jour après l'indépendance (la *Jomo Kenyatta Foundation* et *East African Publishing House*), les auteurs étaient maintenus dans une relation de dépendance vis-à-vis des structures éditoriales de l'ancienne métropole coloniale. Dans ce contexte, la publication en langues vernaculaires et au Kenya ne pouvait correspondre qu'à un geste militant comme en témoignent les initiatives antérieures de David Maillu et de Gakaara wa Wanjaũ<sup>1</sup> à qui l'on devait respectivement des textes en swahili et en kikuyu.

*Njamba Nene na mbaathi ĩ mathagu* paraît en 1982, soit la même année que *Caitani mũtharaba-inĩ*. Le texte est publié chez *Heinemann Educational Books* qui, depuis 1972, a à la tête de son bureau de Nairobi Henry Chakava, un ancien étudiant de Ngũgĩ wa Thiong'o. L'une de ses missions est alors d'évaluer et de sélectionner des manuscrits pour la *African Writers Serie* en partenariat avec ses collègues d'Ibadan et de Londres. Mais, comme son mentor, l'éditeur est aussi impliqué dans la revalorisation des langues africaines. Jusqu'à présent, il avait concentré ses efforts sur la littérature orale, intégrant à son catalogue plusieurs titres sur les traditions des Maasai, des Kalenjin ou des Kikuyu, essentiellement destinés aux écoles et aux universités, mettant ainsi en actes les préconisations formulées précédemment par son ancien enseignant<sup>2</sup>. En parallèle, il réfléchit à une façon de promouvoir la littérature écrite en langues africaines. En 1977, il accepte de dorénavant publier les textes en kikuyu de Ngũgĩ wa Thiong'o ce que l'écrivain concrétisera en 1982, une fois exilé<sup>3</sup>. Logiquement, c'est donc à nouveau vers lui que celui-ci se tourne la même année lorsqu'il décide de créer une collection pour enfants à laquelle il apportera les premiers textes et pour laquelle ils feront ensuite appel à Grace Ogot, Francis Imbuga et autres célèbres écrivains locaux. De l'avis même de Henry Chakava, le projet est un échec<sup>4</sup>. Les livres ne trouvent pas leur public et ne sont pas réédités. Néanmoins, même si les ventes ne décollent pas, l'auteur a réussi à prouver qu'il est possible d'écrire en kikuyu et de traduire à

<sup>1</sup> Sur Gakaara wa Wanjaũ, sur lequel nous reviendrons plus tard, nous renvoyons à la monographie que lui a consacrée Cristiana Pugliese, *Author, publisher and Gĩkũyũ nationalist : the life and writings of Gakaara wa Wanjaũ*, Bayreuth, E. Breiting, Bayreuth University, 1995.

<sup>2</sup> Parmi les titres disponibles, nous pouvons citer : Naomi Kipury, *Oral Literature of the Maasai*, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1980 ; Chesaina Ciarunji, *Oral Literature of the Kalenjin*, Nairobi, EAEP, 1991.

<sup>3</sup> Henry Chakava s'est exprimé à plusieurs reprises sur ses liens avec Ngugi wa Thiong'o, parmi les sources disponibles sur ce sujet voir Henry Chakava, « Publishing Ngugi : the challenge, the risk, and the reward », in Charles Cantalupo, *Ngũgĩ Wa Thiong'o : Text and Contexts*, Trenton, Africa World Press, 1995, pp. 13-28 ; Kiarie Kamau et Kirimi Mitambo (eds.), *Coming of Age, Strides in African Publishing Essays in Honour of Dr Henry Chakava at 70*, Nairobi, East African Educational Publishers, 2016 ; James Currey, « Publishing Ngugi », in *Leeds African Studies Bulletin* 68, mai 2006, pp. 26-54.

<sup>4</sup> « Unfortunately, these books did not succeed, partly because the Kenya Curriculum did not recognize African languages, and hardly any books at that level could be sold as trade books. » in Henry Chakava, « The Turning Point : Ngugi wa Thiong'o and His Kenyan Publisher », in Simon Gikandi et Ndirangu Wachanga, *Ngugi, Reflections on His Life of Writing*, New-York, James Currey, 2018, p. 117.

partir de celui-ci vers le swahili et l'anglais. Surtout, il a popularisé sa vision sur un sujet avec lequel il est en opposition avec le gouvernement.

La série des *Njamba Nene* conte les aventures d'un jeune garçon, dont le nom signifie littéralement « Grand Héros », pendant l'insurrection de la *Land and Freedom Army*. Sur les illustrations réalisées par Emmanuel Kariuki, il apparaît vêtu d'un court short et d'une chemisette, le plus souvent pieds nus, faisant face à des soldats anglais ou des *askaris*. La série des *Njamba Nene* va par conséquent avoir une double ambition. Dans un premier temps, elle vise à poursuivre le travail initié à partir de *Caitani mũtharaba-inĩ*. Écrire en kikuyu, c'est peu à peu constituer un corpus permettant d'asseoir la légitimité de la langue comme idiome littéraire et progressivement participer au décentrement du système-monde. Ensuite, il s'agit de produire une contre-histoire de la *Land and Freedom Army* capable de démentir la version soutenue aussi bien par le pouvoir que par des historiens britanniques. À cette fin, la figure du jeune héros qu'est Njamba Nene constitue un choix diégétique cohérent puisqu'il symbolise un point de vue subalterne et minoré auquel tous les déçus du régime pourront s'identifier. Par son biais, Ngũgĩ wa Thiong'o réaffirme les masses populaires comme sujet de l'histoire et invite les déshérités contemporains à reprendre la place qui est la leur dans la lutte globale qui anime le présent.

La fonction que l'auteur attribue à son personnage se fonde sur une conception uniquement axiologique de la littérature jeunesse. Njamba Nene est l'archétype du héros positif censé conférer aux jeunes lecteurs l'estime d'eux-mêmes et de leur culture. Petit garçon kikuyu issu d'un milieu populaire en lutte contre les injustices, il doit permettre l'identification des enfants et, par conséquent, contrecarrer les représentations négatives ayant circulé par le passé. Le principal objectif de l'écrivain est donc de réhabiliter tout ce que la littérature coloniale a déprécié. En témoigne la scène d'ouverture de *Njamba Nene and the Flying Bus*, où Kirogoru, le professeur de Njamba Nene, affirme que le kikuyu est une « langue primitive<sup>1</sup> », déclenchant la colère de l'enfant. De plus, en inscrivant son récit dans un cadre kenyan, il atténue la « tendance à faire de l'Europe le point de référence de l'expérience humaine<sup>2</sup> », qui était celle qui prévalait dans la littérature à laquelle il avait accès lors de ses études à la *Alliance High School*.

<sup>1</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Njamba Nene and the Flying Bus*, op.cit., p. 1.

<sup>2</sup> « tendency to make Europe the reference point for human experience » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *In the House of the Interpreter*, op.cit., p. 66.

## 2. Singe savant et métaphore cynique : bestiaire mudimbien

Dans ses écrits Valentin-Yves Mudimbe revient lui aussi très fréquemment sur son expérience personnelle. Quelques images récurrentes témoignent de la subjectivation que la colonisation a entraînée chez lui. Dans *Les Corps glorieux*, il déclare ainsi à son propos qu'il est, enfant, « un petit chien doué<sup>1</sup> ». L'écrivain évoque alors l'admiration de ses parents lors de ses jeunes années ; ce qui les frappe c'est, dit-il, « l'aisance avec laquelle j'ai appris le français et me suis intégré, sans crise, en de nouvelles manières d'être<sup>2</sup>. » Le choix de la métaphore canine est tout sauf anodin, ainsi complétement le substantif renvoie au monde du cirque, au chien dressé et discipliné auquel on fait réaliser des numéros. L'enfant est un chien savant mais un animal dénué de volonté comme il le prétend. Dans les lignes qui suivent, il file cette représentation de lui-même comme celle d'un être se contentant de se plier aux considérations d'autrui. Au sujet de sa décision d'intégrer le petit-séminaire, il confie par exemple :

Dom Thomas Nève de Mervignies, de la paroisse Saint Joseph de Panda à Jadotville, m'avait élu, bien avant ma première communion. J'avais la 'vocation', avait-il convaincu mes parents. [...] Il fut, dès ce moment, acquis que je serai prêtre, un jour. Une date ferme avait même été [sic] fixée : en août 1950, je devrai prendre le chemin du petit séminaire. [...] Une voie était tracée, mon choix établi, un destin fixé. Il me fallait m'annuler en un vœu de service. Je n'avais pas encore dix ans<sup>3</sup>.

L'usage des guillemets, mais aussi du futur vient confirmer cette vision d'une personne dénuée de puissance d'agir. Ainsi décrit, il apparaît modelé par le religieux, progressivement façonné pour se conformer à ce qu'on attend de lui. Au séminaire, il marmonne « des phrases apprises par cœur et (latinise), avec les finales en *-us*, des propositions incohérentes<sup>4</sup> » ; afin de convaincre Don Théophanes quelques années plus tard de le laisser aller au monastère, il « récite sagement une leçon dont [il] ignore l'origine jusqu'à ce jour<sup>5</sup>. » Mais c'est l'utilisation du verbe « faire » à deux reprises qui traduit le mieux cette perte d'agentivité. Dans « Dom Thomas Nève avait fait de moi un bon enfant de cœur<sup>6</sup> » et « [l]es pères Nève et Charlier ont, décidément, fait du bon travail<sup>7</sup> », c'est autrui qui est sujet et lui qui devient l'objet du processus qu'il réalise. Valentin-Yves Mudimbe établit par conséquent une

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux*, *op.cit.*, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>7</sup> *Ibid.*

analogie entre sa formation et un dressage, ce que parachève la métaphore le présentant comme « un animal bien domestiqué ».

Dans *The Invention of Africa*, c'est une autre image qui s'impose avec les citations de *La Planète des singes* de Pierre Boulle que l'écrivain place en exergue de plusieurs chapitres et parties. Variation autour du thème de la supposée animalité de l'Africain, l'auteur sème le doute quant à l'assimilation ou non de ce dernier avec le singe ou l'être humain. Reste qu'il est aisé d'y voir aussi une façon de faire écho à la proximité phonique entre le primitif et le primate. Au nombre de neuf, elles réverbèrent le propos de l'auteur d'une manière ironique. Ainsi, alors qu'il s'apprête à discuter les thèses de Sartre sur la négritude, il met en épigraphe : « Les singes... descendent des hommes ? Certains d'entre nous le pensaient, mais ce n'est pas exactement cela. Les singes et les hommes sont deux branches distinctes qui ont évolué d'un point commun, mais dans des directions différentes<sup>1</sup>... », façon de tourner en dérision les théories de la différence que Senghor a popularisées. Mais, l'écrivain réfléchit aussi son propos au travers de l'intertextualité avec le roman de Pierre Boulle, c'est-à-dire qu'il illustre avec cet effet miroir les modalités ayant abouti à la pratique des sciences humaines et sociales par un Africain, soit le véritable sujet de son essai.

En effet, le propos de *The Invention of Africa* est de s'interroger sur la gnose entendue comme « un savoir structuré, commun et conventionnel, mais sous le contrôle de procédures spécifiques pour son utilisation et sa transmission<sup>2</sup>. » En cela, il situe sa contribution à la suite de Johannes Fabian qui avait employé la notion dans un article de 1969, « An African Gnosis », consacré à l'étude d'un mouvement charismatique, la doctrine *Jamaa*. Comme l'a montré Anthony Mangeon « [e]n “préférant” cette notion à celle d'épistémè, le philosophe congolais rétablit avant tout la subjectivité dans ses droits et dans ses devoirs<sup>3</sup> », cependant cela le conduit aussi à réfléchir à sa dépendance vis-à-vis de l'Occident et la possibilité ou non de s'en détacher. Or, les citations de *La Planète des singes* servent justement à mettre cela en avant, elles exemplifient le processus de conversion auquel il a été confronté. Il s'agit donc encore ici d'une question de dressage. Les citations de Pierre Boulle font écho à la métaphore de l'ascenseur que l'on a détaillée plus haut. Elles évoquent la façon dont le chercheur est enfermé dans une « cage » épistémique qu'il finit par ignorer, c'est le cas par exemple avec cette citation :

<sup>1</sup> « Apes... descend from men? Some of us thought so; but it is not exactly that. Apes and men are two separate branches that have evolved from a point in common but in different directions » in Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. 96.

<sup>2</sup> « a structured, common, and conventional knowledge, but one under the control of specific procedures for its use as well as transmission . » (traduction personnelle) in Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. ix.

<sup>3</sup> Anthony Mangeon, *Lumières noires*, *op.cit.*, pp. 764-765.

Je dois maintenant admettre que je me suis adapté avec une remarquable facilité aux conditions de vie dans ma cage... J'ai même grandi tellement habitué à cette situation que, pendant plus d'un mois sans ressentir combien cela était bizarre et dégradant, je ne fis aucune tentative pour en terminer<sup>1</sup>.

Ailleurs, c'est en des termes quasi pavloviens qu'il décrit cette situation : « après un certain temps, c'est le son du sifflet seul qui produira l'effet. Les hommes auraient acquis ce qu'on appelle dans le jargon scientifique des réflexes conditionnés<sup>2</sup>. » Elles ont en commun de présenter le travail scientifique comme le fruit d'un conditionnement à une *épistémè*.

En bien des points, le dispositif fait penser au singe de Kafka auquel Seloua Luste Boulbina a consacré une lecture critique. Intitulée « *Ein Bericht für eine Akademie* », la courte nouvelle parue en 1917 dans la revue mensuelle de Martin Buber, consiste en un rapport prononcé à la première personne par un singe d'Afrique capturé et ramené en Europe. Là, Peter le rouge, car tel est son nom, cherche une issue à sa condition et en vient à cette conclusion :

Je n'avais pas d'issue ; il fallait pourtant que je m'en procure une, car sinon je ne pouvais pas vivre. Toujours contre la paroi de cette caisse : j'en aurais crevé, c'est sûr. Mais chez Hagenbeck, la place des singes, c'est entre les parois d'une caisse : donc, je cesserais d'être un singe<sup>3</sup>.

Rien ne dit que Mudimbe a alors connaissance du texte, pourtant ce dernier met en scène les mêmes préoccupations que celles de l'auteur de *L'Écart*. Comme lui, il s'agit d'une réflexion autour du regard que l'autre porte sur vous et des conditions pour lui répondre. Est-ce que pour s'extraire de la condition à laquelle on a été réduit, nous sommes contraints d'adopter les manières de celui qui nous a réduit à cette même condition ? La seule issue pour le primate/primitif est-elle de singer son maître ? Questions vertigineuses auxquelles Peter le Rouge répond avec précaution :

Ah, le progrès ! Cette irruption de la connaissance pénétrant de tous côtés dans le cerveau qui s'éveille ! Je ne le nie pas, cela me comblait de bonheur. Mais je l'avoue aussi : je ne surestimai pas ses possibilités, dès ce moment-là, et aujourd'hui encore moins. Grâce à un effort qui est resté jusqu'ici unique sur cette terre, j'ai atteint le niveau de culture moyen d'un Européen. Peut-être qu'en soi cela ne signifie rien, mais c'est tout de même quelque chose, dans la mesure où

<sup>1</sup> « I must now admit that I adapted myself with remarkable ease to the conditions of life in my cage . . . I even grew so accustomed to this situation that for more than a month, without feeling how outlandish or degrading it was, I made no attempt to put an end to it. » (traduction personnelle) in Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 77.

<sup>2</sup> « After a certain period it would be the sound of the whistle alone that would produce the effect. The men would have acquired what are known in scientific jargon as conditioned reflexes. » (traduction personnelle) in Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, pp. 48-49.

<sup>3</sup> Franz Kafka, « Rapport pour une académie » in *Récits, romans, journaux*, Paris, Le Livre de Poche, coll : « La Pochotèque », 2000, p. 1088.

cela m'a permis de quitter ma cage et de trouver cette issue singulière, cette issue dans l'humanité<sup>1</sup>.

Avant de conclure circonspect : « Il existe dans notre langue une expression extraordinaire : prendre la tangente ; c'est ce que j'ai fait, j'ai pris la tangente ; je n'avais pas d'autre possibilité, si l'on garde en mémoire que je ne pouvais pas choisir la liberté<sup>2</sup>. » Tout le propos de *The Invention of Africa* et *The Idea of Africa* réside dans ce désir de questionner les conditions de possibilité d'une tangente vis-à-vis de l'Occident.

Avec son bestiaire, Valentin-Yves Mudimbe illustre les processus ayant mené à la conversion de l'Afrique à l'occidentalisme. Manière aussi de tourner en dérision les discours antérieurs relatifs à la barbarie ou à la sauvagerie du continent, il lui permet d'exposer le caractère disciplinaire de la colonisation. Ce faisant, l'écrivain met en scène sa propre situation de produit d'une éducation qui l'a dressé pour devenir qui il est aujourd'hui. Dès lors, il interroge la possibilité ou non de se détacher de ce passé. À défaut, comme le singe de Kafka, de pouvoir prétendre à la liberté, est-il encore possible de « prendre la tangente » ? Quand, l'ordre qui vous a plié a pénétré aussi loin dans votre esprit, rompre avec lui n'est-ce pas remettre en cause qui vous êtes ? Pour mener à bien cette réflexion, l'auteur va entreprendre la description des dispositifs ayant contribué à la conversion des sociétés africaines. Une grande partie de ses travaux va ainsi porter, comme on l'a vu plus tôt, sur la relation entretenue par le christianisme avec la colonisation ; cependant, il va également dévoiler combien le français a produit les mêmes effets.

Selon Valentin-Yves Mudimbe, le français est de très près lié au processus de conversion qui s'est imposé à l'Afrique centrale à partir de 1879. Dès cette date, les Pères Blancs s'établirent à Ujiji dans l'actuelle Tanzanie et commencèrent à rayonner à l'intérieur du continent. Pour lui, il s'agissait là d'un projet global dont la finalité était d'assurer la transformation des sociétés locales d'un état à un autre selon une conception binaire mettant dos à dos leur sauvagerie supposée et la civilisation importée<sup>3</sup>. À ce titre, les missionnaires n'étaient qu'une catégorie d'agents parmi une quantité d'autres acteurs affectés à cette dynamique. Comme il le remarque dans *Tales of Faith*, les motivations derrière la conversion recourent celles liées à l'éducation ; dans l'un et l'autre cas il s'agit de suppléer à une condition initiale jugée insuffisante ou déviante en lui substituant une autre estimée plus avancée sur l'échelle du progrès :

<sup>1</sup> Franz Kafka, « Rapport pour une académie », *op.cit.*, p. 1094.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1094.

<sup>3</sup> Voir Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables, Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, p. 5

La conversion et l'éducation, au nom de la politique, de la conscience et du progrès, convergent dans la même direction, celle qui vise à la réaffirmation des récits dominants : le Christianisme, les Lumières, et le gage de la science coloniale qui se considèrent comme une condition pour la modernité<sup>1</sup>.

Diffusion du français et évangélisation s'inscrivent donc dans un même procès de conversion culturelle et sociale avec pour ambition « la rature de la tradition et la convergence des convertis dans la modernité proposée<sup>2</sup>. »

Comme il le souligne à propos de l'étymologie latine de conversion<sup>3</sup>, il y est question d'une action, celle de tourner quelqu'un vers quelque chose, un tel mouvement exigeant au préalable qu'il ait été détourné, physiquement et spirituellement, de ce à quoi on tente de l'arracher. C'est une telle dynamique qu'accomplissent pour lui et l'institution ecclésiastique et l'institution scolaire réunies en une seule, le petit séminaire où il fit ses études. Clos, l'espace se conçoit comme le lieu d'une césure, un « royaume fermé<sup>4</sup> » où les enfants sont coupés de leur milieu d'origine et, en particulier, de leurs familles :

En effet, nous vivons dans une zone sangaphone. Pourtant, nous n'avons strictement aucun contact avec le milieu Sanga. Notre véritable langue de communication est le français, et notre mythologie de référence est chrétienne. Aucun contact avec l'extérieur n'est autorisé pour au moins six ans<sup>5</sup>.

Là, le français assure la médiation de l'ordre ancien au nouveau, l'enseignement y parachève le changement de manière d'être amorcé précédemment par l'adoption du christianisme. Le tout aboutit à la réforme d'un système de valeurs au profit d'un second au sein duquel le français et la nouvelle religion sont institués comme prévalents.

La situation que Valentin-Yves Mudimbe décrit pour le centre extra-coutumier d'Elisabethville répercute ainsi à l'échelle de l'individu le bouleversement que la colonisation instaure pour l'ensemble de la société. Dès les années 1930, le français y devient le médium de communication entre les différentes populations afin d'y établir une culture cohésive en lieu et place de la diversité des pratiques qui jusque-là y prédominaient. À ses yeux :

<sup>1</sup> « Conversion and education, in the name of politics, conscience, and progress, coincide in the same movement that aims at the rearticulation of dominant narratives : Christianity, Enlightenment, and colonial science witness which posits itself as a condition for modernity » in Valentin-Yves Mudimbe, *Tales of Faith, Religion as Political Performance in Central Africa, Londres et Atlantic Highlands, the Athlone Press, 1997, p. 61.*

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal/Paris : Humanitas/Présence africaine, 1994, p. 32.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Tales of Faith, op.cit.*, p. 63

<sup>4</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres, op.cit.*, p. 32

<sup>5</sup> « In effect, we live in a Sangaphone area. Yet we have no contact at all with the Sanga milieu. Our real language of communication is French, and our reference mythology is Christian. No contact with the outside [...] is allowed for at least six years. » in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables, op.cit.*, p. 94

Comme médium de communication, le français signifie donc une culture projetée en index culturel absolu. Il accomplit, sous le regard du colonial et du missionnaire, l'union des 'évolués' (c'est-à-dire des Africains de tous bords et qui sont en voie de transition entre la coutume ethnique et la nouvelle culture). Le français est ainsi le lieu où peut et doit s'éroder la tradition africaine à l'avantage de la nouvelle mémoire<sup>1</sup>.

Plus qu'aucun autre, l'évolué incarne cette conversion. Par son existence, il est censé attester de la transition opérée, il témoigne par son attitude à la fois de la possibilité de la métamorphose mais aussi de son effectivité. D'autant que les langues ne bénéficient pas au quotidien d'une même considération. Au sein de la société dans laquelle s'opère une telle transition s'élabore en effet « une habile hiérarchisation des langues de communication<sup>2</sup> » ; les langues africaines y jouissent d'une part très restreinte de prestige et de reconnaissance contrairement au français et, dans une moindre mesure, du swahili.

Le français produit par conséquent, à ses yeux, un nivellement qui symbolise l'entrée dans un nouvel ordre. C'est bien la métaphore du dressage qui paraît le mieux rendre compte de ce projet de conversion qui s'est imposé à lui dès son enfance. D'où cette image cynique, au propre comme au figuré, qu'il donne de lui à 7 ans et dont on a montré qu'elle s'inscrivait dans une description de l'éducation comme pratique disciplinaire. D'une manière similaire, ailleurs, c'est en termes de soumission qu'il réévalue sa trajectoire personnelle au sein du séminaire : « J'entrais dans cet endroit comme enfant, en 1952 et ce n'est qu'en 1959 que j'eus mon premier contact avec le monde extérieur. J'avais alors presque dix-huit ans, j'étais complètement francisé, soumis aux valeurs gréco-romaines et aux normes chrétiennes<sup>3</sup>. » La langue et la religion constituent par conséquent le climax d'une entreprise se soldant par la discipline totale de l'être africain, la domination coloniale s'inscrivant aussi bien dans son corps que dans son esprit. La rature de ses formes d'affiliations précédentes s'affirme donc tout autant comme une violence épistémique avec laquelle l'écrivain qu'il est doit composer, qu'une aliénation subie.

La langue n'est dès lors plus qu'un élément parmi d'autres d'une lutte plus large renvoyant dos à dos deux modèles que la situation coloniale oppose. En acquérant une position hégémonique, le français déstructure des cultures qui lui préexistaient localement non au profit d'un dialogue fécond, mais à celui d'un monopole, lequel se revendique comme

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 38

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>3</sup> « I entered the place as a child in 1952 and had my first contact with the external world in 1959. I was then almost eighteen, completely francophonized, submitted to Greco-Roman values and Christian norms. » in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. 94



la seule manière adéquate d'appréhender le monde. Comme le déclare Valentin-Yves Mudimbe dans une interview avec Faith Smith :

Ce qui est effrayant pour l'avenir des cultures africaines, c'est ce qui se passe avec les nouvelles générations d'Africains qui ne connaissent pas leurs propres langues. Vous savez, la meilleure façon de détruire une culture est de mettre les gens dans une situation dans laquelle ils ne peuvent plus parler leur propre langue, et je crois que là il y a un problème majeur<sup>1</sup>.

L'abandon des langues africaines se révèle ainsi bien plus qu'un appauvrissement culturel, déjà dramatique en soi, il s'avère aussi une menace durable y compris une fois les indépendances acquises.

---

<sup>1</sup> « What is frightening for the future of African cultures is what is happening with new generations of Africans who do not know their own languages. You know, the best way of destroying a culture is to put people in a situation in which they can no longer speak their own language, and I believe there, there is a major problem » in Faith Smith, « A Conversation with V. Y. Mudimbe », in *Callaloo*, Volume 14, n°4, Automne 1991), pp. 969-986.

### C. Postérités coloniales

Que reste-t-il de la colonisation une fois la lutte contre celle-ci officiellement achevée ? Les puissances métropolitaines révoquées, les subjectivités étaient-elles amenées à se libérer dans la foulée ? Suffisait-il de rompre politiquement avec l'Occident pour que l'émancipation à son égard soit totale ? Bien au contraire, à lire les auteurs du corpus, aucune corrélation n'existe entre l'alternance de régimes et l'affranchissement spirituel. Certes, un temps, l'euphorie face à l'autonomie retrouvée laissa croire que tout cela était terminé, que la colonisation n'était qu'un lointain souvenir, que, comme Jomo Kenyatta voulut le faire croire, elle pouvait dorénavant laisser la place à une ère d'harmonie entre les peuples, peu importe leurs relations passées. Pourtant, pour beaucoup, il fallut se résoudre à un constat amer : elle laissait dans son sillage mille séquelles qui n'en finissaient pas d'influer sur le présent post-colonial et d'entraver l'émergence d'un futur véritablement détaché de l'Occident. Comme le soulignait Hélé Béji :

Tout le monde sait qu'entre hier et aujourd'hui de nouvelles aliénations sont nées. Mais lesquelles ? Pourquoi quelque chose pèse-t-il encore sur nous de manière indistincte et féroce ? Qu'est-ce que le néo-colonialisme ? Qu'est-il apparu d'*autre*, d'insaisissable, depuis l'indépendance ? Pourquoi cette immense impuissance de notre pensée et de notre conscience sociale devant l'absence de liberté et de démocratie ? Pourquoi la démocratie n'est-elle pas née avec l'indépendance ? Pourquoi le nationalisme, l'anticolonialisme n'ont-ils pas concrétisé une force de liberté ? Pourquoi notre univers politique national est-il devenu si fermé, si écrasant<sup>1</sup> ?

Autant d'interrogations qui font écho à celles d'intellectuels de nombreux autres pays du continent africain qui, après s'être pour certains engagés dans la lutte et dans la vie politique, éprouvèrent le sentiment d'un échec partiel des promesses des années 1960.

Outre les conséquences bien réelles du pillage du continent et de la traite, l'influence occidentale paraissait s'être nichée jusqu'au plus profond des individus. Comme le relevait Fanon, « [l]'impérialisme [...] abandonne ça et là des germes de pourriture qu'il nous faut implacablement détecter et extirper de nos terres et de nos cerveaux<sup>2</sup>. » Les fondements des identités devinrent suspects, pesait sur eux un soupçon permanent, le doute qu'ils fussent le signe ostentatoire d'une décolonisation inachevée et, par conséquent, d'une dépendance maintenue. D'où de multiples dilemmes qui surgirent comme autant d'interrogations quant au bien-fondé de l'indépendance acquise. Pour l'auteur africain, employer la langue de

<sup>1</sup> Hélé Béji, *Désenchantement national : essai sur la décolonisation*, Paris, Maspéro, 1983, p. 13-14.

<sup>2</sup> Frantz Fanon, *Oeuvres, op.cit.*, p. 625.

l'ancien colon n'était-ce pas le signe qu'il était encore arrimé à cet ordre étranger auquel il avait été converti ? Et puis, les frontières nationales à partir desquelles chacun s'affirmait comme membre de tel ou tel pays n'étaient-elles pas, elles aussi, le reliquat de décisions européennes ? Par conséquent, que signifiait se dire Kenyan, Congolais ou Rwandais quand c'étaient là des dénominations qui n'avaient aucunement cours avant la conquête ?

Comme le dira Edward Said, « [a]voir été colonisé était un destin aux résultats durables<sup>1</sup> », façon de reconnaître à mi-mots que penser l'histoire selon une succession linéaire de ruptures instauratrices n'avait aucun sens à l'échelle des sujets. À partir des années 1980, comme lui, c'est une partie non-négligeable de la critique anglo-saxonne qui contesta cette vision dichotomique qui opposait dos à dos période coloniale et période post-coloniale, suivant l'idée qui voudrait que la rupture ait été consommée pour laisser place à une nouvelle ère sans lien avec ce passé. Au vocable post-colonial, elle préféra celui de postcolonial que Bill Ashcroft définit alors comme : « toute culture affectée par le processus impérial depuis le moment de la colonisation jusqu'à nos jours<sup>2</sup> », évoquant ainsi une continuité de préoccupations permettant l'extension de la notion en dehors du cadre restreint de l'histoire récente.

À vrai dire, les signes d'une continuité entre l'avant révolu et l'après à peine entamé ne manquaient pas. Des villes aux papiers officiels, partout se lisait la persistance du passé colonial. Les autorités métropolitaines avaient été jusqu'à inscrire leur pouvoir dans les manières de désigner le territoire conquis et ses habitants. Jusqu'aux noms propres avec lesquels chacun se référait à lui-même qui portaient la marque de cet état. Le détachement promu n'avait donc atteint que la surface des choses. Pour qui décidait d'ouvrir les yeux sur cette réalité, les conséquences pouvaient s'avérer funestes. Ngũgĩ wa Thiong'o, Scholastique Mukasonga et Valentin-Yves Mudimbe filent dans leurs œuvres cette expérience de la crise qui traverse alors les consciences africaines. Motif multiple, elle donne lieu à un ensemble de dispositifs narratifs cherchant à retranscrire la déstabilisation qui s'empare des sujets postcoloniaux confrontés au constat de leur aliénation. Cependant, avant d'entrer plus en détail dans ses manifestations, encore faut-il saisir ce que cette crise implique.

---

<sup>1</sup> Edward W. Said, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, traduit de l'américain par Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, 2008, p 386.

<sup>2</sup> Bill Ashcroft, Gareth Griffith et Helen Tiffin, *L'Empire vous répond : Théorie et pratique des littératures post-coloniales*, traduction de Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 14.

## 1. Désillusions post-coloniales et aliénation des puissants

Avant d'être un phénomène subjectif, la crise est en réalité politique. Elle naît du constat d'une indépendance dénaturée au profit des intérêts d'une minorité. Les promesses trahies deviennent un motif récurrent des littératures africaines. Comme le note Yves Clavaron, les libérations nationales avaient été propices à « l'éclosion d'une littérature conçue comme force de transformation sociale et politique, en rupture avec les théories formalistes ou structuralistes qui privilégient une littérature intransitive<sup>1</sup> », le désenchantement qui accompagne la mutation de plusieurs régimes en pouvoirs autoritaires influe sur celle-ci et amène un changement d'orientation, en particulier thématique. Avec *Le Bel immonde*, Valentin-Yves Mudimbe fait paraître l'un des premiers « romans de la dictature<sup>2</sup> », sous-genre amené à bientôt connaître un développement exponentiel comme en témoigne l'impressionnante bibliographie que lui consacre Gichingiri Ndigirigi dans *Unmasking the African Dictator*<sup>3</sup>. Un bilan similaire paraît par conséquent sourdre chez Henri Lopès, Emmanuel Dongala, Ousmane Sembene, Nuruddin Farah, Goretti Kyomuhendo ou encore Chinua Achebe. Tous, malgré le fait qu'ils soient citoyens d'États en tous points éloignés, expriment leur déception et leurs craintes face à ces gouvernements despotiques qui s'imposent progressivement sur l'ensemble du continent.

Portrait d'une prostituée et d'un ministre, *Le Bel immonde* relate la tournure prise par les événements dans les années 1960. Se déroulant à Kinshasa, il suit les pérégrinations de ses deux personnages alors qu'une révolte gronde et menace de renverser le régime. Mais, encore une fois, l'écrivain adopte un point de vue détourné pour se faire le relai des soubresauts politiques. En effet, comme le remarque André Ntonfo :

Le problème central que pose Mudimbe est certes celui du pouvoir, le pouvoir politique, mais que Mudimbe se refuse à aborder de front, à l'exemple d'un Kourouma dans *Les Soleils des indépendances*, ou d'un Oulougouem dans *Le devoir de violence* ou encore d'un Beti dans *Perpétue et l'habitude du malheur*, etc. En effet, si l'action est centrée sur un ministre, un homme politique par conséquent, c'est essentiellement à ce que l'on pourrait appeler « la face cachée » de cet homme qu'il s'intéresse<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Yves Clavaron, « Politique et roman postcolonial : le désenchantement des indépendances chez V. S. Naipaul (*The Mimic Men*) et A. Kourouma (*Les Soleils des indépendances*) », Isabelle Durand-Le Guern (dir.), *Roman et politique, que peut encore la littérature ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 282.

<sup>2</sup> Lydie Moudileno, *Parades postcoloniales : la fabrication des identités dans le roman congolais : Sylvain Bemba, Sony Labou Tansi, Henri Lopes, Alain Mabanckou, Daniel Biyaoula*, Paris, Karthala, 2006, p. 21.

<sup>3</sup> Gichingiri Ndigirigi, *Unmasking the african dictator : essays on postcolonial african literature*, Knoxville, University of Tennessee press, 2014.

<sup>4</sup> André Ntonfo, « *Le Bel Immonde* de V.Y.Mudimbé ou le renouveau du roman en Afrique Centrale », *Nouvelles du Sud*, n° 8 spécial, *Littératures africaines*, juin-juillet-août 1987, Éditions Silex, p. 60.

Ce qui intéresse l'écrivain, c'est plutôt la relation qui unit Ya et le membre du gouvernement, laquelle lui permet d'interroger, grâce au jeu des pronoms, le rapport de chacun à autrui. D'après Marie-Françoise Chitour :

Nous les voyons [...] tous les deux en "marge" d'une société et de ses lois, marginalisation qu'ils tenteront d'assumer, en vivant pleinement leur aventure, en voulant approfondir leur amour, malgré les pressions de leur entourage, gouvernemental pour lui, tribal pour la jeune femme<sup>1</sup>.

Cependant, la démonstration existentialiste du texte a pour toile de fond un pays où la politique est devenue une cause privée censée satisfaire les ambitions et les désirs de quelques parvenus. Elle est « une royauté<sup>2</sup> » qui autorise des « licences<sup>3</sup> » plutôt qu'elle ne sert la communauté. Comme ironise l'un des personnages : « Pourquoi nous tuons-nous au travail si ce n'est pas pour ça ? Les femmes, l'argent, l'argent, les femmes... et la gloire<sup>4</sup>... » Il n'est plus question chez les membres du gouvernement et de l'élite de contribuer à l'amélioration des conditions de vie de la population ; chez eux, ce qui importe c'est avant tout leur jouissance personnelle. Pour cela, tout est bon, en premier lieu le cynisme, mais aussi les assassinats ou les sacrifices<sup>5</sup>. L'écrivain fait ainsi état d'un fossé entre les engagements du ministre et sa pratique. Ainsi, après la mise à mort d'une jeune fille, la radio diffuse un discours du chef de l'État enjoignant les représentants politiques à être probes, lequel est rapidement comparé à une « leçon de morale<sup>6</sup> ». L'écart par rapport à l'idéalisme qui avait accompagné l'indépendance traduit par conséquent la désillusion à l'égard d'un pouvoir qui s'est retourné contre ceux qu'il devait pourtant servir.

Chez Ngũgĩ wa Thiong'o, la crise traversant les sociétés post-coloniales va devenir le moteur de son engagement. Sa prise de conscience de l'échec des indépendances se situe dans un contexte d'intensification des critiques à l'égard du gouvernement de Jomo Kenyatta. Plusieurs publications au cours des années 1960 et 1970 ont contribué à alerter sur les dérives touchant le Kenya faisant du pays l'un des symboles de ce qui allait être baptisé le néocolonialisme. Lors de la *All-African People's Conference* du Caire, le terme avait été défini comme :

---

<sup>1</sup> Marie-Françoise Chitour « L'intertextualité comme indice de la marginalité dans *Le Bel Immonde* de V.Y. Mudimbé », in Arlette Bouloumié (dir.), *Figures du marginal dans la littérature française et francophone*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, coll. « Recherches sur l'Imaginaire », cahier 29, 2003, pp. 199-205.

<sup>2</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Le Bel immonde*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 70.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 80.

la survie du système colonial en dépit de la reconnaissance formelle de l'indépendance des pays émergents qui deviennent les victimes d'une indirecte et subtile forme de domination par des moyens politiques, économiques, sociaux, militaires et techniques<sup>1</sup>.

Aux yeux de Kwame Nkrumah, il s'agit de la forme détournée utilisée pour perpétuer les structures impériales. Dans un contexte où la domination ne peut plus être maintenue par l'assujettissement direct des peuples colonisés, les puissances occidentales ont recours à des techniques indirectes pour exploiter les pays anciennement sous leur tutelle. Pour le président du Ghana, cela aboutit à raffermir les liens de dépendance et les inégalités antérieurs. Comme il le déclarait :

Le résultat du néocolonialisme est que les fonds du capital étranger sont utilisés pour l'exploitation plutôt que le développement des régions du monde les moins dépourvues. L'investissement du néocapitalisme accroît plutôt qu'il ne réduit le fossé entre les pays riches et pauvres de par le monde<sup>2</sup>.

Ces considérations rejoignent celles formulées au même moment par Samir Amin ou Immanuel Wallerstein qui, tous deux, se penchent sur les mécanismes à l'origine du sous-développement<sup>3</sup>.

Selon Colin Leys, la situation du Kenya est représentative des mutations globales auxquelles sont confrontés les pays anciennement colonisés et, en particulier, le Kenya. En 1975, il fait paraître *Underdevelopment in Kenya*, ouvrage où il dresse le bilan d'une décennie d'autonomie. L'ouvrage s'avère en réalité un réquisitoire contre le régime tant ses mesures ont, dit-il, participé à renforcer les inégalités. D'après l'économiste :

ce que les masses populaires ont connu était plutôt une consolidation de leur sujétion au pouvoir capitaliste. C'était encore essentiellement un pouvoir étranger bien que de plus en plus lié au pouvoir politique du capitalisme local. Cela signifiait un prolongement de l'exploitation et de la domination instaurée par la fêrule coloniale ce qui, pour la grande majorité de la population, signifiait une perspective sans fin d'un dur labeur improductif principalement au bénéfice

---

<sup>1</sup> « the survival of the colonial system in spite of the formal recognition of independence in emerging countries which become the victims of an indirect and subtle form of domination by political, economic, social, military or technical means. » (traduction personnelle) in « All-African People's Conference, Cairo, March 23-31, 1961 : Resolution on Neo-Colonialism », in Colin Legum, *Pan-Africanism : A Short Political Guide*, Londres, Pall Mall Press, 1962, p. 254.

<sup>2</sup> « The result of neo-colonialism is that foreign capital is used for the exploitation rather than for the development of the less developed parts of the world. Investment under neo-colonialism increases rather than decreases the gap between the rich and the poor countries of the world. » (traduction personnelle) in Kwame Nkrumah, *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*, London, Nelson Books, 1965, p. 30.

<sup>3</sup> Le premier fait paraître la même année : *Trois expériences africaines de développement : le Mali, la Guinée, le Ghana*, Paris, PUF, 1965 ; tandis que le second commence à réfléchir à sa notion de « système-monde » donnant lieu, une décennie plus tard, à *World inequality : origins and perspectives on the world system*, Montréal, Black Rose Books, 1975.

d'autrui, avec son cortège de croissantes inégalités, insécurités, infériorité sociale et une absence pratiquement totale de droits civiques<sup>1</sup>.

Sur place, plusieurs personnalités<sup>2</sup>, notamment des hommes politiques, vont dans le même sens ce qui a pour conséquence l'exacerbation de l'opposition et le durcissement de la répression à son égard. Déjà en 1967, Oginga Odinga avait titré son autobiographie : *Not Yet Uhuru* qui, en détournant le slogan de l'indépendance, témoignait de son caractère inachevé. Le texte sonnait d'ailleurs presque comme une déclaration de guerre au régime en s'achevant sur une critique ouverte des « Kenyans à la peau noire<sup>3</sup> » qui avaient succédé aux « administrateurs coloniaux<sup>4</sup> ». De son côté, Bildad Kaggia dénonce la corruption qui ronge les plus hautes instances de l'État<sup>5</sup>. Tous deux quittent par conséquent la *Kenya African National Union* en 1966 pour créer la *Kenya People's Union*, le parti est cependant interdit trois ans plus tard et Oginga Odinga est emprisonné. Les années 1960 et 1970 sont de plus marquées par plusieurs assassinats d'opposants. Pio Pinto est tué en février 1965, Tom Mboya en juillet 1969 et Josiah Mwangi Kariuki en mars 1975.

L'évolution du portrait de Jomo Kenyatta dans l'œuvre de Ngũgĩ wa Thiong'o épouse les turbulences de l'histoire du Kenya et témoigne du changement de regard de l'auteur sur l'indépendance. Devenu président, Kenyatta s'efforce en effet de rassembler le pays en évoquant la lutte pour l'indépendance comme un mouvement collectif auquel toute la nation aurait contribué. L'élaboration de ce grand récit national va se manifester par la personnification du pouvoir et le refoulement des mémoires divergentes, en particulier celles de la *Land and Freedom Army*, ce que traduit la proclamation du 20 octobre comme étant le *Kenyatta's day*. Or, cette date correspond aussi à celle de l'arrestation, en 1952, de 106 autres personnes lors de l'*Opération Jock Scott*, dont les cinq membres de la *Kenya African Union*

<sup>1</sup> « What the mass of the people experienced was, rather, a consolidation of their subjection to the power of capital. This was still overwhelmingly an alien power, though increasingly linked to the political power of domestic capital. It meant a continuation of the structure of exploitation and domination established by colonial rule, which for the vast majority of the population meant a continuing prospect of hard, unproductive labour mainly for the benefit of others, accompanied by growing inequality, insecurity, social inferiority and the virtually complete absence of political rights. » (traduction personnelle) in Colin Leys, *Underdevelopment in Kenya : the political economy of neo-colonialism, 1964-1971*, Berkeley, University of California Press, 1975, pp. 257-258.

<sup>2</sup> Ali A. Mazrui va jusqu'à évoquer les « tendances monarchiques » du nouveau régime, déclarant à propos de Kenyatta : « The President of Kenya has at times come near to borrowing the symbols of "the King of Kings" himself. The highlight of the Kenyatta Day celebrations on 20 October 1965, for example, nearly became a "Last Supper" - commemorating the last supper that President Kenyatta had before being arrested in connection with the Mau Mau uprising. » in Ali A. Mazrui, « The Monarchical Tendency in African Political Culture », in *The British Journal of Sociology*, Volume 18, 1967, p. 247.

<sup>3</sup> Odinga Odinga, *À quand l'indépendance ? Autobiographie*, traduction de *Not Yet Uhuru* par A. Grémy, Paris, Présence Africaine, (1967 pour la version originale) 1973, p. 297.

<sup>4</sup> Odinga Odinga, *À quand l'indépendance ?*, *op.cit.*, p. 297.

<sup>5</sup> Voir Bildad Kaggia, *Roots of Freedom: The Autobiography of Bildad Kaggia, 1921-1963*, Nairobi, East African Publishing House, 1975.

qui seront jugés en compagnie de Kenyatta lors du procès de Kapenguria. Ainsi selon Hélène Charton :

Dans le récit des origines de la nouvelle nation, Kenyatta est une figure métonymique de la lutte, des sacrifices et des souffrances endurés pour la libération du Kenya. Ce récit sert de point d'ancrage au mythe du héros et père fondateur de la nation, qui légitime le nouveau régime<sup>1</sup>.

La légitimation de Kenyatta comme père de la nation est donc parallèle avec le renforcement de son parti. Pour William R. Ochieng : « entre 1963 et 1978, la bourgeoisie nationale au pouvoir sous Kenyatta a procédé à d'importants changements constitutionnels qui les ont aidés à consolider leur autorité et à imposer leur domination politique et économique à l'État.<sup>2</sup> » La répression à l'encontre des leaders du *Kenya People's Union* en 1969 instaure d'ailleurs dans les faits un système de parti unique qui sera réaffirmé constitutionnellement en 1982, tandis que les assassinats ciblés symbolisent, aux yeux de Ngũgĩ et de plusieurs observateurs, le bien-fondé du concept fanonien d'une décolonisation arrêtée.

Cependant, avant cette prise de conscience, le portrait de Kenyatta par Ngũgĩ se soustrayait à tout schématisme. Au contraire, il symbolisait la complexité de constituer un récit de l'indépendance stable et unifié. Kenyatta était l'incarnation d'une volonté populaire que l'oeuvre littéraire donnait à lire. L'homme politique est nommément cité dans plusieurs de ses textes fictionnels. Si on omet les allusions, il ne possède une importance relative pour l'intrigue que dans deux romans : *Weep Not, Child* et *A Grain of Wheat*, tous deux amorcés avant la proclamation de l'indépendance. À l'inverse, son nom apparaît de manière récurrente dans ses textes autobiographiques et dans ses essais, tous écrits ou compilés à partir du début des années 1970 lorsque son attitude à l'égard du pouvoir se fait davantage critique. Dès lors, il serait facile de lire le portrait de Kenyatta selon la césure admise entre une première phase de sa carrière marquée par des idéaux humanistes et une seconde orientée vers le marxisme, laquelle aurait pour pivot l'expérience de Leeds et sa découverte de Fanon. Néanmoins, la fin des années 1950 et le début des années 1960 en offrent déjà une représentation contrastée.

Dans les premiers romans, la figure du messie est prépondérante. De *Weep Not, Child* à *A Grain of Wheat*, l'attente populaire s'incarne dans plusieurs personnages qui sont autant de

---

<sup>1</sup> Hélène Charton, « Jomo Kenyatta et les méandres de la mémoire de l'indépendance du Kenya », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Volume 118, n°2, 2013, pp. 45-59.

<sup>2</sup> « in the period between 1963 and 1978 the ruling national bourgeoisie under Kenyatta effected major constitutional changes that helped them to consolidate political power and to impose their political and economic dominance on the state. » (traduction personnelle) in William R. Ochieng, « Structural and Political Changes », in William R. Ochieng et Bethwell Allan Ogot, *Decolonization and Independence in Kenya, 1940-93*, Londres, James Currey, 1995, p. 106.



potentiels sauveurs pour leurs contemporains, parmi eux Kenyatta occupe une place centrale. Le portrait de Kenyatta est d'abord celui d'un leader qui cristallise les aspirations à l'indépendance. Seulement, à aucun moment il n'apparaît comme un personnage, il est uniquement mentionné par les autres protagonistes. Son corps est ainsi manquant, il est une présence désincarnée n'ayant d'existence narrative que par le discours des autres qui y font allusion, soit en vertu de commentaires sur les événements, soit en l'inscrivant dans un système d'attente dont il est le héros. Cependant, cette absence n'a pas vocation à seulement situer l'intrigue en multipliant les références au hors-texte, elle s'avère « thématique » dans le sens où, pour reprendre les mots de Francis Berthelot, le corps absent engendre une tension<sup>1</sup>. L'absence de Kenyatta dans *Weep Not, Child* redouble ainsi celle effective du militant à la période décrite et sa prise en charge par la rumeur populaire le rend paradoxalement omniprésent en lui donnant un corps de substitution. Ce phénomène est renforcé par la proximité, presque familière, avec laquelle les personnages l'évoquent : il est une personnalité connue de tous, nommée par son prénom. Jomo Kenyatta, comme le rappelle Anne-Marie Peatrik, signifie d'ailleurs « Épée flamboyante du Kenya<sup>2</sup> », ce qui confère à son porteur un *ethos* de guerrier que les romans de Ngũgĩ filent avec le champ lexical du combat. De manière métonymique, la représentation de Kenyatta symbolise donc la lutte collective du peuple Kikuyu, et plus globalement Kenyan, pour la restitution de ses terres et l'indépendance.

Kenyatta a ainsi tous les attributs du héros épique, mais à ce portrait se surajoute son hybridation avec plusieurs figures prophétiques. Les personnages de Ngũgĩ utilisent la comparaison convenue du « Black Moses » pour référer à Kenyatta. Kiarie déclare par exemple : « Dieu avait maintenant entendu leurs cris et leurs tribulations. Il y avait un homme envoyé de Dieu qui s'appelait Jomo. Il était le Moïse noir habilité par Dieu à dire au pharaon blanc : “Laissez partir mon peuple.”<sup>3</sup> » Seulement, la fascination à son égard ne peut être comprise sans être mise en lien avec une culture prophétique kikuyu que la lutte nationale a ravivée. Son portrait est hybridé avec celui de deux autres prophètes : Waiyaki wa Hinga et Mugo wa Kibiru. Mahoya ma Waiyaki, pamphlet de 1952 de Mbugua Njama, que Ngũgĩ traduisit, fait ainsi de Kenyatta la réincarnation de Waiyaki, guerrier et orateur de la

<sup>1</sup> Francis Berthelot, *Le Corps du héros, pour une sémiologie de l'incarnation romanesque*, Paris, Nathan, 1997.

<sup>2</sup> Anne-Marie Peatrik, « Le singulier destin de Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu (1938) de Jomo Kenyatta » in *L'Homme*, Volume 4, n°212, 2014, p. 78.

<sup>3</sup> « God had now heard their cries and tribulations. There was a man sent from God whose name was Jomo. He was the Black Moses empowered by God to tell the white Pharaoh 'Let my people go !' » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Weep Not, Child*, Oxford, Heinemann, (1964) 1987, p. 58.

fin du XIX<sup>e</sup> siècle mort en détention lors des premières années de la présence britannique<sup>1</sup>. Quant à Mugo wa Kibiru, il avait prédit l'arrivée d'hommes vêtus comme des papillons et d'un serpent de fer, il avait aussi enjoint les Kikuyu à ne pas leur résister mais plutôt à apprendre le secret de leur pouvoir, ce que Kenyatta est supposé avoir fait en Angleterre comme semble l'indiquer Njoroge, le héros de *Weep Not, Child* : « [il] pensait qu'il aimerait apprendre comme Jomo et éventuellement traverser la mer jusqu'à la terre de l'homme blanc<sup>2</sup>. »

Kenyatta s'avère donc schématiquement décrit. Sa biographie se résume à plusieurs éléments saillants : ses études en Angleterre, son engagement, son arrestation et son procès qui illustrent un parcours exemplaire. Il symbolise ainsi le syncrétisme entre la culture « traditionnelle » et les valeurs missionnaires, soit un idéal d'indépendance qui épouse parfaitement les convictions de Ngũgĩ alors opposé au tribalisme mais inquiet quant à une possible rupture entre l'élite éduquée et le peuple. Comme le notent David Cook et Michael Okenimkpe :

Il soutenait que l'élite éduquée de l'Afrique devait faire face à deux défis importants : premièrement, une forte influence et une lourde responsabilité envers les masses et, deuxièmement, la nécessité d'empêcher « une possible fracture sociale... un clivage horizontal qui divise la partie haute des Africains de ceux d'en bas, les quelques personnes instruites des nombreux sans instruction<sup>3</sup>.

Ainsi, pour Ngũgĩ l'intellectuel n'a de sens qu'en s'investissant dans une cause qui le dépasse. Il n'est pas bon d'être ermite ou de rêvasser et ses personnages principaux s'avèrent des « héros problématiques ». En résulte un traitement ironique de la propension de ces derniers à s'écarter des luttes sociales. Kenyatta figure ici le modèle à suivre, il est celui qui a su mettre ses connaissances au service de son peuple, ce qu'échouent à faire Waiyaki, Charles, Rémi ou encore Njoroge. Le même système d'attente anticipe pourtant leurs retours, les métaphores qui caractériseront l'homme politique dans *Weep Not, Child* sont par exemple utilisées pour caractériser Waiyaki. Pour Nyambura, il est « son Sauveur, son Messie noir, celui qui viendrait et la conduirait vers la lumière » et pour Kinuthia :

<sup>1</sup> Mbugua Njama, *Mahoya ma Waiyaki*, Nairobi, 1952. Voir John Lonsdale, « The Prayers of Waiyaki » in David Anderson et Douglas Hamilton Johnson, *Revealing Prophets: Prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 1995.

<sup>2</sup> « [he] thought that he would like to learn like Jomo and eventually cross the sea to the land of the white man. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Weep Not, Child, op.cit.*, p. 38.

<sup>3</sup> « He contended that the educated elite of Africa had to recognize two important challenges : first a strong influence on, and a heavy responsibility towards, the masses, and secondly the need to prevent 'a possible rift in society... a horizontal cleavage dividing the upper crust of Africans from those below, the few educated from the many uneducated. » (traduction personnelle) in David Cook et Michael Okenimkpe, *Ngugi wa Thiong'o. An exploration of His Writings*, Londres : Heinemann, 1983, pp. 20-21.

[il] pensait que Waiyaki était l'homme le plus apte à conduire le peuple vers une nouvelle lumière au moyen de l'éducation, mais aussi vers de nouvelles possibilités et de nouveaux domaines d'expression avec l'indépendance politique<sup>1</sup>.

Le portrait de Kenyatta dans cette première période est par conséquent parfaitement en adéquation avec l'image que l'homme politique donnera de lui après l'indépendance. Perçu comme un nouveau prophète, il est une figure populaire capable de sacrifier son destin pour la libération de son peuple.

Dans *A Grain of Wheat*, la relative stabilité du modèle héroïque des deux premiers romans est contestée par la multiplication des références à d'autres personnalités. Alors que dans la première partie de *Weep Not, Child*, Kenyatta était présenté comme le leader incontesté, seul des six inculpés de Kapenguria à être nommé, il apparaît dorénavant situé dans une longue lignée de figures ayant lutté pour la liberté. Wangu wa Makeri y est par exemple mentionnée comme une héroïne tandis que la comparaison avec Moïse est étendue à Harry Thuku dont le destin est longuement évoqué à la suite de celui de Waiyaki. Mais, surtout, le « let my people go » de l'Exode est cité en exergue du chapitre IV, suivi de la mention « verset souligné en rouge dans la Bible personnelle de Kihika<sup>2</sup>. » Kihika contrairement à Waiyaki ou à Njoroge, ne représente pas un ultime avatar de Kenyatta. Au contraire, il est celui qui a choisi une toute autre voie. Tout porte d'ailleurs à croire qu'il a été bâti sur le modèle de Kimathi et de Mathege, c'est-à-dire selon l'exemple des membres de la *Land and Freedom Army*, ou Mau Mau, qui optèrent pour la révolte armée plutôt que pour le dialogue légaliste. À l'inverse, le personnage de Mugo, adulé par la population comme un héros s'avère être un traître ayant dénoncé Kimathi. Ngũgĩ, alors que l'indépendance a été acquise depuis peu, met en doute au travers de ce personnage l'attente messianique qui avait servi de toile de fond à ses textes précédents et démontre comment cette filiation symbolique peut être récupérée à des fins politiques.

Néanmoins, comme l'a noté Simon Gikandi, il convient de ne pas subordonner l'écriture de *A Grain of Wheat* à la lecture de Fanon. Si la rédaction de l'ouvrage est contemporaine de la découverte par Ngũgĩ de *Les Damnés de la terre*, le constat d'une décolonisation arrêtée n'est pas encore celui qui prévaut et Mugo n'est pas Kenyatta. Au contraire, le roman est publié trois ans après la proclamation de l'indépendance, cette fois-ci

<sup>1</sup> « For Kinuthia was convinced that Waiyaki was the best man to lead people, not only to a new light through education, but also to new opportunities and areas of self-expression through political independence. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *The River Between*, Londres, Penguin Classics, (1965) 2015, p. 91.

<sup>2</sup> « verse underlined in red in Kihika's personal Bible » in Ngugi wa Thiong'o, *A Grain of Wheat*, Londres, Penguin Books, (1967) 2002, p. 129.

l'allusion au procès de Kapenguria est relue de manière rétrospective selon « un récit triomphant du retour<sup>1</sup> », celui de Kenyatta à Gatundu. Le désenchantement qui colore le roman est ainsi davantage à mettre en lien avec celui qui prime dans ses créations antérieures, comme un recours esthétique plutôt qu'un argument politique. Cela est renforcé par l'absence d'une figure héroïque surplombante du fait de l'éclatement de la narration en plusieurs instances, laquelle rend également impossible l'opposition binaire entre bien et mal, juste et injuste qui caractérisera ses écrits suivants.

Par la suite, Ngũgĩ s'emploiera cependant à dénoncer une dénaturation de l'héroïsme au profit des dominants et une instrumentalisation de celui-ci à des fins politiques. Ce constat corrobore sa conception d'une représentation utilisée d'une manière partisane par une classe pour asseoir son autorité, mais il témoigne aussi du fait que le pays est en train d'accomplir un basculement vers le néo-colonialisme qui reproduit, en l'africanisant, le clivage colonial. Dans *Writers in Politics*, il s'indigne ainsi du biais lié à l'image des ouvriers : « Dans la littérature africaine n'existent que très peu de héros positifs issus de la classe ouvrière, des héros positifs qui incarneraient l'esprit de lutte et de résistance à l'exploitation et au vol délibéré opéré par la bourgeoisie nationale et ses alliés de classe objectifs<sup>2</sup> », ceux-là mêmes qu'il considère comme moteurs de la lutte pour l'indépendance. Outre les enjeux esthétiques, cela implique également une révision de l'histoire qui est selon lui lourde de conséquences, car elle fournit des modèles illégitimes. Il poursuit ce constat dans *Barrel of a Pen* et déclare :

Avec quels héros et héroïnes nous identifions-nous ? Waiyaki ou Kinyanjui ? Koilatel ou Mumia ? Me Katilili ou Wangu Makeri ? Kimathi ou Kenyatta ? Guides politiques du Peuple ou chefs coloniaux ? Patriotes ou Loyalistes ? Combattants *Mau-Mau* ou *Homeguards* ? Résistants ou collaborateurs avec l'ennemi impérialiste ? Impérialistes étrangers et leurs alliés oppresseurs ou patriotes locaux et leurs camarades de luttes<sup>3</sup> ?

Kenyatta n'apparaît plus ici comme un héros. Au contraire, il est mis du côté des oppresseurs et des impérialistes au même titre que Kinyanjui wa Gathirimu que les autorités coloniales

<sup>1</sup> « a triumphant narrative of return » in Simon Gikandi, *Ngugi wa Thiong'o, op.cit.*, p. 102.

<sup>2</sup> « in African literature, we have very few positive heroes from among the working people, positive heroes who would embody the spirit of struggle and resistance against exploitation and naked robbery by the national bourgeoisie and its global allied classes. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics, op.cit.*, p. 24.

<sup>3</sup> « What heroes or heroines do we identify with ? Waiyaki or Kinyanjui ? Koilatel or Mumia ? Me Katilili or Wangu Makeri ? Kimathi or Kenyatta ? People's leaders or colonial chiefs ? Patriots or loyalists ? Mau Mau fighters or Homeguards ? Resistance heroes or collaborators with the imperialist enemy ? Imperialist foreigners and their oppressor friends or national patriots and their comrades in struggle ? » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Barrel of a Pen, op.cit.*, p. 8.

avaient placé à la tête des Kikuyu après la mort de Wayaki wa Hinga ou de Wangu Makeri qui fut à l'origine d'une controverse du fait de son zèle à collecter les taxes imposées par le pouvoir britannique. On le voit, la question du héros se fait de plus en plus aiguë, car, selon lui, aux vrais héros réduits au silence, ou trahis comme Kihika dans *A Grain of Wheat*, ont été substitués de faux héros, comme Mugo, qui n'ont en réalité été que des traîtres et qui poursuivent leurs méfaits à l'abri derrière leurs nouvelles responsabilités. Il s'agit par conséquent de relire le récit de l'indépendance pour démasquer ces usurpateurs et, à la place, de leur substituer des modèles encourageant le peuple à poursuivre sa lutte émancipatrice.

À partir de cette période, le portrait de Kenyatta va s'inverser. L'auteur va s'employer à réhabiliter d'autres figures au détriment du père de la nation qui, lui, va faire l'objet d'une représentation négative. Ce basculement est directement lié à la désillusion de l'écrivain face aux indépendances. Alors que dans ses premiers romans, il concevait Kenyatta comme un prophète capable d'affranchir son peuple de la tutelle impériale, il constate qu'il n'en a rien été et que celui-ci a trahi les idéaux de l'Uhuru. En cela il incarne parfaitement le concept de décolonisation arrêtée, suscitant le constat désabusé de Ngũgĩ wa Thiong'o dans *Detained* :

il y avait un Moïse noir qui avait été appelé par l'histoire à conduire son peuple vers la terre promise, sans exploitation, sans oppression, mais qui ne s'est pas montré à la hauteur, qui a fini par s'entourer de chefs coloniaux, de gardes du pays et de traîtres qui a fini par être décrit par la bourgeoisie britannique comme leur meilleur ami en Afrique... Kenyatta fut une figure tragique du XX<sup>e</sup> siècle il aurait pu être un Lénine, un Mao Tse-Tung ou un Ho Chi Minh mais il a fini par être un Chiang Kai-shek, un Park Chung Hee, ou un Pinochet... flatté par la reconnaissance réactionnaire des exploiters et oppresseurs euro-américains plus que par le titanique applaudissement du peuple kényan, douillettement lové au sein de la gratitude révolutionnaire de tous les opprimés et exploités. Pour moi, sa mort, bien qu'il m'ait incarcéré à tort, ne fut pas source d'effusions mais l'occasion d'une sérieuse réévaluation de notre Histoire<sup>1</sup>...

Kenyatta canalise tous les reproches que l'écrivain fait au Kenya post-colonial. L'échec de ce « Moïse noir » à se détacher de l'Occident et l'évolution de son portrait sont symptomatiques des déconvenues que les intellectuels rencontrent dans leur relation avec le pouvoir. Comme dans *Le Bel immonde*, l'époque n'est plus à la célébration des indépendances et à l'euphorie, mais à la prise de conscience d'une dépendance maintenue.

---

<sup>1</sup> « here was a black Moses who had been called by history to lead his people to the promised land of no exploitation, no oppression, but who failed to rise to the occasion, who ended up surrounding himself with colonial chiefs, home guards and traitors ; who ended up being described by the British bourgeoisie as their best friend in Africa... Kenyatta was a twentieth-century tragic figure : he could have been a Lenin, a Mao Tse-Tung or a Ho Chi Minh ; but he ended being a Chiang Kai-shek, a Park Chung Hee, or a Pinochet... warming himself in the reactionary gratitude of Euro-American exploiters and oppressors rather than in the eternal titanic applause of the Kenyan people, sunning himself in the revolutionary gratitude of all the oppressed and exploited. For me, his death, even though he had wrongly jailed me, was not an occasion for rejoicing but one that called for a serious re-evaluation of our history » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Detained*, *op.cit.*, p. 162.

La désillusion politique est ainsi à mettre en lien avec un autre thème qui s'impose alors dans les productions littéraires africaines, celui de l'aliénation. Si les « romans de la dictature » symbolisent l'inachèvement de la rupture vis-à-vis de l'Occident, l'aliénation quant à elle met l'accent sur les troubles qui affectent les subjectivités décolonisées. Les deux soulignent pourtant un même phénomène, celui de la permanence d'une dépendance qui continue d'influer sur les esprits et les manières d'être. *Entre les Eaux* et *Wizard of the Crow* font ce constat identique malgré leurs décennies d'écart.

## 2. *Entre les Eaux* : l'aliénation constituante

*Entre les eaux* est le premier roman que Valentin-Yves Mudimbe publie. Avec *L'Autre face du royaume* et *Entretailles*, il s'agit d'un des trois textes qu'il écrit sur son lit d'hôpital alors qu'on lui a diagnostiqué, par erreur, un cancer des os<sup>1</sup>. Le récit raconte à la première personne la crise existentielle d'un prêtre noir, Pierre Landu, vicaire à Koloso, délaissant son sacerdoce pour le marxisme-léninisme sans pour autant renoncer à sa foi. Dans la lettre laissée à sa hiérarchie, il explique son geste par son désir de « participer à la création des conditions nouvelles pour que le Seigneur Jésus ne soit plus défiguré<sup>2</sup> », rester à l'écart de la lutte reviendrait pour lui à « trahir [sa] conscience d'Africain<sup>3</sup>. » L'idéalisme du religieux est cependant rapidement mis à mal puisque ses compagnons d'armes se méfient de lui. Pour ces derniers, il est suspect du fait de son passé dans « une religion déjà par trop compromise<sup>4</sup> » sous la colonisation. Mis à l'épreuve, il est contraint d'achever un soldat puis il est chargé par le chef de la guérilla de former les militants à « la nécessité de combattre l'influence réactionnaire et moyenâgeuse du clergé, des missions chrétiennes et autres éléments<sup>5</sup>. » Plus tard, dans un courrier qu'il fait parvenir à son évêque, il réaffirme sa volonté de rester auprès des combattants, la justifiant par son désir de « saluer la naissance de structures sociales un

---

<sup>1</sup> « The accident that happened to me was a misdiagnosis, a case of an incompetent Belgian doctor in Lubumbashi, and also another one in Switzerland, in Geneva, both of whom told me that I had bone cancer and that I was dying. Well, how do you respond to that? To begin complaining? Or crying? So what? My reaction was to keep myself busy and not to think about this diagnosis. The best way for me to keep busy was to write. Since I was not teaching I began writing three completely different things: a collection of poetry, a novel, and a book of theoretical essays. I could shift when I was tired of dreaming about a novel, to something more solid intellectually and check my reasoning. Then, when I was tired of that I could write a poem. » in Gaurav Desai, « V. Y. Mudimbe: A Portrait », in *Callaloo*, Volume 14, n°4, automne 1991, p. 934.

<sup>2</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*, Paris, Présence Africaine/Nathan, 1973, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 101.

peu plus pures dans lesquelles le Seigneur n'aurait ni la figure d'un banquier, ni le visage sculpté par une civilisation<sup>1</sup>. » Il évoque également son souhait que d'autres hommes d'Église s'impliquent pour contrer l'influence des Chinois qui, selon lui, téléguident le mouvement. Le courrier est intercepté et falsifié ce qui vaut à Pierre Landu d'être condamné à mort. Une attaque des forces gouvernementales lui permet néanmoins d'échapper *in extremis* à sa condamnation. Lors de sa fuite, il tente de rejoindre l'Évêché, mais il est reçu par des salves de tirs qui abattent la femme avec qui il s'était lié. L'ancien religieux décide ensuite de vivre avec une autre femme, rejetée comme lui par les siens, mais il ne parvient pas à se faire à la vie conjugale et choisit d'intégrer un couvent sous le nom de Frère Mathieu-Marie de l'Incarnation.

Beaucoup de choses très justes ont été dites et écrites sur Pierre Landu. Pour Nadia Yala Kisukidi, le roman décrit :

la genèse d'un sujet agissant, pris dans un réseau d'attaches, de liens, capable de produire un discours et une pratique, dont les conflictualités propres, assumées et non pas évacuées sous de nouveaux récits, ne constituent pas des entraves à son émancipation<sup>2</sup>

Au regard de la trajectoire du personnage, qui, à l'issue d'un détour, revient à l'institution avec laquelle il avait pris ses distances lors de la situation initiale, évoquer son cheminement en termes d'une « émancipation » pourrait paraître exagéré. Pourtant, des dires mêmes de l'écrivain, c'est en effet par ce retour, décidé et assumé, que l'homme conquiert sa liberté. Comme il le déclare : « Finalement, il se retrouve librement, - car, il l'a choisi -, dans un monastère, en train d'attendre un Messie qui, dit-il, ne viendra probablement pas<sup>3</sup>. » Ainsi, Pierre Landu incarne la possibilité pour l'intellectuel africain de rallier librement un ordre étranger auquel il a été converti. Jean-Christophe Luhaka A. Kasende en témoigne quand il montre que l'affranchissement du personnage a lieu grâce à son « évaluation des discours hégémoniques<sup>4</sup> » auxquels il avait jusque-là cherché à adhérer sans les examiner de manière critique. Son exploration du catholicisme et du marxisme se fait au contact d'une désillusion, le constat que, comme prêtre, il est « un intellectuel colonisé<sup>5</sup> » alors que l'indépendance est survenue. Le propos de l'auteur consiste à détailler cette aliénation originelle qui détermine Pierre Landu et fait de lui ce qu'il est, paradoxalement c'est également celle-ci qui devient la condition de possibilité de son émancipation. Par conséquent, contrairement à Kasereka

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 106.

<sup>2</sup> Nadia Yala Kisukidi, « Du christianisme comme "expérience de conflit" », in *ThéoRèmes*, 4 | 2013. [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/470> (consulté le 28 novembre 2018).

<sup>3</sup> Ndoba Gasana, « Entretien avec Vumbi Yoka Mudimbe », in *Présence Africaine*, 1988/2, n° 146, p. 222.

<sup>4</sup> Jean-Christophe Luhaka A. Kasende, *Le Roman Africain Face Au Discours Hégémoniques. Étude sur l'énonciation et l'idéologie dans l'oeuvre de V. Y. Mudimbe*, Paris, L'harmattan, 2001, p. 129.

<sup>5</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 53.

Kavwahirehi, nous voudrions montrer que Pierre Landu n'est pas « incapable » d'une « décision personnelle et d'une action libre<sup>1</sup> » et que son « véritable obstacle [n'est pas] sa mauvaise foi et son mensonge, c'est-à-dire le manque de sincérité<sup>2</sup> », mais que sa sincérité réside dans la conscience de son aliénation et son refus de céder aux mirages de l'authenticité.

Par bien des aspects, le personnage principal fait écho à la propre vie de l'auteur. Lui aussi dans sa jeunesse a connu les ordres et lui aussi les a quittés pour s'engager dans une autre voie. Le nom qu'adopte Pierre Landu à la fin du roman fut aussi, en partie, celui que l'écrivain endossa lors de ses années à Gihindamuyaga. De même, Valentin-Yves Mudimbe a été un temps un fervent marxiste. Dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, il rappelle qu'il a adhéré aux thèses socialistes lorsqu'il a rejoint l'université de Lovanium juste après avoir quitté le monastère. À l'époque, beaucoup d'intellectuels et d'hommes politiques africains conçoivent le marxisme comme « l'inspiration utile pour un renouvellement du continent<sup>3</sup> ». En effet, d'après Mudimbe :

Il se donnait comme apothéose remarquable de la liberté dans la mesure où les promesses qu'il signifiait étaient, dès le départ, données comme expressions de la vie concrète d'hommes réels et négation de l'exil dans lequel ils étaient enfermés. Le marxisme semblait être l'arme et l'idée exemplaires pour dépasser ce que le colonialisme incarnait et prescrivait au nom du capital. Il y avait, aussi la nouvelle inflexion qu'au lendemain de la dernière guerre européenne le marxisme apportait aux études africaines : il ménageait des problématiques dont l'intention et les cadres théoriques récusait, clairement, le dogmatisme des sciences coloniales et ses implications culturelles à propos des sociétés non-occidentales<sup>4</sup>.

Dans ce contexte, ce n'est pas étonnant qu'il ait lui aussi rallié ces idées, notamment quand il enseignait au petit séminaire de Kalonda entre 1963 et 1965 et lors de son arrivée à Nanterre. Pourtant le rapprochement entre Pierre Landu et lui s'arrête là. Comme il le dit : « Je ne suis pas prêtre et ne me souviens pas d'avoir vécu les tentations violentes du héros de mon livre. Je pense toutefois me retrouver un peu en cet être surgi de mes songes<sup>5</sup>. » S'il existe des points communs entre l'expérience éprouvée par l'homme d'Église et celle du jeune écrivain, c'est que lui-même n'est pas étranger à l'aliénation que connaît Pierre Landu. La crise

<sup>1</sup> Kasereka Kavwahirehi, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique*, op.cit., p. 172.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>3</sup> Bogumil Jewsiewicki, *Marx, Afrique et Occident : les pratiques africanistes de l'histoire marxiste*, Montréal, McGill University, 1985, p. ii.

<sup>4</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 89.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 102.



existentielle ressentie par son héros, c'est celle qui se pose à tous les individus pliés par la « force conditionnante<sup>1</sup> » du catholicisme. Comme le déclare l'auteur dans une interview :

C'est là un cheminement que je considère comme exemplaire, parce qu'il ramasse, de manière sans doute exagérée, des tensions et des contradictions qu'on peut rencontrer chez beaucoup d'intellectuels. Exemplaire aussi parce que je crois que tous, nous sommes, d'une certaine manière, des Pierre Landu, dans la mesure où notre retour à l'Afrique est toujours, en quelque sorte, une renaissance à nous-mêmes. Nous sommes obligés de nous situer, et nous nous situons par rapport à nous-mêmes, bien sûr ; mais également et surtout, par rapport au milieu qui est le nôtre et dans lequel nous devons travailler. Et ce milieu nous change et nous marque beaucoup plus que nous l'imaginions au départ. C'est à ce titre-là, à ce deuxième titre, que je considère Pierre comme exemplaire. Je le considère, enfin, comme exemplaire parce que les tentations qu'il subit, la tentation de violence, par exemple, la tentation de fuite en avant, la tentation d'une vie purement matérialiste au moment où il quitte le maquis, sont toutes des tentations que beaucoup d'entre nous rencontrons aussi. Alors, voilà : ce brave homme est un exalté, il est antipathique à certains égards, mais, à mon sens, il est aussi attachant. Il me paraît être une image, exagérée sans doute [...], de ce que sont les intellectuels africains. Mais je dirais, pour être plus juste, image des difficultés d'être de l'intellectuel africain<sup>2</sup>.

Pierre Landu incarne par conséquent le tiraillement que ressentent les intellectuels africains, celui auquel Valentin-Yves Mudimbe réfléchit depuis le début de sa carrière.

La crise vécue par Pierre Landu résulte d'une coupure opérée très jeune avec son milieu d'origine. Le récit qu'il fait de sa conversion est à ce titre révélateur de la césure que cela représente vis-à-vis de sa communauté. Baptisé catholique, l'enfant est cependant initié, à la demande de son père, par son oncle. Pour eux, il s'agit de l'intégrer dans une tradition « avant que », comme ils le déclarent, « d'autres forces ne le prennent<sup>3</sup> », c'est-à-dire celles représentées par l'école qu'ils considèrent alliée de l'Occident. Il doit d'ailleurs son nom à l'arrière-grand-père de son oncle maternel, façon de raffermir le lien entre les vivants et les morts et de l'inscrire dans une généalogie. Ce faisant, Pierre Landu prend part à un ordre auquel on l'a incorporé. Comme le dit le prêtre qui préside le rituel :

Être homme, c'est devenir homme. Tu n'es rien qu'un nom dans la nuit. L'ancêtre éponyme te fait vivre de sa force. Ta liberté sera d'être l'homme fidèle, sentant, reflétant notre passé. Ce que tu es, est tout. Un tout vivant de la vie de tous. Ce tout réunit des éléments complexes comme le fond de nos rivières et le cœur de l'ennemi<sup>4</sup>.

Avant de choisir la voie de la religion catholique, le personnage est donc affilié à cet ordre qui l'établit dans une coutume qui le précède et devrait, normalement, lui survivre.

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, *op.cit.*, p. 30.

<sup>2</sup> Ndoba Gasana, « Entretien avec Vumbi Yoka Mudimbe », *op.cit.*, p. 222.

<sup>3</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, *op.cit.*, p. 79.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

Néanmoins, en ralliant le catholicisme, Pierre Landu se désolidarise de cette assignation, acte qui est perçu comme une trahison par les siens, parmi lesquels ses parents. Cela est perceptible dans la description que le religieux fait de son retour chez eux :

J'étais rentré, la première fois, en soutane au village. Je fus accueilli par des larmes de ma mère : « Mon fils, tu nous as trahis. » Mon père s'était contenté de grogner. Je les avais méprisés. Le temps les changera, avais-je pensé. Ils sont contre les colonisateurs, c'est leur droit. Mais c'est à tort qu'ils croient que je suis passé de l'autre côté de la barrière<sup>1</sup>.

Le rejet de sa famille trahit en réalité le propre rejet qu'a accompli Pierre Landu, celui d'un passé auquel il était assujéti. À la place, il a embrassé un autre système qui l'introduit dans une mémoire différente de celle de sa communauté. Ce dont il ne semble pas encore avoir conscience à ce moment-là, c'est qu'en agissant de la sorte il s'insère dans cette tradition de manière définitive.

Sa prise d'habit représente par conséquent une rupture. Elle le coupe de son milieu d'origine et l'intègre à un autre ordre. Lorsqu'il prend le parti de rejoindre la guérilla, Pierre Landu semble avoir beaucoup mieux saisi ce que cette décision impliquait. En prononçant ses vœux, il s'est de lui-même inscrit dans une nouvelle généalogie laquelle le soumet à l'Occident. Comme il le reconnaît :

le catholicisme est une religion marquée par l'Occident. Jusque dans la compréhension du message. Porté, soutenu par des structures européennes, il n'est guère possible de l'aimer sans s'inscrire dans l'histoire d'un monde. [...] Les Écritures ont été fondues dans les chairs humaines, marquées par les couleurs et les lumières d'une civilisation qui est devenue mienne. Alchimie ingénieuse et géniale d'une Histoire et d'une Religion. Cette fusion est-elle faillite<sup>2</sup> ?

L'adoption du christianisme acte par conséquent sa séparation avec son milieu et son entrée dans un autre, elle consacre son « adoration de l'Occident qui », comme il le dit lui-même, « m'avait tiré de la nuit de mon paganisme<sup>3</sup>. » Ce basculement implique une réforme totale de son être et de sa manière de penser. La conversion au catholicisme symbolise le ralliement à une autre *épistémè*.

Pierre Landu se conforme dans un premier temps à ce qu'on attend de lui, tout est d'ailleurs fait pour que ce soit le cas. Au Petit Séminaire, « [i]l fallait nous modeler pour que nous soyons parfaitement aptes à l'emploi<sup>4</sup> », déclare-t-il. Si bien que tout dans son énonciation paraît le rattacher à l'Occident, inscrivant dans son discours même la transformation réalisée au contact de l'Église. Lorsqu'il a rejoint les ordres n'était-il pas

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux, op.cit.*, p. 95.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 75.

offusqué devant l'opulence et la fréquence des repas qu'on lui servait alors que, jusque-là, il devait se contenter d'un repas par jour<sup>1</sup> ? Quelques années plus tard, il constate pourtant que ses goûts le rapprochent davantage d'un Européen que d'un Congolais, avouant non sans amertume : « Je suis plus proche du Père Howard que je ne le suis de mes compatriotes, mêmes prêtres<sup>2</sup> » quand ils s'émeuvent ensemble à l'écoute de « Vivaldi. Mozart. Bach<sup>3</sup>. » Son récit est ainsi émaillé de multiples références à la culture dite occidentale, celle qu'il a eu l'occasion d'acquérir lors de ses études à Rome et qu'il cite abondamment. Comme le soulignent Kasele Laïse Watuta et Droti Obihre Rhumbe : « les citations imposent à Pierre deux contraires : d'une part, un vide, une perte culturelle, d'où la quête vaine de renouement avec l'Afrique ; d'autre part, le poids d'une culture occidentale étouffante<sup>4</sup>. » Peu à peu donc, le catholicisme a supplanté chez lui l'ancien ordre. Cela est notamment évident lorsqu'il exprime son dégoût devant l'attitude de sa mère lors des funérailles de son père. Alors que celle-ci se convulsionne torse nu, seulement vêtue d'un fichu autour des reins, il pense à l'intérieur de lui :

J'étais avec eux, mal à l'aise, dans ma peau de prêtre assistant à des funérailles selon des rites fétichistes ; malheureux dans la honte de l'assimilé obligé à s'astreindre à ce qui n'était pour lui que trompe-l'œil, sans profondeur et malheureusement sans dignité<sup>5</sup>.

Cette honte, il l'évoque ensuite à des camarades de l'Action Catholique pour s'en moquer, sans pour autant avouer que la femme dont il parle n'est autre que sa mère, trahissant par là la distance qui le sépare dorénavant des siens et de leurs manières de se comporter. Ce fossé s'amplifie encore quelques pages plus loin quand il décrit admiratif la statue de Thérèse d'Avila sculptée par le Bernin au XVII<sup>e</sup> siècle. Tandis que la transe de sa mère le rebutait, celle de la Sainte est à l'origine chez lui d'un ravissement presque érotique :

L'extase indicible a ramolli le corps qui s'abandonne consentant : les yeux fermés, la bouche ouverte, une main et un pied attendris dans la mollesse. Devant cette souffrance extatique d'un amour impuissant d'être plus qu'il ne désire l'être,

---

<sup>1</sup> « Chez moi, au village, nous mangions une fois, en fin d'après-midi, lorsque les parents revenaient des champs. Cela me semblait si naturel, si logique, qu'à mon arrivée au petit séminaire, je fus presque scandalisé : quatre repas par jour. Avec quelles moqueries hypocrites ne parlions-nous pas de ces Révérends Pères flamands qui nous engraisaient littéralement. Le sacerdoce ? Une véritable vocation de cochon, disait mon condisciple Jacques Matani. Il s'y est si bien adapté ! Aujourd'hui, il se repose sans doute, paisiblement dans sa cure, promenant à heure fixe son impudique embonpoint entre la chapelle, son bureau et la sainte salle à manger. » in Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux, op.cit.*, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>4</sup> Kasele Laïse Watuta et Droti Obihre Rhumbe, « Le lion est fait de moutons digérés : la portée intertextuelle de la citation dans *Entre les eaux* », in Alphonse Mbuyamba-Kankolongo (dir.), *Pour un nouvel ordre africain de la connaissance. Hommage à V. Y. Mudimbe*, Paris, Paari, 2011, p. 41.

<sup>5</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux, op.cit.*, p. 60.

l'ange, radieux, souriant, la flèche à la main, la tête amoureusement penchée de côté, prend acte de ce don devant témoins<sup>1</sup> [...]

Néanmoins, Pierre Landu possède une certaine conscience de son aliénation. Dans la lettre qu'il écrit à l'attention de l'évêque, il lui fait part des accommodements avec lui-même et sa raison qu'un tel processus de conversion a suscités chez lui : « [L]ongtemps j'ai triché, faisant semblant de ne pas m'apercevoir que j'étais des leurs, et que ma vie n'était qu'une imposture<sup>2</sup>. » En effet, l'impossibilité de se dégager complètement du modèle dans lequel il a d'abord été élevé conditionne une adhésion qui ne peut être que critique vis-à-vis de ce second modèle. La situation du personnage est donc caractérisée par la distance qui le sépare des deux milieux. Il se retrouve dans une position médiane où le fait d'être Africain et prêtre fait qu'il n'est plus totalement ni l'un ni l'autre.

L'aliénation de Pierre Landu se traduit en effet par la solitude qu'il dit éprouver. Quand il estime se reconnaître dans les goûts du Père Howard, il constate aussitôt que cette identification ne peut être que partielle du fait de leur carnation respective :

Une seule chose nous sépare : la couleur de la peau. Quelle importance ? Je sais qu'elle n'a aucune importance. Elle ne prend de l'importance que lors les analogies surgissent. Les compatriotes de Howard et les miens. Les uns maîtres, les autres serfs. Le christianisme, leur religion. J'ai dû spontanément trahir mes origines pour me sentir aussi à l'aise dans un système qu'ignorait mon grand-père<sup>3</sup>.

En apparence, rien en effet ne les distingue. Pierre Landu a fait de longues études jusqu'à passer une thèse de théologie sur « les réminiscences platoniciennes dans la pensée de Marius Victorinus ». Pourtant, il reste, aux yeux de ses confrères européens, un Noir et, par conséquent, subit leurs « petites humiliations<sup>4</sup> ». Le racisme a mâtiné leur pensée, y compris chez ceux qu'il admire comme son supérieur le Père Sanguinetti qui lui déclare : « Lorsque les premiers messagers du Christ sont arrivés dans votre pays, c'était le règne de la violence et de la barbarie. Le temps des esclaves et des sacrifices humains<sup>5</sup>. »

La solution à cet isolement ne se trouve pas pour autant auprès de ses compatriotes. À plusieurs reprises, Pierre Landu détaille combien il se sent à l'écart vis-à-vis d'eux. Ainsi, au moment où il assiste à un cours de formation au marxisme, il ne parvient pas à ressentir autre chose que de l'ennui face aux paroles de l'instructeur alors que tous les autres combattants

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, *op.cit.*, p. 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 74.

adhèrent à ses vues. Tout cela suscite la défiance de ses camarades et les atermoiements du religieux qui dit :

J'ai beau accepter la solitude, admettre même ma damnation éternelle, je ne m'habituerai décidément pas aux ostracismes. Pourquoi serais-je un bâtard ? Je suis des leurs, voudrais le devenir pleinement de corps et d'esprit. Pourquoi m'ont-ils accueilli avec méfiance ? Et surtout pourquoi me rejettent-ils<sup>1</sup> ?

Du fait de sa conversion, Pierre Landu est condamné à vivre dans cet écart que Valentin-Yves Mudimbe n'a eu de cesse de choisir pour titre à ses textes. Son expérience, parce que duale, le coupe irrémédiablement de ses frères en religion et de ceux avec qui il combat. Ni totalement similaire aux uns, ni complètement accepté par les autres, il vit aux interstices de leurs deux univers symboliques où, comme il l'évoque avec mélancolie, « [j]e me demande si, dans cet isolement, je suis plus vrai comme prêtre et comme Africain<sup>2</sup>. »

La trajectoire de Pierre Landu est ainsi celle d'un homme aliéné parce que contraint de se définir entre deux ordres. Immérgé dans deux traditions, il ne parvient à s'identifier à aucune des deux alors que les deux se présentent comme exclusives. En cela, sa situation retranscrit bien la logique du *vel* que Mudimbe avait empruntée à Lacan<sup>3</sup> en conclusion de *L'Autre face du royaume* et qui se définit comme :

un choix dont les deux propriétés dépendent de ceci, qu'il y a, dans la réunion un élément qui comporte que, quel que soit le choix qui s'opère, il a pour conséquence *ni l'un, ni l'autre*. Le choix n'y est donc que de savoir si l'on entend garder une des parties, l'autre disparaissant en tout cas ». C'était la règle de la colonisation, elle est celle de l'aliénation : ou ceci ou cela, si ceci, on perd cela ; si cela, j'ai cela sans ceci, c'est-à-dire un cela diminué. Un exemple plus vivant : ou votre gentille « sauvagerie » ou la « civilisation ». Si vous choisissez la « sauvagerie », « l'impérialisme » vous aura (l'ethnocide, vous connaissez ?) et vous perdrez tout ; si vous choisissez la « civilisation », vous vivrez amputés de votre « culture<sup>4</sup> »

Pierre Landu incarne le produit de cette logique sur un individu. Sans cesse amené à se conformer à l'un ou à l'autre des deux modèles, mais jamais aux deux à la fois, il ne peut donc jamais être en accord avec lui-même puisqu'il est sommé de choisir à quelle part de lui il veut rester fidèle. D'un côté, comme prêtre, il doit épouser les valeurs de l'Occident, même si celui-ci s'est rendu responsable de la colonisation ; de l'autre, comme Africain, il doit s'affranchir de sa foi et s'oublier dans la lutte, même si celle-ci nie certaines des valeurs

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, *op.cit.*, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>3</sup> « L'aliénation consiste dans ce *vel*, qui – si le mot condamné n'appelle pas d'objections de votre part, je le reprends – condamne le sujet à n'apparaître que dans cette division, [...] s'il apparaît d'un côté comme sens, produit par le signifiant, de l'autre il apparaît comme *aphanisis*. » in Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 191.

<sup>4</sup> Valentin Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, *op.cit.*, pp. 153-154.

auxquelles il adhère. Ainsi, dans un premier temps son désir de rallier la guérilla apparaît comme une tentative de s'extraire de cette aliénation, cependant elle ne réalise pas « l'insurrection » qu'un « subtil usage de l'intersection<sup>1</sup> » pourrait créer d'après Mudimbe.

La décision de Pierre Landu de quitter le séminaire où il enseigne ne s'apparente pas à un rejet de sa foi. Au contraire, comme il le dit dès le début, elle résulte de sa volonté de vivre en accord avec celle-ci. Ainsi, il confie dans sa lettre au Père Howard : « Je ne renie pas mon sacerdoce ni ne quitte l'Église<sup>2</sup> » ; une fidélité qu'il réaffirme dans le courrier qu'il adresse à son évêque où il lui confirme « le témoignage de sa soumission<sup>3</sup> » et qu'il conclue par « Et croyez-moi, Père, que je demeure votre fils soumis et le prêtre fidèle de Jésus-Christ<sup>4</sup>. » Ce à quoi il veut tourner le dos, c'est aux compromissions qui ont trahi la parole du Christ. Il reproche notamment à sa religion de s'être discréditée au Congo. Pierre Landu dénonce ainsi les faux-semblants de l'Église qui prêche pour ses seuls intérêts. Comme il le dit : « la haine de la hiérarchie catholique pour tous les mouvements nationalistes relève partiellement d'une volonté nette de sauvegarder à tout prix des avantages injustifiés hérités de l'époque coloniale<sup>5</sup>. » Derrière, son acte se cache en fait le refus de servir une institution coupable à ses yeux d'avoir participé à la colonisation. Ses griefs portent également sur la trahison du vœu de pauvreté. D'après lui, seuls les prêtres ont tiré profit de l'évangélisation du Congo. Lorsqu'il accompagne des combattants chez un prêtre à Kanga, il s'offusque de l'attitude de l'homme qui repousse leurs demandes de vivres. Enervé, lui viennent alors ces pensées :

dans le camion qui me ramenait au camp, je songeai à la nécessité de nettoyer le Temple. Les marchands y sont de nouveau. Quelle sainte horreur ! Ils prêchent la charité et la générosité à des hommes qui sont parmi les plus pauvres, et la conscience tranquille ils volent ces pauvres. Pas tous les prêtres bien sûr, mais tous les autres en jouissent. L'Église, dans mon pays, constitue une espèce d'internationale des voleurs travaillant sous le signe de Dieu. Conscients ou inconscients, ils sont plus ou moins voleurs et je l'ai été aussi<sup>6</sup>.

Pierre Landu ne fait que constater l'écart entre le discours de l'institution et sa pratique. La faute n'incombe pas par conséquent à la parole divine mais à ceux qui l'ont dénaturée. Ce faisant, il espère pouvoir s'en rapprocher en rejoignant la guérilla qui, pour lui, symbolise ce que le message du Christ avait de révolutionnaire.

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, op.cit., p. 154.

<sup>2</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 40.

L'engagement des combattants marxistes-léninistes le convainc d'abord parce qu'il paraît être entièrement destiné à une cause derrière laquelle ils s'effacent. La détermination de Pierre Landu à gagner le maquis s'explique justement par son désir de vivre sa foi de la manière la plus vive, non plus comme une théorie mais comme une « pratique<sup>1</sup> » suivant la dichotomie chère à Saint-Augustin entre « ressentir » Dieu et le « penser<sup>2</sup> ». Ce faisant, il s'inscrit dans une mystique qu'il compte éprouver à nouveau en rompant avec le clergé. Cette sensation, il l'a connue par le passé. Lors de sa prise d'habit, il a fait l'expérience de la « communion<sup>3</sup> », mais, dès le premier chapitre, il témoigne de l'insatisfaction qu'il ressent depuis :

Thérèse d'Avila n'entrait ou ne sortait jamais d'une chambre sans un regard pour le Crucifié. Vous savez, sans doute, que saint Jean de la Croix... Mon Dieu, ce que je me sens de plus en plus loin d'eux. Comment faisaient-ils, ces heureux saints, pour ne plus être eux-mêmes ? Pour s'identifier si parfaitement à l'Amour ? Est-ce mon époque ou mon espace qui me tue ? Je me sens si seul<sup>4</sup>.

La quête du personnage coïncide avec son souhait de sortir de lui-même, c'est-à-dire le besoin qu'il a de se désaffilier des ordres auxquels il est assigné. Elle traduit un besoin de couper court à toute essentialisation en faisant l'expérience du monde et de la perte d'identité qui accompagne cette rencontre. Son arrivée au camp satisfait cette recherche. Là, il n'est plus qu'un « numéro comme les autres<sup>5</sup>. » Elle s'avère aussi l'occasion d'un rapport nouveau à son corps avec lequel il déclare se sentir « réconcilié<sup>6</sup> », il lui permet de ressentir dans sa chair la force de sa foi. Jusqu'aux *nkusu*, les puces qui infestent sa paillasse, qui sont un moyen pour lui d'appréhender son ralliement au message divin. Comme il le dit :

Au début, je m'affolais, tapais sec, provoquant les vives protestations de mes voisins. Je les ai acceptés, mes *nkusu*, par mortification d'abord. Depuis quelques temps, les petits coups d'épingle m'apportent un plaisir indicible. Je frissonne de volupté et j'attends avec impatience pour chaque région de mon corps les petites morsures dont la brûlure légère, éphémère s'étend diffuse pendant quelques secondes. Et avant qu'elle ne s'éteigne, dix mille autres s'allument aux quatre coins de mon corps. Je me tords dans d'innombrables petites brûlures sèches, avant de sombrer aux petites heures dans le sommeil. Réveillé quelques heures plus tard, je me replonge dans ce que je considérais comme les signes de ma participation aux stigmates divins<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 99.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 5.

Le cheminement mystique de Pierre Landu culmine avec sa rencontre avec le Chef. L'admiration qu'il lui voue s'explique par les parallèles qui peuvent être faits entre le Christ et lui. À ses yeux, il représente un idéal de dévouement.

Jusque dans son absence de nom, le Chef semble incarner le renoncement à toute forme d'amour-propre au profit d'un combat pour les plus faibles. Sa manière de vivre est en ce sens davantage conforme à ce que Pierre Landu imagine être celle que devrait adopter les hommes d'Église. Comme il la décrit :

À l'encontre de nos dortoirs, bâtis sur le modèle des fermes-chapelles, la case du chef ne se distinguait en rien de celles des paysans de la région. La simplicité épousait ici une doctrine. Dans le luxe de nos petits chalets et de nos loisirs, nous autres, les prêtres, nous sommes des caricatures de la pauvreté. Nos vies n'épousent pas le message<sup>1</sup>.

Valentin-Yves Mudimbe file tout au long du roman la dimension christique du personnage. Le Chef évoque ce que le message de Jésus a de plus révolutionnaire pour le religieux, il est un modèle qui correspond parfaitement à ce pourquoi il a quitté le séminaire. Lors de leur première entrevue, l'homme lui confie ainsi :

je ne suis qu'un anarchiste ; un activiste qui accepte d'être seulement un instrument. Je me contente de préparer une société utopique. Je sais qu'un jour je recevrai une balle dans la nuque. Vraisemblablement de la main d'un camarade. J'attends tranquillement cette minute qui consacrera la bêtise de ma vie ; une véritable minute de jouissance, un orgasme qui m'est promis là<sup>2</sup>.

Comme le Christ, son sacrifice ne paraît donc pas avoir d'importance puisqu'il concourt à l'avènement d'un monde meilleur. Dans ses paroles, le Chef se rapproche de la lecture anarchiste que Jacques Ellul et Ivan Illich ont faite du message divin. Par certains aspects, il ressemble d'ailleurs à l'hôte qui trouble la vie bourgeoise des industriels milanais dans le roman de Pier Paolo Pasolini. L'attraction que ressent Pierre Landu pour lui est ici aussi détaillée de manière charnelle : « J'ai accepté. Il m'avait enveloppé. Une dévotion me dévorait. À travers les volutes de fumée, je mangeais l'amitié de ses yeux. Je l'aimais. violemment<sup>3</sup>. » De même, il est fait état de sa bisexualité :

Moi, je suis un vicieux. Oui, vicieux. J'adore le chanvre, la boisson forte, les grosses femmes. Oui, les grosses. Elles sont tendres comme de gros fruits mûrs, bien juteux. Elles saignent de l'or. Les beaux garçons aussi, bien entendu. Je suis, comme vous dites dans votre langage de savants... Oui, merci, c'est cela, polyvalent<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux, op.cit.*, p. 48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 51.



Être de chair et humain jusque dans ses défauts, le Chef est le message incarné. Pierre Landu a ainsi pour lui une dévotion presque religieuse comme quand il déclare :

Saisi de vertige, je me sentais aspiré par lui. J'étais stupéfait. « Voilà un homme qui a la foi. » Sa lutte n'était pas une valeur-refuge. L'ancien colonisé en lui n'avait guère érigé la négativité en mythe. Aucune haine de soi, point de dérision pour ceux qu'il haïssait. Il n'espérait pas grand-chose. Son rêve était d'être une bonne pièce dans l'énorme engrenage qu'était cette révolution<sup>1</sup>.

Un temps, il le confirme dans l'idée que c'est, auprès de ses combattants, qu'il parviendra à résoudre sa crise. À ses côtés, le religieux fait un temps l'expérience de l'extase, avant que les événements ne lui démontrent qu'il fait fausse route.

L'épiphanie de Pierre Landu se solde là encore par un échec. Sa découverte du marxisme à Rome avait ébranlé ses certitudes au point qu'il en était venu à considérer Marx comme celui « qui a le mieux incarné, depuis le siècle passé, l'inquiétude et l'amour évangéliques<sup>2</sup>. » Tandis que l'Église avait trahi sa vocation, le socialisme paraissait ressusciter l'idéal auquel son institution avait renoncé. Rejeter le confort de son ministère embourgeoisé avait vocation, selon lui, à exemplifier la possibilité de réconcilier sa prêtrise avec ce qui était au fondement de sa foi. Comme il le déclare : « Ma mission aujourd'hui est de nier par ma présence ici, la responsabilité de Dieu dans la colonisation comme dans l'exploitation<sup>3</sup> », façon de dissocier le discours évangélique de ceux qui l'ont instrumentalisé au profit de l'Occident. Pierre Landu ressent le besoin de sauver la parole du Christ en dépit d'un « ordre colonial où le christianisme justifiait le pouvoir politique, et où celui-ci, en retour, imposait la Foi<sup>4</sup> », pour cela celle-ci n'a pas besoin d'être africanisée. Le religieux s'oppose en effet aux initiatives de ses homologues qui cherchent une « voie africaine à la théologie<sup>5</sup> ». Dans l'un de ses entretiens avec le Chef, il critique ainsi la Négritude qui, à ses yeux, sert à « affirmer les exigences d'un culte masochiste d'une altérité nègre<sup>6</sup> ». Il adhère à l'universalité du message chrétien, cependant cela demande de parvenir à le détacher de l'ordre qui a vu sa naissance. Le marxisme représente un temps cette possibilité d'une parole universelle transcendant son milieu. L'exemple du Vietcong le persuade de cela comme quand il s'exclame : « Le Vietcong nous a réappris les signes de l'amour du pauvre<sup>7</sup>. » Reste qu'il prend conscience qu'il s'agit, encore une fois, d'un leurre.

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, *op.cit.*, p. 52

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 128.

Pierre Landu achève son courrier à l'évêque par un appel à la mobilisation d'autres religieux. Cette demande fait suite à sa découverte que le mouvement est, dit-il, influencé par la Chine. Plusieurs éléments contribuent à sa désillusion. D'abord, il apprend que tout le monde ne rejoint pas la guérilla par choix, beaucoup, en particulier des femmes, sont embrigadées de force comme Suzanne, surnommée Miss Poubelle, ou Antoinette qui ont toutes deux été enlevées pour satisfaire les prétendus besoins sexuels des combattants. Ensuite, là où il espérait voir l'action supplanter la théorie, il est obligé d'assister à de longues séances d'instruction marxiste qui ne souffrent aucune critique. Si bien que le socialisme finit par devenir à son tour une « religion<sup>1</sup> ». Ainsi, pour Kasereka Kavwahirehi :

L'abbé Landu veut se libérer de l'emprise d'une Église aux structures coloniales et dogmatiques. En allant au maquis, il se trouve pris dans un piège similaire : l'idéologie marxiste-léniniste qui gouverne la rébellion est aussi dogmatique et aliénante que la scolastique chrétienne. D'où il se trouve ramené à lui-même, à la solitude<sup>2</sup>.

Tous ces facteurs participent à remettre en cause sa foi dans le mouvement. Surtout, il comprend que là encore il est soumis à la logique du *vel*. Impossible pour lui d'être un prêtre et un marxiste, on le soumet de nouveau à la nécessité de choisir entre deux ordres et c'est parce qu'il s'y refuse que Bidoule, le responsable de sa section, le fait condamner à mort. En soi, le courrier falsifié à cause duquel on l'accuse n'a rien de choquant. Au contraire, dedans, il fait son apostasie en disant à l'évêque : « Ma vie passée au milieu de vous, je la regrette et la renie. Dorénavant, la foi dans la révolution de mon peuple sera mon but et la seule raison de ma vie<sup>3</sup>. » Reste que la lettre est adressée à l'épiscopat et qu'elle se conclut par ses « sincères respects<sup>4</sup> », ce qui cause sa perte.

On l'a dit, la fin du roman a été interprétée comme la preuve de la mauvaise foi de Landu. En faisant le choix d'intégrer un couvent cistercien, il refuserait de faire l'exercice de sa liberté. Pourtant, pour Mudimbe, il semble bien que soit ce retournement final qui symbolise la liberté du personnage. En effet, ce dernier ne peut rien contre son aliénation, elle est ce avec quoi il doit dorénavant composer et son ultime décision témoigne qu'il consent dorénavant à rallier le monastère, librement cette fois-ci. Dans *The Surreptitious Speech*, le collectif que l'écrivain a coordonné pour célébrer le quarantième anniversaire de Présence Africaine, on trouve un article d'Abiola Irele qui, par certains aspects, éclaire la lecture d'*Entre les eaux*.

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 117.

<sup>2</sup> Kasereka Kavwahirehi, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique*, op.cit., p. 362.

<sup>3</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 158.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 158.

Intitulé « In Praise of Alienation », le texte débute par rappeler l'importance du motif de l'aliénation dans les littératures africaines. Selon lui :

Toute notre expression moderne dans la littérature et l'idéologie s'est développée à partir d'une préoccupation première pour la pathologie de l'aliénation telle qu'elle est inscrite dans notre expérience en tant que peuple colonisé. Ce n'est pas tant le fait que notre littérature moderne ait exploré le thème du conflit culturel qui nous frappe aujourd'hui que le fait qu'elle ait déterminé une fixation sur cette pathologie de l'aliénation, et donc conditionné nos réflexes émotionnels et intellectuels à tout le sujet de notre relation avec l'Europe et la civilisation occidentale<sup>1</sup>.

Cependant, son propos jusqu'à sa conclusion consiste en la réfutation de cette approche négative de l'aliénation afin de lui substituer une conception positive faisant de celle-ci « the generating principle of culture, the condition of human development<sup>2</sup> ». Pour cela, Abiola Irele revient sur l'origine du concept chez Hegel. Dans les écrits de jeunesse de ce dernier, on trouve en effet un sens constructif du terme. Comme le note Frank Fishback, on perçoit chez lui une vision positive de l'objectivation propre au travail, par conséquent: « il y a incontestablement chez Hegel l'idée que l'objectivation du sujet n'est rien de négatif (en un sens non-hégélien du terme « négatif ») et qu'il faut y voir un processus d'accomplissement et de réalisation dudit sujet<sup>3</sup>. » Après avoir exposé cela, Abiola Irele revient sur l'histoire de l'Europe afin de démontrer combien celle-ci a pu s'appuyer sur des contacts avec d'autres cultures pour se développer. Pour conclure, il déclare :

L'aliénation... ne peut pas signifier une perte totale, l'accomplissement qu'elle promet réside précisément dans le degré d'intégration qu'elle nous permet d'atteindre. Par son potentiel créatif, l'aliénation témoigne d'une tension très perceptible entre le repli sur soi immédiat et la distance réfléchie par les autres<sup>4</sup>.

Sans nier les aspects délétères de l'aliénation produite par la rencontre avec l'Occident, Abiola Irele en appelle par conséquent à un changement de perception à son sujet. Il s'agit d'abandonner l'idée d'un éventuel retour à une Afrique précoloniale qui, à l'heure actuelle, n'est rien d'autre qu'un mythe. À la place, il affirme qu'un recours positif à celle-ci peut

<sup>1</sup> « All our modern expression in literature and ideology have developed from a primary concern with the pathology of alienation as inscribed in our experience as a colonized people. It isn't so much the fact that our modern literature has explored the theme of culture conflict that strikes one now as that it has determined a fixation upon this pathology of alienation, and thus conditioned our emotional and intellectual reflexes to the whole subject of our relationship to Europe and Western civilization. » (traduction personnelle) in Abiola Irele, « In Praise of Alienation », in Valentin Yves Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech : Présence africaine and the Politics of Otherness 1974-1987*, Chicago, Chicago University Press, 1992, pp. 202-203.

<sup>2</sup> Abiola Irele, « In Praise of Alienation », *op.cit.*, p. 222.

<sup>3</sup> Franck Fischbach, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », in *Revue germanique internationale*, 8, 2008. [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/rgi/377> (consulté le 28 novembre 2018).

<sup>4</sup> « Alienation [...] cannot mean total loss, the fulfillment it promises resides precisely in the degree of integration it helps us to achieve. In its creative potential, alienation signifies the sensitive tension between the immediate closeness of the self and the reflected distance of the other. » (traduction personnelle) in Abiola Irele, « In Praise of Alienation », *op.cit.*, p. 224.

avoir lieu, à condition « de la transformer d'une condition passive que nous avons confusément endurée en un projet existentiel actif et collectif<sup>1</sup>. »

La trajectoire de Pierre Landu vis-à-vis du catholicisme semble accomplir un tel basculement. La fin du roman rend compte de la manière dont le personnage s'est approprié sa condition, combien il n'est plus seulement soumis à celle-ci, mais comment elle est dorénavant le fruit d'une décision raisonnée de sa part. Certes, il l'admet lui-même, il a « choisi la facilité<sup>2</sup> », cependant il l'a fait en connaissance de cause. Pierre Landu ne cherche plus par conséquent à s'affranchir de son aliénation ; au contraire, il décide vivre en se sachant aliéné comme en témoigne le dialogue qu'il entretient avec lui-même :

- Pierre Landu... – Non, je suis Mathieu-Marie de l'Incarnation – Quelle déchéance ! – Non, plutôt, quelle gloire ! À chacun son rôle. Je m'enfonce dans le passé de l'Église pour être une prière offerte au présent... – Le passé de l'Église ou de l'Occident ? – C'est pareil. J'accepte. La Foi. C'est cette absurdité-là. – L'innocence de l'esclave, n'est-ce pas ? – Non, des impulsions primitives. – Tu incarnes le sacrilège, le blasphème. – Sans doute. Mais à force de singer la prière, je deviendrai un jour prière. Offerte à Dieu, et si mon Dieu c'est moi-même, mon angoisse me rapprocherait de mon centre<sup>3</sup>.

Le personnage se sait dorénavant un être scindé mais plutôt que de se limiter en choisissant l'une ou l'autre des parties de son identité, il décide de vivre les deux à la fois, rompant par là avec la logique du *Vel*. Le paragraphe qui clôt le récit élève d'ailleurs cette « duplicité » au rang de « grâce » : « Ma seule grâce, c'est encore, dans mon cœur, cette duplicité, air d'amour, pour m'inviter à me fondre totalement dans la gloire et la débauche des symboles vides. Quelle chevauchée ! Mais par contre, l'humilité de ma bassesse, quelle gloire pour l'homme<sup>4</sup> ! » En faisant le choix de « ce subtil usage de l'intersection », Pierre Landu s'institue enfin comme sujet.

### **3. Le corps malade de la nation : psychatologie des élites dans *Wizard of the Crow***

La conversion des esprits et la colonisation mentale ne sont pourtant pas les seules conséquences de la colonisation. Les corps se retrouvent eux aussi marqués, y compris une fois les indépendances survenues, constituant dès lors l'expression la plus ultime que puisse

<sup>1</sup> « to transform it from a passive condition we confusedly endure into an active collective existential project » in Abiola Irele, « In Praise of Alienation », *op.cit.*, p. 214.

<sup>2</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, *op.cit.*, p. 187.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 189.

prendre l'aliénation. En effet, les traumatismes vécus se matérialisent sous la forme de déséquilibres qui affectent les individus, faisant d'eux des êtres hantés par le passé et dont les corps manifestent la possession. Certes certains sont directement liés aux violences infligées, ainsi du personnage d'Abdulla dans *Petals of Blood*, rendu infirme lors de l'insurrection Mau Mau, mais d'autres résultent du dérèglement psychique que l'impérialisme a instauré. Pour Isaac Bazié

le corps apparaît [...] dans les littératures francophones comme cette surface idéale sur laquelle sont inscrits les stigmates de diverses expériences traumatisantes (esclavage, colonisation et crise dans la gestion de l'héritage colonial) vécues le plus souvent en conflit avec l'autre et avec soi-même<sup>1</sup>

Loin de se restreindre aux seules littératures francophones, ce constat rend compte de l'ambivalence du traitement des corps dans les œuvres postcoloniales. À la fois objet d'investigation pour y déloger les séquelles du colonialisme et lieu d'un remembrement de soi qui annonce la réappropriation de son identité et de sa réaffirmation comme sujet, sa représentation traduit l'angoisse d'un rapport faussé à soi.

Comme l'avait souligné Frantz Fanon, le colonisé entretient un rapport clivé à son propre corps. D'après Mathieu Renault, cela signifie que son schéma corporel est systématiquement subordonné à un schéma historico-racial que fait peser sur lui le regard blanc. Selon lui :

Fanon s'interroge sur l'effet que cela fait pour le Noir d'être le pur symbole de la vie psychique du Blanc. Il thématise l'incorporation du symbole - son devenir corps - et en appelle à une revanche du symbole qui le conduit, par déplacement des théories de la race, à considérer le racisme comme lutte des corps, « corps à corps<sup>2</sup>. »

Cela conduit le penseur martiniquais à repenser la question du dualisme âme/corps et à insister sur les connexions faisant se réverbérer les troubles affectant la psyché dans le corps des individus. Résulte de cette conception psychosomatique, l'idée d'une surdétermination du corps noir, comme une « malédiction corporelle<sup>3</sup> » découlant du fait que l'esclave ou le colonisé est captif de son corps puisque c'est par son truchement qu'il est saisi par le regard des Blancs. Comme le faisait remarquer Achille Mbembe : « le travail du racisme vise, en premier lieu, à abolir toute séparation entre le moi intérieur et le regard extérieur<sup>4</sup>. » Dès lors s'opère une réduction ontologique, l'individu est soumis à son apparence, laquelle dénote

<sup>1</sup> Isaac Bazié, « Corps perçu et corps figuré », *Études françaises*, 41(2), 2005, pp. 12-13.

<sup>2</sup> Mathieu Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux : contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, thèse de doctorat, sous la direction de Étienne Tassin et de Sandro Mezzadra, 2011, p. 31.

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, cité par Mathieu Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux, op.cit.*, p. 156.

<sup>4</sup> Achille Mbembe, « Préface », in Frantz Fanon, *Œuvres, op.cit.*, p. 11.

par-delà son être pour renvoyer à « une fiction d'assise biologique<sup>1</sup> » qui l'assigne à représenter ce que l'on attend de lui. Ainsi marqué, il ne peut qu'être aliéné puisque, toujours selon Mathieu Renault : « la conscience noire ne tâche désespérément de s'échapper du corps dans lequel elle est séquestrée qu'en se faisant conscience blanche. *Pour le Noir, le corps est bel et bien un tombeau de l'âme*<sup>2</sup>. » Le processus de racialisation induit une dissociation entre l'image de soi et le paraître, cela a pour conséquence de provoquer un dédoublement du sujet. Ce dernier est toujours balloté entre ce qu'il pense être et ce qu'il renvoie aux autres avec comme médiation, entre l'extérieur et lui, la surface de sa peau. Le colonisé ne peut pas échapper à ce corps mais face à ce regard qui l'enjoint à être ce qu'il paraît être, il peut adopter deux postures antagonistes, soit s'en dissocier, soit s'y conformer, reste que c'est toujours par rapport à la reconnaissance défaillante d'autrui qu'il est amené à se situer. La relation au corps devient quelque chose de problématique, l'évidence d'une complémentarité corps/esprit donne lieu à un divorce les mettant dos à dos.

Les littératures postcoloniales n'ont eu de cesse de filer ce motif d'une corporéité difficile à habiter. Les trois auteurs du corpus exposent ces corps rendus étrangers parce que soumis à la reconnaissance ambiguë d'autrui. Du fait des liens complexes unissant le corps et l'esprit du colonisé, la décolonisation va dès lors impliquer que soit menée parallèlement la décolonisation de la représentation du corps, c'est-à-dire que ces derniers ne soient plus l'objet d'un regard aliénant. En cela, elle s'apparente à un travail de remembrement, il s'agit grâce à elle de se réappropriier son corps, de se défaire des fantasmes d'autrui pour rebâtir son identité en s'extrayant du dualisme ayant abouti à la scission entre soi et son corps. Comme l'a exprimée Seloua Luste Boulbina :

La lutte pour l'indépendance et l'effort pour se décoloniser politiquement (via les indépendances) constituent une réelle *crise de possession*. L'occupation coloniale n'est pas seulement celle du sol, n'est pas seulement celle du corps, mais est aussi, et peut-être surtout, une occupation de l'âme. Il s'agit donc, pour le colonisé, de se reprendre lui-même en se réappropriant son sol, son corps, son âme. En ce sens, la crise de possession est une prise de possession, ce qui ne se fait ni sans mal, ni sans dommage, ni sans perte. Car l'indépendance, pourtant indispensable, ne saurait être idéalisée et considérée, à elle seule, comme une solution. Elle n'est que condition de la décolonisation. La crise de possession est folie si elle n'est pas rituel<sup>3</sup>.

En effet, à lire Valentin-Yves Mudimbe, Scholastique Mukasonga et surtout Ngũgĩ wa Thiong'o, il semble bien que les corps postcoloniaux soient hantés, y compris une fois l'indépendance survenue. Ils réfléchissent l'emprise toujours active de la colonisation sur les

<sup>1</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op.cit., p. 11.

<sup>2</sup> Mathieu Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op.cit., p. 158.

<sup>3</sup> Seloua Luste Boulbina, *L'Afrique et ses fantômes. Ecrire l'après*, Paris, Présence Africaine, 2015, p. 48.

esprits. Le rapport aux corps est l'objet dans leurs œuvres d'une relation problématique, car, comme l'avait évoquée Sherry Shapiro, il est « a site for both oppression and liberation<sup>1</sup> ».

Dans *Wizard of the Crow*, Ngũgĩ wa Thiong'o se livre à la psychopathologie des élites post-coloniales. Ayant fait jusque-là le portrait de l'aliénation vécue par l'intellectuel converti, il se consacre ici à la mesure de celle-ci chez les dirigeants d'un pays fictif, la République d'Aburiria. Comme à chaque fois, l'auteur adopte le point de vue subalterne d'un personnage déclassé. Kamiti est un jeune homme diplômé réduit à la mendicité faute de trouver un emploi. Humilié lors d'un entretien d'embauche, il reçoit le soutien inattendu de Nyawira, la secrétaire du chef d'entreprise ayant rejeté sa candidature, laquelle se révélera être par la suite la meneuse du *Mouvement pour la Voix du Peuple*, un groupe clandestin d'opposants au régime. Les deux personnages se lancent ensemble dans une fronde contre le pouvoir en place. Pour cela, ils revêtent les habits d'un sorcier surnommé, dans la version kikuyu, Murogi wa Kagogo, soit le magicien du corbeau, nom qui donne son titre à l'ouvrage. En parallèle, le gouvernement du pays s'emploie à obtenir les fonds nécessaires pour l'érection d'une nouvelle tour de Babel, baptisée la « Heavenscrape » ou « Marching to Heaven », que l'un des ministres a offerte au dirigeant pour son anniversaire afin qu'il puisse dialoguer quotidiennement avec Dieu. Roman-fleuve de presque huit cents pages, *Wizard of the Crow* a nécessité presque dix ans d'écriture à l'auteur. D'abord rédigé en kikuyu, il est le premier de ses textes depuis *Devil on the Cross* traduit par ses soins. Il y évoque des thématiques déjà présentes dans son œuvre comme la corruption et la nécessité d'une résistance populaire, mais aussi de nouvelles qui témoignent du renouvellement de son imaginaire.

Si la trame du récit repose essentiellement sur les aventures de Kamiti et de Nyawira, le roman entremêle, simultanément, plusieurs intrigues focalisées sur les rivalités à la tête de l'État entre les différentes personnalités du gouvernement et leurs alliés. L'écrivain brosse le portrait d'un pays malade de ses dirigeants, eux-mêmes aliénés ce dont rendent compte leurs corps et le rapport qu'ils entretiennent avec eux. Ngũgĩ wa Thiong'o fait le choix du grotesque pour représenter la relation pathologique qui unit les leaders postcoloniaux avec le pouvoir. À propos de son usage chez Rabelais, Mikhaïl Bakhtine déclarait :

le corps grotesque est un corps en mouvement. Il n'est jamais prêt ni achevé : il est toujours en état de construction, de création et lui-même construit un autre corps ; de plus ce corps absorbe le monde et est absorbé par ce dernier [...]. C'est pourquoi le rôle essentiel est dévolu dans le corps grotesque à ses parties, ses endroits, où il se dépasse, franchit ses propres limites, met en chantier un autre (ou

<sup>1</sup> Sherry Shapiro, *Pedagogy and the Politics of Body: A Critical Praxis*, citée par Antonia Darder, « Decolonizing the Flesh: The Body, Pedagogy, and Inequality », in *Counterpoints*, Volume 369, Postcolonial Challenges in Education, 2009, pp. 217-232.

second) corps [...]. Tous ces excroissances et orifices sont caractérisés par le fait qu'ils sont le lieu où sont surmontées les frontières entre deux corps et entre le corps et le monde, où s'effectuent les échanges et les orientations réciproques<sup>1</sup>.

Que ce soient les oreilles rendues démesurées par la chirurgie esthétique de Silver Sikiokuu, le ministre d'État, les yeux devenus eux aussi disproportionnés de Machokali, le ministre des Affaires étrangères, ou la maladie qui affecte l'entrepreneur Titus Tajirika qui aurait tellement espéré devenir blanc qu'il lui est désormais impossible de prononcer autre chose que « if », les corps sont soumis à des transformations destinées à les rendre comiques. Comme le remarque Aurélie Journo :

Le corps du pouvoir pervertit le livre au travers de « la dynamique autopropulsée » (p. 488) du Dirigeant, la fragmentation et la corruption du pouvoir. Cela est montré au peuple quand c'est présentable, caché lorsque grotesque mais jamais décrit au travers de ses biens matériels. Le corps de la société, lui, se définit par son unicité et son invisibilité<sup>2</sup>.

Néanmoins, ici le comique a vocation à rendre évident le délire des puissants. Chez l'écrivain kényan, le corps vaut en effet pour la métonymie d'une aliénation globale qui touche les élites décolonisées. Il est le lieu de multiples déformations qui concourent à faire des personnalités concernées des êtres étrangers à eux-mêmes et à leur milieu. Par les modifications qu'ils lui font subir ou par les troubles qui affectent la représentation qu'ils en ont, ils trahissent leur désir de ralliement à l'ordre occidental. Ce faisant, le corps matérialise l'aspect incomplet de l'indépendance proclamée. En exposant la manière dont l'emprise de l'Occident aboutit à corrompre jusqu'au rapport à soi, Ngũgĩ wa Thiong'o en appelle à une réforme de l'esprit devant nécessairement déboucher sur une révolution démocratique.

*Wizard of the Crow* est lui aussi un grand roman de la désillusion au sens que Jacques Chévrier donne à l'expression. Comme le concède l'écrivain à propos du revirement politique qui a touché plusieurs États du continent :

il fut un temps où le roman africain, quelle qu'en soit la langue, était dominé par le thème de la résistance anticoloniale. En dépit des différentes façons de traiter du sujet, la fiction parvenait à capter l'optimisme ambiant : l'indépendance ouvrait la voie à une nouvelle ère. Mais l'aube fut suivie par des espérances en berne. Le colonialiste revêtait les habits du néocolonialiste. En général, le roman africain fut

<sup>1</sup> Mikhaël Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, (1978) 1990, p. 315.

<sup>2</sup> « the body of power pervades the book through the “self-induced expansion” (p. 488) of the Ruler, the fragmentation and corruption of power. It is shown to the people when presentable, hidden when grotesque, but always described through its physical assets. The body of society on the other hand is characterized by its oneness and invisibility. » (traduction personnelle) in Aurélie Journo, « Body politics in *The Wizard of the Crow*, Ngugi wa Thiong'o », in *Mambo !*, Volume VII, n°2, 2008.



capable de faire de la littérature sur la fin d'une illusion. La fiction est devenue l'expression de la cause démocratique<sup>1</sup>.

Le livre fait donc état d'un pouvoir confisqué depuis l'indépendance du pays par une minorité d'individus autrefois à la solde du régime colonial. Le dictateur à la tête de la très male nommée République d'Aburiria condense ainsi plusieurs figures réelles qui ont inspiré l'auteur. S'il partage plusieurs points communs avec l'ennemi de toujours de Ngũgĩ wa Thiong'o, Daniel Arap Moi, comme en font état les éléments biographiques distillés dans le livre II<sup>2</sup>, il renvoie également à d'autres autocrates célèbres. Comme cela est rendu évident par les couvertures à la fois de l'édition en kikuyu et de l'édition en anglais, où apparaît un même couvre-chef en peau de léopard, Mobutu Sese Seko lui a, au moins autant, dicté certains de ses traits que le second président kényan. Si bien que, pour Maya Jaggi, *The Ruler* « partage des points communs avec certains despotes : de Marcos et Mobutu jusqu'à Pinochet, Suharto et Idi Amin<sup>3</sup> », reconnaissant par-là la volonté de l'écrivain de dépasser la seule échelle nationale pour réaliser une satire des régimes politiques en postcolonie.

Comme ces dirigeants, le tyran de *Wizard of the Crow* incarne les dérives de la personnification du pouvoir. D'après Achille Mbembe, existe une « théâtralisation du commandement en postcolonie<sup>4</sup> » qui prend appui sur une « esthétique de la vulgarité ». Selon lui :

le potentat est engagé dans une activité constante de production d'une image de lui-même et du monde : représentation imaginée qu'il présente comme une vérité incontestable par principe, et qui doit être inculquée à ses cibles dans le but de les accoutumer à l'ordre et à l'obéissance. Le commandement se veut, en lui-même, un ordre du monde<sup>5</sup>.

Cependant, pour que ce simulacre fonctionne, il faut qu'il soit ratifié par l'ensemble de la population qui, dès lors, est engagée dans une « logique de corruption mutuelle et de convivialité unissant les dominants et les dominés dans une même épistémè<sup>6</sup>. » La République d'Aburiria illustre cette subversion de la démocratie par la performance du corps

<sup>1</sup> « There was a time when African fiction in whatever languages was dominated by themes of anticolonial resistance. Despite their varying handling of the theme, the fiction captured the sense of optimism in the air : independence would usher a new era. But the dawn of independence was followed by dwindling hope. The colonial had turned into the neocolonial. In general African fiction was able to dramatize the end of an illusion. Fiction became the voice of democratic reason. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, « Foreword », in Gichingiri Ndirigi, *Unmasking the African Dictator : Essays on Postcolonial African Literature*, Knoxville, University of Tennessee Press, 2014, p. vii.

<sup>2</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, pp. 230-237.

<sup>3</sup> « shares traits with despots from Marcos and Mobutu to Pinochet, Suharto and Idi Amin » in Maya Jaggi, « Decolonise the Mind », 9 septembre 2006.

<sup>4</sup> Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 166.

<sup>5</sup> Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *op.cit.*, pp. 149-150.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. xix.

du leader. Comme l'a souligné Ngũgĩ wa Thiong'o dans une interview faite lors de sa rédaction du roman :

La performance est au cœur du nouveau roman. C'est un état de performance. Les personnages sont engagés dans l'exécution constante de leur propre être pour le récit. On ne sait jamais vraiment qui ils sont. Souvent, ils se réinventent par la performance. Même moi, en tant qu'auteur, je ne sais pas où et comment le roman va se terminer, sauf dans l'exécution constante de leur propre être<sup>1</sup>.

Son corps est ainsi systématiquement figuré comme pouvant être substitué avec celui de l'État. Quand l'un de ses obligés lui dit vouloir combattre ses ennemis et ceux du pays, cela suscite par exemple sa réaction indignée : « "Petite chatte d'homme !" hurla le dirigeant en colère. Pourquoi parlez-vous sans cesse de mes ennemis et de ceux du pays ? Y a-t-il une distinction entre moi et le pays<sup>2</sup> ? » ce à quoi Sikioku, l'un de ses ministres, répond diligemment « "Vous et le pays ne formez qu'une seule et même personne<sup>3</sup>." » Plus tard, les membres du gouvernement entonnent ensemble : « Sa Majesté toute-puissante est notre Nation toute-puissante et notre Nation toute-puissante est notre dirigeant. [...] Notre Dirigeant et notre Nation sont indivisibles, toute chose étant égale par ailleurs<sup>4</sup> » finissant par là d'abroger les frontières censées séparer le corps du dictateur de son territoire. La toute-puissance du chef de l'État s'incarne par conséquent dans la confusion entre le politique et le privé laquelle assimile ses désirs personnels aux besoins nationaux. Les ressources du pays sont ainsi à son entière disposition comme le prouve l'usage qui est fait des fonds pour la construction de son cadeau d'anniversaire.

La représentation du corps du dictateur permet à Ngũgĩ wa Thiong'o d'insister sur la dénaturation des indépendances. À la fin du roman, le personnage est par exemple affecté par une maladie qui le fait gonfler. Comme le rapporte le narrateur : « Il semble que le corps du Dirigeant a commencé de gonfler comme une baudruche, tout son corps s'enfle, tout en conservant l'harmonie proportionnelle de ses mensurations<sup>5</sup>. » L'inflation dont il souffre s'inscrit dans une logique d'accumulation qui caractérise les autres hommes politiques du

<sup>1</sup> « Performance is central to the new novel. It is a state of performance. The characters are engaged in the constant performance of their own being for the narrative. You never quite know who they are. Often they reinvent themselves through performance. Even I, as the author, do not know where or how the whole novel is going to end except in the constant performance of their own being. » in Charles Cantalupo, « Penpoints, Gunpoints and Dreams », in *The Herald*, 13 mai 2012.

<sup>2</sup> « 'You little cunt of a man !' the Ruler shouted angrily. 'Why do you go on and on about *my* enemies and those of the Country ? Is there a distinction between me and the Country' ? » Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, pp. 136.

<sup>3</sup> « you and the Country are one and the same » Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, pp. 136.

<sup>4</sup> « His Mighty Ruler is the Mighty Country and the Mighty Country is the Ruler. [...] The Ruler and the Country are one and the same. » in Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, pp. 161.

<sup>5</sup> « It seems that the Ruler's body had started puffing up like a balloon, his whole body becoming more and more inflated, without losing the proportion of parts. » in Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, p. 486.

récit, laquelle n'est pas loin de celle que Jean-François Bayart avait décrite sous le nom de « politique du ventre<sup>1</sup> ». À ses yeux, l'appareil d'État en Afrique subsaharienne est fréquemment conçu comme étant le lieu d'accès aux richesses, aux privilèges et au prestige pour soi et les siens. Les élites de *Wizard of the Crow* agissent d'une manière similaire en s'emparant du pays pour leur seul compte. À la fois le gain de puissance et l'accroissement de leur capital constituent leurs motivations premières au détriment des intérêts du peuple. Pour Brady Smith, cela est d'ailleurs à mettre en lien avec le traitement qui est réservé à l'environnement. D'après lui, la distinction entre les riches et les pauvres fait en réalité s'opposer deux conceptions antagonistes de la nature et de la relation au travail :

En même temps que l'argent se déplace à la surface du pays – car il se déplace, d'une certaine manière, selon la théorie de la géométrie plane – il assèche pratiquement la totalité des ressources qui seraient nécessaires au maintien de la vie. Pourtant les relations en cause ici ne se réfèrent pas simplement à des inégalités économiques et environnementales car, comme le roman l'établit clairement, elles fournissent aussi une carte de moralités économiques divergentes qui sont essentielles à ce que sous-tendent ici les discours sur la finance et l'écologie. Dans chacun des cas, l'attitude de ces deux personnages envers l'argent se présente comme une moralité économique se fondant sur la valeur matérielle du travail et de l'épargne, le travail ne peut s'entendre comme tel que dans la mesure où il s'enracine dans la matérialité d'une tâche et la richesse, elle, si elle récompense les fruits légitimes d'un travail<sup>2</sup>.

La construction de « *Marching to Heaven* » condense toutes les dérives de ce système. Il s'agit en soi d'une dépense superfétatoire, seulement destinée à affirmer la toute-puissance du dirigeant. Lors du repas avec la Banque Mondiale, censé permettre l'obtention de financements pour son élévation, se presse devant l'hôtel où se tient la rencontre une foule de mendiants. Massés contre les grilles, ils incarnent tous les délaissés du régime tandis que, à l'intérieur, les quelques invités et membres du gouvernement s'empiffrent. La partition de l'espace dessine les contours d'une république clivée où les corps de chacun transcrivent les inégalités dans la répartition des richesses. Cependant, comme en rend compte la déchéance physique du dictateur, la soif d'argent a des proportions pathologiques. Elle déforme et rend fous ceux qui s'en retrouvent possédés. Ngũgĩ wa Thiong'o amplifie ici le schéma actantiel de ses précédents écrits. La lecture marxiste des rapports sociaux l'avait incité à ménager une

<sup>1</sup> Jean-François Bayart, *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006.

<sup>2</sup> « As money moves over the surface of the country—as it moves, in other words, in *planar* terms—it soaks up most of the resources otherwise necessary for the sustenance of life. But the relations at issue here are not simply relations of economic and environmental inequality. As the novel makes clear, they also provide a map of differing economic moralities that are central to the conversation about money and its ecology ongoing here. [...] In each instance, the attitude of these two figures toward money comes along with an economic morality invested in the materiality of labor and the value of thrift—work is only work insofar as it is rooted in the materiality of labor, and wealth is only wealth if it follows from legitimate forms of work. » Brady Smith, « *Wizards, Superwonders, and a Fictional African State: Money and the Ecology of the Grotesque in Ngũgĩ wa Thiong'o's Wizard of the Crow* », in *Research in African Literatures*, Volume 46, n°3, 2015, pp. 171-172.

représentation binaire mettant dos à dos Blancs et Noirs et riches et pauvres. Ici, il adjoint à ses dichotomies antérieures celle entre minces et gros afin de signifier les disparités générées par le capitalisme. Par son caractère immédiatement signifiant, l'opposition entre les corps lui permet d'accroître le didactisme de son récit et d'augmenter l'intelligibilité de sa critique.

Le dirigeant exerce également son pouvoir sur le corps de ses sujets selon une logique que l'on pourrait qualifier de nécropolitique. Pour Achille Mbembe : « Être souverain c'est exercer son contrôle sur la mortalité et définir la vie comme le déploiement et la manifestation du pouvoir<sup>1</sup>. » Dans *Wizard of the Crow*, la souveraineté du *Ruler* se manifeste en effet par la possibilité qu'elle a d'être exprimée sur autrui. Parmi les causes à sa maladie qui ouvrent le récit, plusieurs font état de cette omnipotence du dirigeant. La rumeur populaire le rend ainsi responsable de multiples crimes dont les victimes maintenant le hantent. Une des pièces de sa demeure serait ainsi décorée avec ce qui reste d'eux :

On dit que les murs et le plafond de la chambre étaient tapissés de squelettes d'étudiants, de professeurs, d'ouvriers et de petits fermiers qu'il avait tués aux quatre coins du pays car, de notoriété publique, il avait pris le pouvoir avec des épées flamboyantes, les cadavres de ses victimes tombant à sa gauche et à sa droite comme des troncs de bananiers. Le crâne de ses ennemis les plus haïs pendent aux murs et d'autres du plafond, sculptures cinétiques d'os, mémoires blanches de victoires et défaites<sup>2</sup>.

Le corps d'autrui devient le support de sa puissance, il n'est plus qu'une surface dont le dirigeant peut faire usage pour témoigner aux yeux de tous qu'il est le détenteur de l'autorité. La dénégation de la vie exemplifie la réification dont sont l'objet les citoyens de la République d'Aburiria. Réduits au statut de « loques humaines<sup>3</sup> », ils sont pris dans les rets d'une économie de la dépense qui sacrifie leurs existences pour renforcer le prestige et la force du pouvoir.

De même, le corps des femmes fait l'objet de la convoitise du dirigeant. En cela, ce dernier se rapproche des figures traditionnelles d'ogres auxquelles Ngũgĩ wa Thiong'o a eu recours depuis son passage au kikuyu. Il est vrai que, chez lui, le changement de langue a été accompagné par une revalorisation du matériau oral. L'écrivain enchâsse à plusieurs reprises des comptines dans ses romans. Dans *Devil on the Cross*, le narrateur fait ainsi se succéder

<sup>1</sup> Achille Mbembe, « Nécropolitique », *op.cit.*, p. 29.

<sup>2</sup> « It is said that the walls and ceiling of the chamber were made from the skeletons of the students, teachers, workers, and small farmers he had killed in all the regions of the country, for it was well known that he came into power with flaming swords, the bodies of his victims falling down to his left and right like banana trunks. The skulls of his most hated enemies hung on the walls and others from the ceiling, bone sculptures, white memories of victory and defeat. » in Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, pp. 10-11.

<sup>3</sup> Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 16.

trois histoires d'ogres qui illustrent chacune à leur manière l'exploitation de l'homme par l'homme. Comme le rappelle Catherine M. Ndungo :

L'ogre est un personnage très populaire des récits kikuyu et voilà pourquoi les Kikuyu dénomment cette catégorie d'histoires : « ng'ano cia marimu » (histoires d'ogres). L'ogre est perçu comme un monstre effrayant capable de se transformer en humain ou de prendre d'autres apparences de façon à dissimuler sa véritable identité [...]. Dans les contes populaires kikuyu, l'ogre est un symbole de tromperie, de destruction et du pouvoir maléfique. Les comportements cannibales des ogres, qui dévorent les belles jeunes filles ou tout autre villageois, témoignent de leur manque de « bonnes manières » et d'humanité<sup>1</sup>.

Le dirigeant revêt par conséquent les caractéristiques des *marimu* dont regorge le folklore kikuyu. Dans *Wizard of the Crow*, les épouses et les filles de ses ministres lui servent fréquemment à satisfaire ses appétits sexuels comme quand Sikiokuu lui offre ses deux épouses puis ses deux enfants pour calmer sa colère. Il est également accusé par sa femme d'avoir des relations avec des écolières<sup>2</sup>. L'auteur fait à plusieurs reprises directement allusion aux ogres. La créature apparaît dans une des histoires que Nyawira raconte aux enfants de son employeur. Telle qu'elle décrit la créature, elle s'illustre par sa duplicité et son appétit, deux éléments issus de sa représentation traditionnelle :

C'est quoi des ogres ? Ils voulaient savoir maintenant et Nyawira expliqua que les *marimu* étaient des créatures semblables à des hommes qui parfois se nourrissaient de chair fraîche humaine, y compris de celles des petits enfants. Ces créatures avaient deux bouches, l'une sur le front et l'autre à l'arrière de la tête avec laquelle ils gobaient les mouches. Cette bouche arrière était cependant bien dissimulée par la longue chevelure tombant sur les épaules de la créature<sup>3</sup>.

Les références aux *marimu* amplifient l'axiologie du roman en dressant un parallèle entre les élites post-coloniales et les ogres du folklore. En confondant les deux catégories, l'écrivain concentre sa critique du régime autour de deux axes principaux qui, par leur schématisation, lui permettent d'être immédiatement compris par son audience. Ainsi associés à ces créatures, les hommes politiques apparaissent dès lors comme uniquement mus par leur avidité

---

<sup>1</sup> « The ogre is a very popular character in Gikuyu fictional stories and this is probably why the Gikuyu refer to this category of stories as ng'ano cia marimu or ogre stories. The ogre is perceived as a frightening monster that is capable of transforming himself into human and other forms in order to hide his true identity [...]. In Gikuyu folktales, the ogre is a symbol of deception and destruction, and the power of evil. The ogres' cannibalistic behaviours of eating the beautiful girls or all members of a village signify their lack of decency and humanity. » in Catherine M. Ndungo, « The Image of Women in African Oral Literature: A Case Study of Gikuyu Oral Literature », in *Organisation for Social Science Research in Eastern and Southern Africa, Gender Issues Research Report Series*, N° 23, 2006, p. 53.

<sup>2</sup> Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, p. 6.

<sup>3</sup> « What are ogres ? they now wanted to know, and Nyawira explained that the *marimu* were humanlike creatures who sometimes fed on humans, including little children. The creatures had two mouths, one in front and the other at the back of their heads, and they ate flies through the mouth at the back. Otherwise the mouth at the back was well concealed by the creature's long hair, which fell over its shoulders. » in Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, p. 154.

personnelle et par leur fourberie vis-à-vis des plus faibles. Comme l'avait noté Brendon Nicholls, l'usage des ogres obéit à plusieurs motivations chez lui :

Premièrement, ils vivent du travail et des peines des humains et sont donc analytiquement apparentés avec une certaine critique du capital néocolonialiste. Deuxièmement, ils sont cruels et donc expriment un aspect des atours affectifs revêtus par le néocolonialisme. Troisièmement, ils sont gourmands reflétant ainsi les répartitions inégales des appétits et exigences du néocapitalisme. Quatrièmement, et sans doute le plus important, les figures de *Marimu* sont des caricatures d'êtres humains et Ngugi lui-même a suggéré qu'une telle caricature politique décrivait avec précision la mentalité imitative infantile, la perspective d'un monde grossier affublé de robes empruntées sur lesquelles on a du mal à s'asseoir et un manque total d'originalité de la classe dirigeante kenyane néocoloniale<sup>1</sup>.

Découle de ce phénomène, l'amplification par contraste du rôle dévolu aux personnages principaux. Ceux-ci prennent part à une lutte manichéenne à l'intérieur de laquelle ils figurent le bien contre le mal. La représentation du dirigeant s'intègre par conséquent à un schéma actantiel très fortement polarisé qui se veut une description en miniature des rapports de force de la société. L'insertion ngugienne du folklore kikuyu dans le roman obéit à une approche simplifiée des enjeux économiques et politiques, celle-ci a vocation à rendre exemplaire l'oppression des puissants et, de la sorte, permettre la mobilisation des opprimés.

Afin d'illustrer l'aliénation des élites, Ngũgĩ wa Thiong'o inscrit dans leurs corps la scission qui les parcourt. À ce titre, le personnage de Titus Tajirika est celui qui incarne le plus l'aspect pathologique de la relation avec l'Occident. Au cours du roman, il est affecté d'une curieuse maladie. Subitement, il est incapable de prononcer autre chose que « if only ». Afin de le soigner, sa femme le conduit chez le *Wizard of the Crow* lequel découvre que, en réalité, son mal provient de son incapacité à satisfaire l'un de ses désirs les plus profonds. Non sans mal, Titus parvient en effet à articuler : « Si seulement ... ma ... peau ... pouvait ne pas... être... noire! Ah, si ma peau avait pu être blanche<sup>2</sup> ! » ce sur quoi le sorcier s'exclame: « les démons de la blancheur ont pris possession de votre mari la nuit où il a

<sup>1</sup> « Firstly, they live on the labour of humans and are therefore analytically cognate with a critique of neocolonial capital. Secondly, they are cruel and therefore connote an aspect of neocolonialism's affective texture. Thirdly, they are greedy, reflecting neocolonialism's uneven concentrations of appetite or economic demand. Fourthly, and perhaps most importantly, the Marimu figures are caricatures of the human, and Ngũgĩ himself has suggested of such political caricature that it 'accurately describes the infantile imitative mentality, the crass world outlook which like borrowed robes sits uneasily on them and the total lack of any originality in the Kenyan neocolonial ruling class' » in Brendon Nicholls, *Ngugi wa Thiong'o, Gender, and the Ethics of Postcolonial Reading*, Londres, Routledge, (2010) 2016, p. 163.

<sup>2</sup> « If... my... skin... were... not... black! Oh, if only my skin were white ! » in Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow, op.cit.*, p. 179.

ramené ces trois sacs d'argent<sup>1</sup>. » Encore une fois, l'écrivain fait le lien entre capitalisme et blanchité, la cupidité de l'entrepreneur constitue un symptôme de son aliénation et la perception qu'il a de lui-même s'en trouve bouleversée. D'une certaine manière, il détourne la mimicry chère à Homi Bhabha pour en faire la marque d'une décolonisation arrêtée. Ici, l'imitation n'a plus rien de subversif, elle traduit l'inféodation à un modèle étranger, l'impossibilité de rompre avec même son personnage à développer des troubles. Son fantasme de blancheur le coupe de lui-même au point de lui faire regretter sa couleur de peau. Ce faisant, Titus Tajirika est caractéristique des élites post-coloniales qui, pour l'écrivain, n'ont jamais totalement rompu avec l'Occident.

Ce rapport faussé à son corps touche l'ensemble des membres du gouvernement de la République d'Aburiria. Le grotesque est ainsi mis au service de la satire des élites dirigeantes notamment grâce à l'onomastique qui permet à l'écrivain d'accentuer leur caractère risible. Que ce soit Machokali, Sikiokuu ou Big Ben Mambo, chacun des noms des ministres fait référence à la partie de leur anatomie qui a été modifiée pour obtenir une responsabilité. L'un a ainsi subi une opération pour agrandir ses yeux afin d'être l'œil du dirigeant, un second a demandé l'allongement de ses oreilles pour entendre toutes les conversations tandis que le dernier a requis que sa langue soit étendue pour que les paroles du chef de l'État puissent atteindre toute la population<sup>2</sup>. Les corps ainsi déformés participent d'une mascarade du pouvoir que Ngũgĩ wa Thiong'o dévoile. Ainsi modifiés, ils ne se dissocient plus de celui du dictateur, composant peu à peu l'image protéiforme d'un régime monstrueux jusque dans l'apparence physique de ses représentants.

Les silhouettes réverbèrent l'aliénation des dirigeants postcoloniaux. Elles transcrivent un rapport pathologique à soi qui n'est en fait que la marque d'une déviance du pouvoir. À l'opposé de ces créatures, l'écrivain présente Nyawira et Kamiti comme des jeunes gens à la beauté parfaite. La laideur physique des élites manifeste donc la laideur morale de ceux qui se sont emparés des responsabilités politiques.

---

<sup>1</sup> « Daemons of whiteness took possession of your husband the night he brought home these three bags of money » in Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, p. 179.

<sup>2</sup> Comme l'exprime le narrateur : « The story goes that Markus used to be an ordinary member of Parliament. Then one day he flew to England, where under the glare of publicity he entered a major London hospital not because he wanted to have his eyes enlarged, to make them ferociously sharp, or as he put in Kiswahili, *Yawe Macho Kali*, so that they would be able to spot the enemies of the Ruler no matter how far their hiding places. Enlarged to the size of electric bulbs, his eyes were now the most prominent feature of his face, dwarfing his nose, cheeks and forehead. The Ruler was so touched by his devotion and public expression of loyalty that even before the MP returned home from England the Ruler had given him the Ministry of Foreign Affairs, an important Cabinet post, so that Machokali would be his representative eye wherever, in whatever corner of the globe lay the Ruler's interests. And so Machokali he became, and later he even forgot the name given at his birth. » in Ngugi wa Thiong'o, *Wizard of the Crow*, *op.cit.*, p. 13.

### III. Écritures du deuil et refondation de l'imaginaire

une politique décoloniale, fût-elle théorique (...), a aussi la décolonisation des sujets pour enjeu. La décolonisation est un défi, ce qui n'a de signification que pour des sujets, c'est-à-dire des êtres humains en tant qu'ils sont porteurs d'une subjectivité singulière, qu'on appelait autrefois esprit ou âme. La décolonialité est un devenir, ce qui n'a de sens que du point de vue des sujets ainsi définis. C'est, en termes d'espace, un troisième lieu : ni celui de la colonie, ni celui de la postcolonie.

Seloua Luste Boulbina, *L'Afrique et ses fantômes, écrire l'après*, 2015, p. 19.

L'accession à l'indépendance politique n'a pas produit le détachement espéré avec l'Occident. Du fait du processus de conversion que celui-ci avait initié, il devint évident que la seule libération nationale n'avait pas été suffisante pour obtenir un affranchissement total à son égard. Pour Valentin-Yves Mudimbe, la situation post-coloniale trahissait donc le maintien de « liens complexes qui, aujourd'hui, plus fortement qu'hier, arriment l'Afrique à l'Occident, déterminant ainsi non seulement les attitudes d'être, mais aussi l'exercice de la pensée, les pratiques de connaissance et les manières de vivre<sup>1</sup>. » Les conséquences de cette dépendance se manifestaient aussi bien au plan politique qu'à l'échelle des individus, laissant poindre le sentiment d'une hantise qui affectait la possibilité même d'un futur émancipé de la colonialité. La proclamation des nouveaux États n'avait donc pas créé une rupture nette avec le passé. En lieu et place de celle-ci se dessinait un continuum fait d'attaches plus ou moins manifestes reliant négativement les temps présents à ce monde d'avant. Remédier à cela demandait que les efforts entrepris auparavant soient perpétués pour solder définitivement cet héritage.

Les trois auteurs témoignent dans leurs œuvres d'un processus inachevé qu'il convient de ranimer mais en orientant la portée vers un autre horizon. Avec eux s'opère un

---

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père, op.cit.*, p. 11.



glissement sémantique faisant dorénavant dériver le sens de la lutte du plan infrastructurel au plan superstructurel. Cette opération ne signifie pas que l'affranchissement politique vis-à-vis des métropoles impériales n'ait pas été nécessaire, au contraire elle souligne le besoin complémentaire d'une délivrance spirituelle pour achever l'entreprise révolutionnaire qu'avait été la décolonisation. Leurs poétiques sont donc en prise avec les séquelles de l'histoire auxquelles elles tentent de répondre narrativement en concevant l'activité intellectuelle comme le lieu d'une cure. Comme Achille Mbembe l'exprime :

dans cette écriture, la fonction de la langue est de ramener à la vie ce qui avait été abandonné aux puissances de la mort. Elle est de rouvrir l'accès aux gisements du futur, à commencer par le futur de ceux-là dont, il n'y a pas si longtemps, il était difficile de dire quelle était la part de l'humain et quelle était celle de l'animal, de l'objet, de la chose ou de la marchandise<sup>1</sup>.

La littérature est ainsi imaginée comme une stratégie de ressaisissement de soi devant donner les moyens à l'individu d'agir sur lui-même et sa destinée. Ce faisant, elle a pour mission de semer les germes d'un avenir résolument différent. Elle apparaît animée par une double ambition. D'abord, elle doit initier une conscientisation, c'est-à-dire faire prendre conscience à la personne de la manière dont elle a « été construit comme tel<sup>2</sup> », puis elle doit l'engager à une réforme visant à lui permettre d'acter sa décolonisation. En cela, elle prend part à une *praxis* dont la finalité est d'influer sur le devenir de chacun et du monde.

Scholastique Mukasonga, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe font de l'écriture une « clinique du sujet<sup>3</sup> » dans le sens où elle a vocation à lui donner les moyens de « se transformer, de par sa propre force propre, vers un lieu plus haut que celui auquel il a été consigné pour cause de race ou en conséquence de la sujétion.<sup>4</sup> » Pensée de manière pragmatique, elle se veut par conséquent une pratique instituante devant déboucher sur la formation de subjectivités décolonisées. En effet, d'après Olakunle George, « la littérature et la critique offrent un exemple d'action discursive qui fait partie de la lutte plus large pour la décolonisation discursive qui a eu lieu en Afrique subsaharienne depuis les années 1950.<sup>5</sup> » Est conférée à l'écriture une capacité d'agir spécifique, celle de contrer les formes antérieures d'assujettissement en octroyant à l'individu la capacité de s'énoncer lui-même. Face au défaut de reconnaissance inhérent à la rencontre coloniale, il incombe dorénavant aux

<sup>1</sup> Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 15.

<sup>2</sup> Walter Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op.cit.*, p. 121.

<sup>3</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op.cit.*, p. 219.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>5</sup> « the literature and the criticism offer an instance of discursive agency that is part of the broader struggle for discursive decolonization that had been taking place in sub-Saharan Africa since the 1950s. » (traduction personnelle) in Olakunle George, *Relocating Agency : Modernity and African Letters*, New-York, State University of New-York Press, 2003, pp. 71-72.

intellectuels de remédier aux conséquences qui en sont issues. Comme l'avait relevé Michael Syrotinski :

le sujet individuel, unitaire et autoréflexif de Descartes, les interprétations transcendantales de ce sujet par la philosophie idéaliste allemande, le sujet phénoménologique de Husserl et Heidegger, et ainsi de suite, ont tous fonctionné comme des discours exclusifs, inaccessibles au sujet africain. Une grande partie du travail de la philosophie africaine contemporaine [...] a consisté à mettre en lumière cette exclusion discursive et à ouvrir des voies qui permettraient aux Africains de retrouver leur capacité d'agir et leur position de sujets, malgré les pièges de cette entreprise fondamentalement ambivalente<sup>1</sup>.

Ainsi circonscrite comme lieu d'une thérapie postcoloniale, l'écriture se déploie dans deux directions. D'une part, c'est en partie grâce à elle que sera négociée la relation à l'Occident et sa modernité par le biais d'une réflexion sur son influence, que celle-ci soit linguistique ou stylistique. D'autre part, c'est par son truchement que l'ancien colonisé pourra se saisir comme sujet.

Frantz Fanon avait déjà signalé l'importance d'un tel travail personnel. Chez lui, la résolution du conflit colonial primait, bien entendu, car c'était par la violence que le colonisé accédait à nouveau au statut de sujet. Seulement, elle n'était qu'une étape dans un phénomène de guérison qui ne pouvait se contenter de seulement recourir aux armes. Comme il le déclarait :

La libération de l'individu ne suit pas la libération nationale. Une authentique libération nationale n'existe que dans la mesure expresse où l'individu a amorcé irréversiblement sa libération. Il n'est pas possible de prendre ses distances à l'égard du colonialisme sans en même temps les prendre à l'égard de l'idée que le colonisé se fait de lui-même à travers le filtre de la culture colonialiste. Une telle révolution à l'échelle de la conscience nationale et de la conscience individuelle devait être analysée<sup>2</sup>.

Il s'agissait d'alerter sur le fait que la colonisation avait des conséquences à long terme nécessitant qu'ait lieu une cure du sujet pour remédier à ses répercussions. En cela, il pointait du doigt les aspects pathologiques générés par des années d'assujettissement et de violences. Comme il le disait en 1961 : « nous aurons à panser des années encore les plaies multiples et

<sup>1</sup> « the unitary individual self-reflexive subject of Descartes, the transcendental interpretations of this subject by German idealist philosophy, the phenomenological subject of Husserl and Heidegger, and so on, have all operated as exclusionary discourses, inaccessible to the African subject. A great deal of the labor of contemporary African philosophy [...] has been concerned with bringing to light this discursive exclusion, and with opening up avenues that would allow Africans to recover agency and occupy subject positions, in spite of the pitfalls of this fundamentally ambivalent undertaking. » Michael Syrotinski, *Singular Performances: Reinscribing the Subject in Francophone African Writing*, Charlottesville et Londres, University of Virginia Press, 2002, pp. 4-5.

<sup>2</sup> Frantz Fanon, « Vers la libération de l'Afrique » : « Décolonisation et indépendance », dans *El Moudjahid*, n°22, Avril 1958, *Œuvres, op.cit.*, p. 789.

quelquefois indélébiles faites à nos peuples par le déferlement colonialiste.<sup>1</sup> » La décennie suivante ne fit que corroborer ses dires. L'aliénation rendait évidente le bien fondé d'une démarche thérapeutique pour remettre sur pied les individualités lésées.

Dans ces circonstances, parmi les formes d'engagements intellectuels, s'il en est une qui sera amenée à devenir prééminente, ce sera bien dorénavant celle appelant à « décoloniser l'esprit ». D'abord, précisons que sa recommandation n'est pas le seul fait de Ngũgĩ wa Thiong'o et de Valentin-Yves Mudimbe. La notion se systématisait avec eux, mais elle leur préexistait sous différentes dénominations faisant état d'une domination, au moins symbolique, sur les subjectivités et les sociétés post-coloniales. Comment ainsi ne pas l'apercevoir déjà en filigrane dans les écrits de Du Bois ou de Fanon, chez Senghor aussi quand, dans *Négritude et civilisation de l'universel*, il en appelle à une décolonisation culturelle de la France<sup>2</sup> ? Chez le critique et journaliste nigérian Chinweizu Ibekwe, pour qui elle est fondamentale, elle implique la réévaluation des traditions occidentales pour sélectionner seulement celles capables de permettre au continent de se développer. Comme il le déclare :

L'objectif-clé de la décolonisation de l'esprit africain est de renverser l'autorité que des traditions étrangères exercent sur les Africains. Cela exige le démantèlement des croyances suprématistes blanches ainsi que des structures qui les sous-tendent dans tous les secteurs de la vie africaine. Néanmoins, il convient d'insister sur le fait que la décolonisation ne signifie pas ignorance des traditions étrangères. Cela signifie simplement l'inacceptation de leur autorité et le retrait de toute allégeance<sup>3</sup>.

L'ambition est quasiment identique chez Kwasi Wiredu. Pour lui, les Africains doivent se détacher de l'hégémonie de la pensée occidentale, y compris dans les concepts auxquels ils ont recours. Sans un tel effort, dit-il : « ces esprits sont ce qu'on peut à juste titre appeler colonisés. Ce sont des esprits qui réfléchissent et exposent leur propre culture en terme de catégories d'origine coloniale sans aucun scrupule quant à d'éventuelles incongruités conceptuelles.<sup>4</sup> » Quant à Steve Biko, il prône une « insurrection épistémique<sup>1</sup> » devant aboutir à l'infirmité de l'infériorité noire, car, selon lui :

<sup>1</sup> Frantz Fanon, « Guerre coloniale et troubles mentaux », dans *Les Damnés de la terre, Œuvres, op.cit.*, p. 625.

<sup>2</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977, p. 89.

<sup>3</sup> « The central objective in decolonising the African mind is to overthrow the authority which alien traditions exercise over the African. This demands the dismantling of white supremacist beliefs, and the structures which uphold them, in every area of African life. It must be stressed, however, that decolonisation does not mean ignorance of foreign traditions ; it simply means denial of their authority and withdrawal of allegiance from them. » (traduction personnelle) in Chinweizu Ibekwe, *Decolonising the African mind*, Lagos, Pero Press, 1987, p. 6.

<sup>4</sup> « [s]uch minds are what may justly be called colonized. They are minds that think about and expound their own culture in terms of categories of a colonial origin without any qualms as to any possible conceptual incongruities. » (traduction personnelle) in Kwasi Wiredu, « Toward Decolonizing African Philosophy and Religion », in *African Studies Quarterly*, Volume 1, n°4, 1998, p. 20.

Il apparaît [...] clairement que tant que les Noirs souffriront d'un complexe d'infériorité – résultant de trois cents ans d'oppression, de dénigrement et de sarcasmes délibérés – ils ne seront pas en mesure de participer à la construction d'une société normale où l'homme n'existe qu'en tant que tel. Dès lors, le prélude nécessaire à tout le reste est un puissant développement par le bas de la conscience noire, de sorte que les Noirs puissent apprendre à s'affirmer et à exprimer leurs légitimes revendications<sup>2</sup>.

Concept polymorphe, la décolonisation spirituelle est ainsi apparue sous la plume de très nombreux intellectuels africains. Elle a pour particularité d'associer à une démarche spirituelle, une fonction politique dans le sens où c'est d'elle que dépend la renaissance du continent. Elle implique, en effet, l'idée d'une reprise de soi permettant de rompre avec le passé et, ce faisant, de tourner la page de la colonisation pour s'engager dans la voie d'un avenir meilleur. Tous les textes cités ont pour point commun de ne pas associer l'expérience officielle de la liberté et sa réalisation concrète, marquant par là une séparation entre sa reconnaissance et son effectivité. Ils partagent une conception similaire voulant qu'elle reste un objectif à atteindre, y compris une fois l'esclavage ou la colonisation révoqués. Ils procèdent par conséquent à un même changement de perspective. Avec eux, la colonisation s'est déplacée au niveau spirituel. Albert Memmi insistait ainsi sur la relation existant entre le colonisé et le décolonisé, affirmant que « le Dé-colonisé accomplissait, parachevait l'itinéraire de la révolte. Le Décolonisé [...] n'était que l'homme en voie de décolonisation, c'est-à-dire qu'il continuait à se définir par rapport à la colonisation.<sup>3</sup> » Par conséquent, un acquis historique, aussi important soit-il, ne pouvait pas à lui seul déboucher sur la libération totale à l'égard de l'Occident. Il fallait que soit adjoint à ce processus un second plus spécifiquement axé sur la déconisation des esprits.

Rappelons que, chez Kwame Nkrumah, le « consciencisme » exprimait déjà ce désir d'une « révolution intellectuelle<sup>4</sup> » corollaire à la libération sociale. Par celle-ci, le Président ghanéen désirait aboutir à la résolution du conflit entre les trois influences (traditionnelle, islamique et occidentale) qui, selon lui, coexistent au sein des sociétés africaines. Sans ça,

---

<sup>1</sup> Cité par Tendayi Sithole, *Steve Biko : decolonial meditations of Black consciousness*, Lanham, Lexington, coll. « Critical Africana Studies », 2016, p. 38.

<sup>2</sup> Steve Biko, *Conscience noire : écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, traduction de Natacha Filippi avec la collaboration d'Emmanuel Delgado-Hoch, Paris, Amsterdam, 2014, p. 47.

<sup>3</sup> Albert Memmi, « Le Noir », dans *L'homme dominé*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968, p. 15.

<sup>4</sup> Comme il l'écrit : « La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie seront axées sur la rédemption de notre société. Notre philosophie doit trouver ses armes dans le milieu et les conditions de vie du peuple africain. C'est à partir de ces conditions que doit être créé le contenu intellectuel de notre philosophie. L'émancipation du continent africain, c'est l'émancipation de l'homme. Cela requiert deux buts : premièrement, reconstituer la société égalitaire ; secondement, mobiliser logiquement toutes nos ressources en vue de cette reconstitution. » dans Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, traduit de l'anglais par Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence africaine, 1964, p. 8.

disait-il, ces dernières sont menacées par « la schizophrénie la plus pernicieuse<sup>1</sup> ». Pour lui dès lors, le consciencisme :

représente, en termes intellectuels, cette disposition stratégique des forces qui permettra à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, islamiques et euro-chrétiens, et de les adapter à la personnalité africaine<sup>2</sup>.

L'appropriation de ces trois héritages devait donc, au même titre que le socialisme au plan infrastructurel, agir comme une thérapeutique pour mettre un terme à ce clivage de la conscience, assainir pensait-il « la psychologie du peuple, en la purgeant de la “mentalité coloniale”<sup>3</sup>. » Par bien des aspects, on peut donc rapprocher cette initiative d'une forme d'exorcisme où l'influence occidentale transparait sous les traits d'une possession affectant le sujet post-colonial. Souvent d'ailleurs, les mouvements anticoloniaux avaient placé au cœur de leur résistance des actions pour couper court à l'ascendant colonial sur les mentalités. Pour y parvenir, ils avaient, comme dans le cas des *Mau Mau* ou des *Maji Maji*, promu des rites de purification ou mis en place des pratiques initiatiques. Néanmoins, les orientations décoloniales qui émergent après les indépendances paraissent davantage motivées par un désir de reconstruction. Elles se fondent moins sur l'idée d'un retour à la tradition que sur le besoin de soigner des subjectivités ébranlées par la violence de l'histoire. Décolonisation spirituelle et reconstruction du sujet paraissent ainsi liées de manière indéfectible, la seconde se devant de procéder à la première pour pouvoir survenir<sup>4</sup>.

Conceptuellement, la décolonisation spirituelle s'avère donc très hétérogène suivant les orientations théoriques préconisées. En effet, son aspect problématique ne semble pas tant résider dans les motivations qui la sous-tendent que dans son orientation du fait d'un préfixe ambivalent pouvant à la fois désigner la cessation d'un état antérieur ou le retour à un état encore antérieur<sup>5</sup>. Cette oscillation entre la recherche d'un terme à une situation jugée insatisfaisante et le projet de revenir à un âge précédent, fait qu'elle est convoquée par un spectre très important de mouvements ne pouvant être rassemblés du fait de la supposée

<sup>1</sup> Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme, op.cit.*, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>4</sup> Comme le déclare très justement Mathieu Renault dans sa thèse : « La critique postcoloniale repose donc sur une structure duelle qui pose l'équivalence des préfixes “dé” (décentrer, déplacer) et “re” (renouveler, reprendre), de la *rupture* et du *recommencement*. Tout “défaire” est un “refaire” (autrement), et inversement. » In Mathieu Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, thèse de doctorat sous la direction de M. Étienne Tassin et M. Sandro Mezzadra, 2011, p. 20.

<sup>5</sup> Le Trésor de la langue française indique au sujet du préfixe : « Préf. issu du préf. lat. *dis-*, formateur de nombreux termes composés, notamment de verbes, servant à modifier le sens du terme primitif en exprimant l'éloignement, la privation, la cessation, la négation, la destruction de qqc., l'action ou l'état contraire, inverse. » (en ligne) URL : <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=852343620;r=1;nat=;sol=1;> (consulté le 12 novembre 2018. Concernant l'étude du préfixe, consulter Franziska Heyna, « Les *dé-* verbes dénominaux » et « Les *dé-* verbes à base adjectivale », in *Étude morpho-syntaxique des parasyntétiques. Les dérivés en *dé-* et en *anti-**, Louvain, De Boeck Supérieur, 2012.

analogie de leur démarche. Reste que cette collusion entre la cure et le travail intellectuel ne peut aller de soi qu'à partir du moment où est admise la possibilité d'influer sur un état jugé pathogène ou, du moins, insatisfaisant. Cette vision, dans sa réalisation, est donc tributaire de la rencontre de plusieurs postulats théoriques qui tous admettent que, au moins en principe, les individus disposent d'une certaine capacité d'agir face à l'histoire. Les trajectoires de Valentin-Yves Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o illustrent certaines des différentes orientations qui traversent ce courant.

Les deux auteurs incarnent la scission au sein des études postcoloniales entre une veine marxiste, représentée par des figures comme Terry Eagleton, et une davantage poststructuraliste, marquée notamment par la traduction de *De la grammatologie* par Gayatri Chakravorti Spivak<sup>1</sup>. De part et d'autre de ce fossé intellectuel se dessinent deux voies divergentes pour la décolonisation mentale, une première insistant sur la désaliénation, influencée par Marx, et, une seconde mue par l'impératif de déconstruction tel qu'il a été systématisé par Jacques Derrida. Inhérent à cette partition, se lisent deux conceptions distinctes, mais complémentaires, de la subjectivité à réinventer. Comme le remarque Ania Loomba :

Ces deux révolutions sont parfois opposées l'une à l'autre mais il est impossible de cerner les débats actuels des études postcoloniales (qu'on les approuve ou non) sans faire le lien entre elles<sup>2</sup>.

Pour Ngũgĩ wa Thiong'o, ce sont les conditions matérielles d'existence qui déterminent les productions non matérielles selon l'idée, formulée dans *L'Idéologie allemande*, d'un primat de l'infrastructure sur la superstructure. Une réforme de la première ne peut cependant avoir lieu sans qu'une transformation s'opère dans la seconde, car c'est bien par le biais de l'idéologie que les classes dominantes maintiendraient leur autorité sur la société. Selon cette logique, la langue est un espace de tensions où s'affrontent différentes manières de voir le monde, son contrôle par une minorité permet à celle-ci d'imposer à tous des intérêts particuliers qu'elles présentent comme étant communs à l'ensemble de la communauté. Le matérialisme dialectique apparaît comme une grille de lecture opérante pour Ngũgĩ wa Thiong'o afin d'aborder les évolutions post-coloniales globales, d'abord à l'échelle du Kenya puis du Tiers-Monde dans son ensemble. Le monopole de l'anglais, au détriment d'autres

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, traduit et préfacé par Gayatri Chakravorti Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.

<sup>2</sup> « These two revolutions are sometimes counterposed to one another, but it is impossible to understand the current debates in postcolonial studies (whether or not we approve of them) without making the connections between them » Ania Loomba, « Situating Post-Colonial Studies », in *Colonialism/Postcolonialism*, New York, Routledge, (1998) 2015, pp. 39-40.

langues nationales, ne symbolise pas seulement une dépendance de l'ancienne colonie face à la métropole, mais rend dès lors impossible toute remise en cause du système puisqu'il est inutile d'espérer concevoir autre chose avec le médium qui sert de véhicule à l'idéologie. Comme il l'exprime dans *Secure the Base* :

L'intégration linguistique de l'élite africaine dans la mémoire européenne a des conséquences désastreuses pour l'Afrique, la plus évidente étant l'acceptation presque universelle par les États africains et les Africains instruits que l'anglais, le français et le portugais soient les langues appropriées pour produire et stocker le savoir et l'information. Cela signifie que les masses, les agents sociaux du changement, se voient refuser l'accès au savoir et à l'information dont elles ont le plus besoin pour changer le monde<sup>1</sup>.

Espérer parvenir à une décolonisation de l'esprit nécessite par conséquent la reprise en main par le peuple de sa langue. L'intellectuel occupe une fonction déterminante dans cette réappropriation étant donné qu'il est en lien direct avec les « appareils idéologiques d'État » que sont le système éducatif, les médias et l'industrie culturelle. Il a à faire un choix entre être « organiquement » lié à la classe dominante ou au peuple, de ce positionnement dépendra l'orientation que prendra la société : l'exploitation de la majorité par quelques-uns ou le socialisme.

À l'inverse, la pensée de Valentin-Yves Mudimbe consiste en un refus d'une ontologie totalisante qui ne serait rien d'autre, à ses yeux, qu'une forme de violence dont serait victime l'individu ainsi figé dans une essence. On voit là l'influence existentialiste sur son écriture. Ce parti pris le détourne des prises de position trop générales et, en particulier, d'une approche marxiste de la subjectivité que l'auteur avait pourtant ralliée dans sa jeunesse<sup>2</sup>. La décolonisation se pratique chez lui comme une démarche personnelle qui peut rencontrer les préoccupations d'autrui, mais ne leur est pas indexée. Les propos de Michel Constat à propos des *Mots* de Sartre sont, dans ce sens, parfaitement appropriés pour qualifier le projet mudimbien :

---

<sup>1</sup> « The linguistic incorporation of the African elite into the European memory has dire consequences for Africa, the most obvious being the almost universal acceptance by African states and educated Africans that English, French and Portuguese are the proper languages for producing and storing knowledge and information. This has meant that the masses, the social agency of change, are being denied access to the knowledge and information they most need to change the world. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Secure the Base : Making Africa Visible in the Globe*, Londres/New York/Calcutta : Seagull Books, 2016, p. 43

<sup>2</sup> Il déclare rétrospectivement à propos du marxisme : « Il se donnait comme apothéose remarquable de la liberté dans la mesure où les promesses qu'il signifiait étaient, dès le départ, données comme expressions de la vie concrète d'hommes réels et négation de l'exil dans lequel ils étaient enfermés. Le marxisme semblait être l'arme et l'idée exemplaire pour dépasser ce que le colonialisme incarnait et prescrivait au nom du capital. Il y avait, aussi la nouvelle inflexion qu'au lendemain de la dernière guerre européenne le marxisme apportait aux études africaines : il ménageait des problématiques dont l'intention et les cadres théoriques récusait, clairement, le dogmatisme des sciences coloniales et ses implications culturelles à propos des sociétés non-occidentales. » in *Les Corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal/Paris ; Humanitas/Présence africaine, 1994, p. 89

l'existentialisme, avant d'être un humanisme, est un autobiographisme, parce qu'il demande à l'être humain de se situer comme sujet dans la perception qu'il a du monde et de ses entours et dans l'action qu'il exerce sur le monde et sur les autres. Pour une conscience de ce type, le projet autobiographique coïncide avec le projet existentiel : rendre compte de soi, donner une forme narrative (ou dramatique), par une écriture *communicative*, à sa propre expérience du monde, donner à autrui une *vérité de soi* qui puisse indiquer celle de tous<sup>1</sup>.

Dans cette dialectique, mettant dos à dos le « pour soi » et le « pour autrui », se décèle le refus inconditionnel de la mauvaise foi qui serait une forme de renoncement à sa responsabilité de sujet. De même, la liberté du sujet est sans cesse menacée par le pouvoir réifiant du regard et du discours d'autrui sur lui. Dans ces conditions, le chercheur africain doit procéder à :

une critique radicale du dire d'autrui sur lui et son milieu [et] prendre la parole pour affirmer, théoriquement et pratiquement qu'il n'est pas objet et qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel. Et vivre cette prise de parole comme critique constante, ouverte, portant même – et régulièrement – sur son propre déroulement<sup>2</sup>.

Là résident les conditions pour infléchir le futur selon ce que Fabien Eboussi-Boulaga appelle « une éthique de la responsabilité historique de la pensée<sup>3</sup>. » La décolonisation comme déconstruction cherche à mettre à jour ce qui entrave le sujet dans l'exercice de sa liberté. En cela, elle tranche avec le modèle défendu par Ngũgĩ wa Thiong'o ; c'est-à-dire, qu'en ne situant pas les productions culturelles dans une relation de dépendance à l'infrastructure, elle engage la responsabilité de l'individu comme agent de sa propre libération et propose un dialogue différent avec l'héritage colonial.

---

<sup>1</sup> Michel Constat, *Pourquoi et comment Sartre a écrit « Les mots »*, Paris, PUF, 1996, p. 2, cité par Kasereka Kavwahirehi in *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaine*, New-York/Amsterdam, Rodopi, 2006, p. 15

<sup>2</sup> V. Y. Mudimbe, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, p. 120

<sup>3</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 19



## A. Valentin-Yves Mudimbe : résistances du sujet

Dans un contexte d'émancipation, la résolution de la crise existentielle générée par la colonisation bute face à la proclamation de la mort du sujet. Sans ce sujet, toute velléité de libération semble vaine. Si le pouvoir qui l'assujettit se niche jusqu'au plus profond de lui-même et qu'il est constitué en tant que sujet par celui-ci, alors imaginer qu'il peut s'en défaire totalement donne lieu à une aporie. Son existence en tant que sujet étant en effet inséparable du pouvoir qui le saisit comme tel, l'affranchissement du second par le premier est au mieux impossible, au pire le mène à sa propre disparition. Comme l'expriment Helen Tiffin, Bill Ashcroft et Gareth Griffiths :

Les problèmes inhérents à une conception de la subjectivité comme résultat de forces sociales plus larges viennent de ce point. Car, si le sujet est le produit d'une idéologie, d'un discours ou d'un langage, est-ce qu'il ne se retrouve pas piégé par cette subjectivité au-delà du pouvoir de décision, de distinction voire de résistance<sup>1</sup>?

Constitué de l'extérieur, par une force l'assignant à devenir qui il est, il paraît dès lors perdre tout contrôle sur son destin, se muant ainsi en support passif d'injonctions sur lesquelles il ne possède plus aucun arbitrage. Cependant, toute potentialité décoloniale n'implique-t-elle pas une once d'autonomie de la part de celles et ceux qui l'entreprennent ? Sans elle, comment mener à bien un processus dont l'horizon consiste justement en l'affranchissement définitif de la tutelle coloniale ? Au cœur de ce paradoxe réside finalement le doute quant à l'éventualité même d'une part de manœuvre de l'individu toutefois conscient de ne pouvoir échapper à ce qui le détermine. Une fois admis son assujettissement, doit-il pour autant se résoudre à cette condition ou peut-il, malgré tout, influencer sur qui il est ? En d'autres termes, peut-on être sujet tout en étant assujetti ?

---

<sup>1</sup> « The problems inherent in a view of subjectivity as produced by broader social forces focus at precisely this point. For if the subject is produced by ideology, discourse or language, is it trapped in this subjectivity beyond the power of choice, recognition or resistance. » in Helen Tiffin, Bill Ashcroft et Gareth Griffiths, « Subject/Subjectivity », in *Post-Colonial Studies : The Key Concepts*, Routledge, (2000) 2013, p. 252.

## 1. Entre existentialisme et structuralisme : une « odyssee intellectuelle » métisse

Cette question stratégique, Valentin-Yves Mudimbe n'a eu de cesse de revenir dessus. Seulement, c'est tardivement, en 1991, dans la préface de *Parables and Fables*, qu'il synthétise le plus clairement sa position après des décennies de dialogue avec les différents courants intellectuels les plus contemporains. Retraçant l'« odyssee intellectuelle<sup>1</sup> » qui a été la sienne depuis ses années au département de sociologie et d'anthropologie comparative de Nanterre, il réaffirme sa fidélité théorique et ses distances aussi bien avec l'existentialisme qu'avec le structuralisme. Le contexte parisien de ces débuts est en effet marqué par l'affrontement académique entre les deux mouvements. Deux ans avant la « révolution manquée<sup>2</sup> » que constituera mai 1968, plusieurs ouvrages ont propulsé sur le devant de la scène universitaire une génération d'auteurs en rupture avec les postulats défendus par Sartre et ceux qui, jusque-là, occupaient le centre du champ intellectuel. Comme le relève Anna Boschetti<sup>3</sup>, 1966 est une année décisive où l'on assiste à la renégociation radicale de plusieurs paradigmes faisant auparavant généralement consensus. La publication coup sur coup de *Les Mots et les choses* (Michel Foucault), *Sémantique structurale* (Greimas), *Écrits* (Lacan), *Théorie de la littérature* (Todorov), *Figures* (Genette), *Critique et vérité* (Barthes), *Problèmes de linguistique générale* (Benveniste) et *Pour une théorie de la production littéraire* (Macherey) témoigne d'un renouvellement générationnel tout autant que de la contestation des concepts majeurs d'histoire et de sujet que Sartre avait placés au cœur de sa pensée. Pour François Dosse<sup>4</sup>, l'effacement progressif de ce dernier est le symbole d'une conjonction politique particulière, empreinte de désenchantement, laquelle stimule la production de modèles innovants rompant avec l'humanisme sartrien.

À Nanterre, et malgré ses allers-retours à Louvain où il mène ses recherches sous la direction du grammairien André Goosse et où il anime des séminaires pour Willy Bal, Valentin-Yves Mudimbe est en première ligne pour constater la progressive ascension du structuralisme. Claude Lévi-Strauss vient alors de fonder au Collège de France le laboratoire

<sup>1</sup> « This book bears witness to an, I would hope, also provides insight into the unfolding of an intellectual odyssey that began in the academic year 1968-1969. » in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, p. ix.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. ix.

<sup>3</sup> Anna Boschetti, *Isms, du réalisme au postmodernisme*, Paris, CNRS éditions, 2014, pp. 222-269.

<sup>4</sup> Comme il l'écrit : « Conjonction politique particulière marquée par le désenchantement, configuration du champ du savoir qui nécessitait de faire une révolution pour voir aboutir une réforme : cette conjonction a permis au structuralisme d'être le pôle de ralliement d'une génération entière, qui a découvert le monde derrière la grille structurale. » in François Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome 1, Le Champ du Signe, 1945-1966*, Paris, La découverte, 1992, p. 10.

d'anthropologie sociale. Pour celui qui travaille parallèlement sur son doctorat de philologie comparé consacré au mot « air<sup>1</sup> » et au philosophe politique Ber Borochov, ainsi que pour ses collègues, il a la stature d'un « Dieu<sup>2</sup> » tant son prestige au sein de la discipline est manifeste, ce que confirmera quelques années plus tard son élection à l'Académie Française. Ce primat souligne un renversement dans l'organisation du savoir universitaire où, en l'espace d'une dizaine d'années, l'aura de la philosophie a été atténuée par le développement des sciences sociales. Leurs méthodologies, bâties autour des principes positivistes, visent en effet à aménager une troisième voie entre la littérature et les sciences exactes. Prenant appui sur la linguistique saussurienne, les structuralistes dénie au sujet sa centralité dans la production du sens ; en lieu et place de ce sujet instituant, ils insistent sur le rôle joué par des structures et des règles inconscientes que le scientifique aura pour mission d'identifier derrière leurs apparences événementielles.

C'est en particulier dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, « Histoire et dialectique », que Claude Lévi-Strauss se livre à une réfutation en règle du sujet cartésien dont l'influence restait prépondérante chez Jean-Paul Sartre. Publiée deux ans après *Critique de la raison dialectique*, *La Pensée sauvage* s'achève sur une reprise où Claude Lévi-Strauss discute deux des qualificatifs que lui a adressés plus tôt Jean-Paul Sartre, à savoir ceux de « matérialiste transcendantal » et d'« esthète<sup>3</sup> ». « Matérialiste transcendantal », car il ne dissocie pas la raison analytique de la raison dialectique, la seconde étant, dit-il, « quelque chose en plus dans la raison analytique : sa condition requise, pour qu'elle ose entreprendre la résolution de l'humain en non-humain<sup>4</sup>. » « Esthète », car « Sartre applique ce terme à qui prétend étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis<sup>5</sup>. » C'est à cette occasion que Lévi-Strauss exprime la spécificité de sa démarche arguant que « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre<sup>6</sup>. » À la place, l'ethnologue va privilégier l'étude des structures, accordant par conséquent la primauté au système sur les éléments.

Si l'influence du structuralisme sera déterminante pour l'évolution de la pensée de Valentin-Yves Mudimbe, une telle dissolution du sujet ne va pas avoir lieu sans lui poser des difficultés. La tentative de le concilier avec l'existentialisme sera ainsi au cœur de sa pensée. Comme le soutient Michael Syrotinski :

---

<sup>1</sup> Il sera publié en 1979. Voir Valentin-Yves Mudimbe, *Air. Etude sémantique*, Wien, Elisabeth Stilgmayr, Coll. « Acta ethnologica et linguistica », n°46, 1979.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables, op.cit.*, p. ix.

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

Ce que Mudimbe décrit comme l'(im)possibilité de dialogue entre Sartre et Lévi-Strauss révèle ainsi une incompatibilité philosophique fondamentale mais aussi une interdépendance mutuelle et le « sujet » est le noyau dur de ce paradoxe. Le stratagème de Mudimbe apparaît ainsi de plus en plus clairement car l'un et l'autre se doivent de rechercher à rapprocher et contourner l'obstacle entre capacité d'agir et structure<sup>1</sup>.

En effet, sans la reconnaissance d'une capacité d'agir, il devient impossible de revendiquer « la responsabilité du sujet parlant<sup>2</sup> » et, par conséquent, de rompre avec la situation coloniale en ayant « la liberté de penser à soi-même comme point de départ d'un discours absolu<sup>3</sup>. »

La préface de *Parables and Fables* permet à Valentin-Yves Mudimbe de confronter les deux modèles et de repenser le *cogito* à l'aune de leurs positions respectives. Dès 1973, la question du structuralisme lui avait inspiré un important chapitre de *L'Autre face du royaume* intitulé « Le prétexte des sauvages et le plébiscite des modèles ». Ses différents représentants jouissaient alors d'une reconnaissance académique considérable, pourtant Valentin-Yves Mudimbe exprimait déjà son refus de tout dogmatisme en prenant ses distances avec des théories dont il pointait volontiers le caractère « à la mode », les qualifiant malicieusement de « courant panacée à tendance philosophico-idéologique<sup>4</sup>. » D'ailleurs, tout en soulignant leurs innovations, il en dressait un portrait plutôt mitigé. Selon lui, elles prolongeaient certes « le procès du modèle occidental<sup>5</sup> » entamé par Marx, Nietzsche et Freud, mais ne rompaient néanmoins pas avec lui ; au contraire, elles restaient inféodées à celui-ci, allant jusqu'à constituer l'une de ses plus parfaites réalisations. Il concluait de manière désabusée en réaffirmant l'inscription du structuralisme dans une généalogie et dans un lieu :

Le structuralisme, cette dernière expression de l'ethnologie, dans l'équivoque d'une domination que couvre pudiquement une idéologie de la violence, est peut-être seulement un plaidoyer pour des modèles issus des fantasmes de l'histoire occidentale et qui pour éclater, prend appui sur des sauvages prétextuels rencontrés au hasard des voyages et des colonisations<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> « What Mudimbe terms the (im)possible dialogue between Sartre and Lévi-Strauss thus reveals a fundamental philosophical incompatibility but also a mutual interdependence, and the 'subject' is at the very core of this paradox. Mudimbe's ploy now comes into clearer focus, since each other is to seek some way of bridging and moving beyond the opposition between agency and structure. » in Michael Syrotinski, *Singular Performances*, *op.cit.*, p. 4.

<sup>2</sup> « the responsibility of the speaking subject » in Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines : Meditations on Alterity Politics*, Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2013, p. 12.

<sup>3</sup> « the freedom of thinking of himself or herself as the starting point of an absolute discourse » in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. 200.

<sup>4</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'autre face du royaume*, *op.cit.*, p. 47.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 72.

C'est un tel biais qu'il dénoncera encore dans *The Invention of Africa*. Le structuralisme est pour lui bâti sur un paradoxe tant sa déconstruction de la « ratio occidentale » signale en réalité son parachèvement :

la méthode structuraliste [...] est un outil intellectuel ; sa condition de possibilité réside dans un champ archéologique où la force du Cogito a conduit au droit à une liberté humaine absolue, et par conséquent à une méditation systématique sur les vertus comparatives du Même et de l'Autre<sup>1</sup>

Le contexte d'édition de *Parables and Fables* est cependant différent. Depuis ces premières contestations, Valentin-Yves Mudimbe a poursuivi et approfondi sa réflexion autour du structuralisme, ce qui influe sur sa manière d'aborder l'héritage lévi-straussien.

Comme il le déclare en début de préface, *L'Autre Face du royaume* était écrit dans l'urgence, celle d'un homme à qui des médecins venaient de diagnostiquer un cancer des os et à qui ils donnaient tout au plus six mois à vivre. Dans ces circonstances, Valentin-Yves Mudimbe admet volontiers avoir été parfois sévère dans ses reproches : « [n]aturellement, les arguments d'un jeune homme mourant allaient injustement à l'encontre de ceux qu'il admirait le plus<sup>2</sup> », dit-il, toutefois le constat, quoiqu'exprimé de manière abrupte, n'en reste pas moins vrai à ses yeux. Pour preuve, il le prolongera huit ans plus tard dans son essai suivant qui assure la transition entre ce qu'il nomme lui-même son « expérience africaine » et sa période américaine. Dans *L'Odeur du père*, là encore le thème central est l'influence des sciences humaines et sociales et, en particulier, leur contribution à la colonisation. Néanmoins, au fur et à mesure, il s'est employé au dépassement et à la réconciliation du structuralisme et de l'existentialisme, s'astreignant à faire la synthèse entre deux méthodes qui, pourtant, paraissaient irréconciliables. Avec *L'Odeur du père*, son objectif était notamment :

une réévaluation du structuralisme, dont la méthode reste, du moins pour moi, la manière la plus stimulante de comprendre les cultures humaines ; et d'autre part, contre le structuralisme, j'ai voulu invoquer les droits du sujet et me concentrer sur la pertinence encore impérieuse d'une philosophie de la subjectivité<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> « the structuralist method [...] is an intellectual tool ; its condition of possibility resides in an archeological field in which the strength of the *Cogito* has led to the right of an absolute human freedom, and consequently to systematic meditations on the comparatives virtues of the Same and the Other. » in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. 35.

<sup>2</sup> « Naturally, the arguments of a dying young man unjustly went against those he admired the most. » in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. x.

<sup>3</sup> « a reevaluation of structuralism, whose method grounds, at least for me, the most stimulating ways of understanding human cultures ; and on the other hand, against structuralism, I wished to invoke the rights of the subject and focus on the still-compelling soundness of a philosophy of subjectivity » (traduction personnelle) in *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. xi.

Il y pointait en particulier l'ethnocentrisme qui, à son avis, se maintenait à l'état d'impensé dans la conception structurale de l'homme quand il était question de le constituer en objet.

Selon lui, encore une fois, cette dévaluation valait pour une catégorie particulière de l'humanité et, malgré ses prétentions, reproduisait la partition coloniale :

elle paraît ne s'appliquer avec bonheur qu'aux peuples dits primitifs ou sauvages et, de surcroît, déjà sujets d'une domination occidentale. Ne s'insère-t-elle pas trop facilement dans la structure coloniale qui a fait des peuples dominés les garants du développement de l'Occident<sup>1</sup> ?

Essai après essai, on constate par conséquent une réévaluation du structuralisme et de la mort du sujet, réévaluation qui ne vaut cependant pas pour un abandon total, mais qui consiste avant tout en un usage raisonné et distancié, témoignage de son appropriation par celui qui les avait découverts lors de son séjour nanterrois. Sa principale discordance avec Lévi-Strauss réside en effet dans le rejet par ce dernier du sujet et non pas dans sa méthode au sens où Mudimbe reconnaît le poids des structures (et des *épistémès*) dans la constitution du premier. Comme il l'exprime dans *The Invention of Africa*, il entreprend dès à présent de réhabiliter : « un sujet que le structuralisme prétend trop facilement avoir tué<sup>2</sup> », car cela résoudrait selon lui une aporie propre au structuralisme :

Il nous manque une théorie qui pourrait résoudre la tension dialectique entre les discours créatifs et le champ épistémologique qui les rend possibles, d'une part, et l'inconscient de Lévi-Strauss qui soutient les discours et rend compte de leur organisation, d'autre part<sup>3</sup>.

Lors de la publication de ce dernier essai, une telle démarche paraît toutefois beaucoup moins incongrue, sinon réactionnaire, que cela aurait pu être le cas encore quelques années auparavant. La notion a bénéficié d'un regain d'estime, y compris chez certains de ses plus féroces contempteurs. Michel Foucault l'a en quelque sorte ranimée à partir de ses travaux autour de la sexualité et de l'usage des plaisirs<sup>4</sup> ; surtout, sa réception américaine, ainsi que celle de Derrida, Deleuze et ceux qui seront réunis sous le qualificatif problématique de poststructuralistes, est allée également dans le sens d'une prise en compte de cette figure par le biais du dialogue amorcé entre leurs théories et celles des études culturelles<sup>5</sup>. Reste que ce

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> « a subject that structuralism too easily pretends to have killed » in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. 23.

<sup>3</sup> « We lack a theory that could solve the dialectic tension between Creative discourses and the epistemological field which makes them possible, on one hand, and Lévi-Strauss's unconscious that sustains discourses and accounts for their organization, on the other. » (traduction personnelle) in *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. 48.

<sup>4</sup> Sur la question du devenir du concept de « sujet » chez Michel Foucault, voir Frédéric Rameau, *Les Secondes vies du sujet*, Deleuze, Foucault, Lacan, Paris, Hermann Philosophie, 2016.

<sup>5</sup> Voir Nick Mansfield, *The God who deconstructs himself: sovereignty and subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida*, New York, Fordham University Press, 2010.

désir de maintenir une philosophie de la subjectivité nécessitait une démonstration en règle, c'est celle-ci que fait intervenir Mudimbe dans la préface de *Parables and Fables*.

## 2. Le sujet malgré tout

La dizaine de pages qu'il consacre à son exposé témoigne de l'érudition de leur auteur et se laisse difficilement lire par un lecteur étranger à cette querelle ontologique. Il s'agit en effet d'abord d'un texte académique légèrement retravaillé en vue d'être adapté en préface. D'abord publié deux ans plus tôt sous la forme d'un article dans le numéro 61 de la revue *American Journal of Semiotics*<sup>1</sup>, ce texte prolonge le compagnonnage de son auteur avec les deux courants de pensée et sa tentative de les concilier. En bien des points, il s'agit d'une continuation de la démarche entreprise dans « Questions of Method », le second chapitre de *The Invention of Africa*. Là, le propos était de relier l'archéologie foucauldienne avec les propositions de Lévi-Strauss sur l'esprit sauvage. Cependant, comme le souligne magistralement Kasereka Kavwahirehi, le titre choisi pour effectuer ce rapprochement était tout sauf anodin. Dans *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique*, il rappelle que « Questions de méthode » était l'intitulé exact utilisé par Jean-Paul Sartre pour sa préface dans *Critique de la raison dialectique*. D'après lui, convoquer ainsi le spectre du père de l'existentialisme pour délimiter les passerelles unissant les pensées de Foucault et de Lévi-Strauss, lesquels partageaient les mêmes objections à son égard, « suggère l'horizon de l'entreprise de Mudimbe : reprendre ses maîtres parisiens en indiquant un lieu de communion<sup>2</sup>. » Si, malgré les affirmations de Lévi-Strauss, plusieurs rapports pouvaient être établis entre ses interprétations et celles de l'auteur de *Les Mots et les choses*, ce à quoi s'emploie Mudimbe cinq ans plus tard est beaucoup moins évident.

Comme à son habitude, il adopte une progression lui permettant d'éclaircir alternativement les opinions divergentes des deux personnes qu'il confronte avant d'aboutir à une synthèse et au dépassement de leurs positions respectives. Le premier à être mis à l'examen n'est autre que Jean-Paul Sartre et sa relecture du *cogito* cartésien dans *L'Être et le néant*. Valentin-Yves Mudimbe rappelle que, pour Sartre, existe un *cogito* préreflexif préalable au *cogito* cartésien c'est-à-dire que « la conscience existe par soi<sup>3</sup>. » La réflexivité

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « I as an Other : Sartre and Lévi-Strauss or an (im)-possible Dialogue on the Cogito », in *American Journal of Semiotics*, Volume 6, n°1, 1988, p. 57-68.

<sup>2</sup> Kasereka Kavwahirehi in *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique*, *op.cit.*, p. 268.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, (1943) 2016, p. 22.

lui étant secondaire, il est par conséquent non-thétique et non-positionnel. Dès lors, Mudimbe conclue que « ce paradigme devrait être compris comme : “Je suis conscient que je pense et donc, je suis”<sup>1</sup>. » Il poursuit ensuite son étude par l'exposé de cette tension entre le en-soi et le pour-soi, entre d'une part ce que Sartre baptise l'être du phénomène, contingent et sans rapport à soi, et d'autre part, l'être de la conscience, qui ne coïncide jamais à soi. Tandis que le premier est soumis au principe d'identité puisque « l'être est. L'être est en-soi. L'être est ce qu'il est<sup>2</sup>, » le second est distance par rapport à lui-même, selon le principe husserlien voulant que la conscience est toujours « conscience de quelque chose<sup>3</sup> », d'où le cas de Antoine Roquentin que Mudimbe cite : « en méditant sur son être et celui des choses, il découvre qu'il est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est<sup>4</sup>. » Ce parcours lui permet d'aboutir à la question de l'altérité comme lieu où l'être fait l'expérience simultanément de sa condition d'objet et de sujet dans le sens où il est également un pour-autrui. Selon Sartre, c'est dans cette relation à autrui que réside le drame de l'existence :

Ainsi autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectivité. Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autrui est déjà donné. Et il est donné non comme être de mon univers, mais comme sujet pur. Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, *connaître*, c'est-à-dire poser comme objet, il est toujours *là*, hors de portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme objet. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectivité non-révélee, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui<sup>5</sup>

Le regard de l'autre est dès lors le lieu d'un dilemme, car il fait de l'être un signe-objet tout en étant la condition de son existence. Comme le note Valentin-Yves Mudimbe :

Une nécessité existentielle - l'autre avec lequel ou laquelle j'interagis - met à jour de nouvelles structures qui, simultanément m'impliquent, impriment la perception que j'ai de ma propre existence avec les autres et, incontestablement, que j'appréhende comme une réalité extérieure<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> « the paradigm should be understood to mean I am aware that I am thinking, therefore I am. » in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. xii.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Être et le néant*, *op.cit.*, p. 33.

<sup>3</sup> D'après Husserl : « La perception de cette table est, avant comme après, perception de cette table. Ainsi, tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendantale qui est mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. » in Edmund Husserl, « Deuxième Méditation », *Méditations cartésiennes*, traduction de G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 1947, p. 28.

<sup>4</sup> « While meditating on his being and that of things, he discovers that he is what he is not and he is not what he is. » Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.* p. xii.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *Être et le néant*, *op.cit.*, p. 309.

<sup>6</sup> « An existential necessity – the other in his or her interaction with me – actualizes new structures which, simultaneously, involve me, mark my own perception of my being for-others, and definitely objectify me » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. xiii.



Par conséquent, dans tout rapport intersubjectif, chacun des participants est condamné à voir sa liberté objectivée en même temps qu'il se saisit comme conscience de quelqu'un, conscience qui est condition de sa subjectivation.

Cependant, il semble que ce soit par le langage que cet écart entre autrui et soi puisse trouver une voie de conciliation. Prenant appui sur des extraits du chapitre V de *La Prose du monde* de Maurice Merleau-Ponty, intitulé « La perception d'autrui et le dialogue », Mudimbe reprend l'idée que le langage atténue la distance entre les deux individualités, qu'il brouille les délimitations entre l'autre et soi. Selon lui, la parole se comprend comme une forme « d'empiètement de moi sur autrui et d'autrui sur moi<sup>1</sup> », en cela elle est cheminement vers un niveau plus élevé de vérité transcendant les paroles particulières. Dans le dialogue s'actualise l'accès à ce que chacun ne pouvait proférer, comme en témoigne la longue citation, tronquée, que Mudimbe tire de *La Prose du monde* :

Chacun, en un sens, est pour soi la totalité du monde et, par une grâce d'État, c'est lorsqu'il en est convaincu que cela devient vrai : car alors il parle, et les autres le comprennent – et la totalité privée fraternise avec la totalité sociale. Dans la parole se réalise l'impossible accord des deux totalités rivales, non qu'elle nous fasse rentrer en nous-mêmes et retrouver quelque esprit unique auquel nous participerions, mais parce qu'elle nous concerne, nous atteint de biais, nous séduit, nous entraîne, nous transforme en l'autre, et lui en nous, parce qu'elle abolit les limites du mien et du non-mien et fait cesser l'alternative de ce qui a sens pour moi et de ce qui est non-sens pour moi, de moi comme sujet et d'autrui comme objet<sup>2</sup>.

Comme le dialogue marque la rencontre entre deux consciences, il fait communier deux sujets qui, à l'issue de celui-ci, comportent en eux une part d'altérité. L'identité, comme rapport stable de soi à soi, sort altérée de ce contact avec autrui, elle ne peut plus être revendiquée telle une monade étanche à toute intrusion extérieure. Inhérent à cela, surgit un doute quant à l'homogénéité de soi-même, ce que Mudimbe exprime sous la forme de deux questions : « Cette communion du même et de l'autre dans le verbe souligne brillamment les vertus du dialogue : Suis-je un ou deux ? Suis-je l'autre, et si oui, qui suis-je<sup>3</sup> ? », lesquelles lui servent de transition pour introduire sa relecture du structuralisme.

En effet, ce détour par la phénoménologie merleau-pontienne lui permet de souligner la proximité entre une conception du langage existentialiste comme source d'hétérogénéité en soi et le principe rousseauiste du « Je est un autre ». Il faut se souvenir que c'est cette

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, (1969) 2012, p. 185.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>3</sup> « This communion of the same and the other in the verb brilliantly emphasizes the virtues of dialogue : Am I one or two ? Am I the other, and if so, who am I ? » Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables, op.cit.*, p. xiv.

dernière affirmation que Claude Lévi-Strauss revendiquait comme le paradigme fondateur de son projet anthropologique. Car, en réfutant, dans ses *Confessions*, le *cogito* cartésien, Rousseau initiait un décentrement en bien des points annonciateur de la démarche structuraliste. Son acte de bravoure, selon Claude Lévi-Strauss, aura été de s'opposer aux illusions du « moi » en soulevant la question du « Que suis-je ? » et en lui substituant l'identification de soi avec autrui. Comme le rappelle François Dosse :

Dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau en appelait déjà à la découverte des sociétés inconnues de l'Occident, non pour en tirer quelque richesse matérielle, mais pour y découvrir d'autres mœurs qui puissent éclairer notre manière de vivre<sup>1</sup>.

Cette ouverture à l'autre renverse le mouvement du *cogito* cartésien. Il ne s'agit plus ici d'un élan allant de l'intériorité humaine vers « l'extériorité du monde », mais bien plutôt l'inverse, d'où la fameuse déclaration de Claude Lévi-Strauss dans le deuxième tome de son *Anthropologie structurale* que Mudimbe reprend : « Il existe un "il" qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense<sup>2</sup>. » Dès lors, le fondement de l'existence n'est plus en soi, mais en l'autre, ce à quoi il aboutit en alléguant que « mon existence ne peut être définie que comme une inférence et une référence à une autre personne<sup>3</sup>. » À ses yeux, Descartes a fait un raccourci en concluant que « je suis » découle de « je pense », il a en effet statué que « je suis » est acquis. La seule solution consiste dès lors à admettre que l'identité personnelle est acquise par inférence. L'anti-cartésianisme de Rousseau est ainsi devenu le mot d'ordre de l'ethnologie pour Claude Lévi-Strauss. Cependant, ce dernier va encore plus loin puisqu'il déclare, dans *La Pensée sauvage*, que l'entreprise des sciences exactes et naturelles est dorénavant de « réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques<sup>4</sup>. »

Ayant résumé à la fois les thèses sartriennes et les thèses lévi-straussiennes, Valentin-Yves Mudimbe fait état de leur caractère *a priori* irréconciliable. Il déclare d'abord : « Il devient évident que la centralité et la primauté de la conscience pour Sartre ne peuvent être opposées qu'à la réalité de l'inconscience de Lévi-Strauss<sup>5</sup> » puis « à proprement parler, le

<sup>1</sup> François Dosse, *Histoire du structuralisme, tome I, op.cit.*, p. 152.

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, « Rousseau, père de l'ethnologie », in *Le Courrier de l'Unesco*, mars 1963, p. 12. Texte repris dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

<sup>3</sup> « my existence can be defined only as an inference from and a reference to an other » in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables, op.cit.*, p. xv.

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage, op.cit.*, p. 327.

<sup>5</sup> « It becomes obvious that the centrality and primacy of the consciousness for Sartre can only be opposed to the reality of Levi-Strauss' unconsciousness. » Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables, op.cit.*, p. xvii.

dialogue entre Sartre et Lévi-Strauss semble impossible<sup>1</sup>. » Néanmoins, il formule plusieurs considérations dont une vise justement à produire « une interprétation du principe fondateur de Lévi-Strauss du point de vue de la philosophie d'un sujet<sup>2</sup>. » La volonté de l'écrivain est de montrer que la démarche de Lévi-Strauss s'inscrit en réalité dans une intentionnalité et donc que l'idée d'agent est compatible avec l'étude des structures. Comme il le dit :

Si les catégories empiriques, comme il le prouve magistralement dans ses *Mythologiques*, peuvent servir de clé à un code silencieux qui dévoile des universaux, alors, quand il est analysé, un tel projet en sciences sociales ne peut dire son propre nom que dans l'intentionnalité de son inventeur. Dans notre cas, c'est la praxis de Lévi-Strauss qui s'exprime dans un environnement culturel et humain, ce qui est une pratique inerte évidente comme l'illustre la confession des *Tristes Tropiques*. Le cri qui clôt le livre - l'âge d'or n'est ni derrière ni devant nous mais en nous - exprime la puissance d'une conscience et de sa liberté<sup>3</sup>.

On voit comment Valentin-Yves Mudimbe passe progressivement de l'opposition des postulats existentialistes et structuralistes à leur conciliation. Le lecteur assiste au dépassement des deux théories. Avec cette analyse, il expose comment on peut maintenir à la fois l'affirmation que moi est un autre et celle voulant qu'il existe une subjectivité.

En réalité, ces quelques pages équivalent à un acte de parole par lequel Mudimbe manifeste sa subjectivité en démontrant méthodiquement l'existence de celle-ci. Car, dans ce dialogue engagé avec ces deux figures intellectuelles, surgit une tierce personnalité, celle de l'auteur. En se confrontant à leurs réflexions, l'écrivain montre d'abord comment ces dernières ont participé à la construction de sa pensée, comment quand il réfléchit c'est avec leurs mots. En somme, il mesure l'étendue d'une conversion à un ordre. En ce sens, il fait siennes les analyses foucauldienne relatives au supposé sujet du discours. En effet, Michel Foucault dans *L'Archéologie du savoir* et dans *L'Ordre du discours* avait mis en évidence le caractère illusoire d'une telle capacité du sujet à être maître de ses énoncés. Selon lui, « [i]l ne faut [...] pas concevoir le sujet de l'énoncé comme identique à l'auteur de la formulation. Ni substantiellement, ni fonctionnellement<sup>4</sup>. » En effet :

---

<sup>1</sup> « [s]trictly speaking, the dialogue between Sartre and Lévi-Strauss seems impossible » Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. xviii.

<sup>2</sup> « an interpretation of Lévi-Strauss' founding principle from the viewpoint of a philosophy of a subject » Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. xix.

<sup>3</sup> « If empirical categories, as he masterfully proves in his 'Mythologiques,' can be used as a key to a silent code which unveils universals, then, when analyzed, such a project in the social sciences can say its own name only in the intentionality of its inventor. In our case, it is Lévi-Strauss' praxis expressing itself within a cultural and human environment, which is an obvious practico-inert as illustrated by the confession of *Tristes Tropiques*. The cry which closes the book – the golden age is not behind nor before us but in us – expresses the power of a consciousness and its liberty » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and Fables*, *op.cit.*, p. xix.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 131.

Il n'est pas [...] cause, origine ou point de départ de ce phénomène qu'est l'articulation écrite ou orale d'une phrase ; il n'est point non plus cette visée significative qui, anticipant silencieusement sur les mots, les ordonne comme le corps visible de son intuition; il n'est pas le foyer constant, immobile et identique à soi d'une série d'opérations que les énoncés, à tour de rôle, viendraient manifester à la surface du discours. Il est une place déterminée et vide qui peut être effectivement remplie par des individus différents; mais cette place, au lieu d'être définie une fois pour toutes et de se maintenir telle quelle tout au long d'un texte, d'un livre ou d'une œuvre, varie – ou plutôt elle est assez variable pour pouvoir soit préserver, identique à elle-même, à travers plusieurs phrases, soit pour se modifier avec chacune. Elle est une dimension qui caractérise toute formulation en tant qu'énoncé<sup>1</sup>.

Bien au contraire, l'individu est pris dans des structures de sens prééxistantes qui donnent forme à son énoncé. La discipline constitue l'une d'entre elles. Comme le soutient Michel Foucault, elle « est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe des limites par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles<sup>2</sup>. » Par conséquent, le principe de discipline s'oppose à celui d'auteur puisque :

une discipline se définit par un domaine d'objets, un ensemble de méthodes, un corpus de propositions considérées comme vraies, un jeu de règles et de définitions, de techniques et d'instruments : tout ceci constitue une sorte de système anonyme à la disposition de qui veut ou qui peut s'en servir, sans que son sens ou sa validité soient liés à celui qui s'est trouvé en être l'inventeur<sup>3</sup>

L'exposé que fait Valentin-Yves Mudimbe dans *Parables and Fables* témoigne de son assujettissement à une discipline. Les propositions qu'il commente, la méthode qu'il emploie montrent qu'il se sait intégré à un ordre dont il est contraint de respecter les postulats. Comme il le dit, cela marque « une obéissance au “discours qui est dit et reste dit, indéfiniment, au-delà de sa formulation, et qui reste à dire.” En résumé, revisité et reconditionné<sup>4</sup>. » Cependant, toute l'ambition de l'écrivain est de parvenir à mettre au jour « la possibilité de formuler - et de le faire à l'infini - de nouvelles propositions<sup>5</sup>. »

La préface de *Parables on Fables* lui permet de concilier l'idée d'une dépendance à un ordre du savoir et la liberté du sujet parlant. En effet, la discussion simultanée des thèses sartriennes puis lévi-straussiennes aboutit à la formulation d'une proposition contenue chez aucun des deux auteurs. Ce faisant, Valentin-Yves Mudimbe démontre que l'inscription dans

<sup>1</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 131.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, in *Œuvres*, tome 2, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 240.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>4</sup> « an obedience to 'the discourse which is spoken and remains spoken, indefinitely, beyond its formulation, and which remains to be spoken'. In sum, revisited and reconditioned. » (traduction personnelle), Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines*, *op.cit.*, p. x.

<sup>5</sup> « 'the possibility of formulating – and of doing so ad infinitum – fresh propositions' » Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines*, *op.cit.*, p. x.

une discipline ne remet pas en cause la possibilité d'une énonciation nouvelle. Comme il le dit dans *On African Faultlines* :

Ma conscience personnelle se soumet librement aux exigences intellectuelles et spirituelles. Dans les disciplines, comme la philologie ou la philosophie, il existe des règles qui peuvent être synthétisées à partir d'exigences élémentaires concernant l'établissement de vues cohérentes. D'abord, présenter méthodologiquement un cas, le construire, le déconstruire et le réécrire en dissociant ses parties internes. Deuxièmement, par le biais de citations ou de références disciplinaires et de règles de bon sens, reformuler l'affaire dans votre propre langue. Troisièmement, enfin, conclure en marquant les mérites opposés des déclarations déduites. En effet, on s'inscrit subjectivement dans ce type d'exigence élémentaire d'une manière de réfléchir sur les textes et l'expérience<sup>1</sup>.

Existe par conséquent, selon ses dires, une « liberté conditionnelle » ou, comme il le dit plus tôt dans l'ouvrage, « [une] créativité sous surveillance<sup>2</sup> » qui, tout en étant limitée, ménage un espace discursif où un détachement vis-à-vis des discours institués est possible. En même temps qu'il montre sa dépendance à un ordre du discours, Mudimbe revendique donc une part non négociable d'autonomie. Une telle dynamique peut s'interpréter comme un dépassement de la logique du *vel*. En démontrant son inscription dans un ordre et en affirmant sa capacité à s'en défaire, du moins en partie, il refuse la position aliénante l'obligeant à choisir soit la loyauté, soit la dissidence. Il reconnaît la part d'altérité qu'il y a en lui sans pour autant transiger avec sa responsabilité de sujet parlant. En ce sens, la liberté et la dépendance peuvent se comprendre à partir de la distinction faite par Ferdinand de Saussure entre langue et parole. Comme le commente Valentin-Yves Mudimbe : « ceci est une *parole* réfléchissant à sa propre loyauté à, à la fois, une *langue* et à sa liberté et prenant conscience de sa pratique dans cette discipline comme d'une affirmation au sein d'un espace culturel<sup>3</sup>. »

Le dialogue que l'écrivain entretient avec Michel Foucault mais aussi avec Lévi-Strauss et Sartre est important, car, par son biais, il s'agit de réfléchir à la possibilité ou non d'africaniser les disciplines du savoir. Comme souvent chez lui, le lecteur assiste à la fois à un exposé théorique mais, également, à une démonstration. L'auteur affirme quelque chose

<sup>1</sup> « My subjective consciousness submits freely to intellectual and spiritual requirements. In the disciplines, philology or philosophy, there are rules that can be synthesised from elementary demands about setting coherent views. One, present methodologically a case, construct it, deconstruct it, and rewrite it by dissociating its internal parts. Two, through disciplinary quotations and references and commonsensical rules, reformulate the case in your own language. Three, finally, conclude by marking opposed merits of deduced statements. Indeed, one inscribes oneself subjectively in this type of elementary requirement for a way of reflecting on texts and experience » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines*, *op.cit.*, p. 394.

<sup>2</sup> « creative under surveillance » Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines*, *op.cit.*, p. x.

<sup>3</sup> « here is a *parole* reflecting on its own faithfulness to both a *langue* and its own liberty and apprehending its own practice in the discipline as a statement within an intercultural space. » Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines*, *op.cit.*, p. 393.

tout autant qu'il cherche à le prouver en l'énonçant. *On African Faultlines*, comme avant lui *The Invention of Africa*, a vocation à mettre en évidence comment la soumission à l'ordre occidental constitue un « principe de limitation<sup>1</sup> » du savoir africain. Comme le relevait Michel Foucault : « [à] l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses ; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tératologie du savoir<sup>2</sup>. » La pratique de la philosophie par des philosophes africains obéit à cette logique. D'après Valentin-Yves Mudimbe :

Par rapport au contexte africain, il s'ensuit que les conditionnements académiques et culturels ont induit des rapports asymétriques à la discipline. La marque est démesurée et réelle. La pensée d'un philosophe africain est lue et évaluée dans la classe des institutions occidentales lui ayant remis un diplôme académique. On peut dire simplement que dans la discipline, nous observons déjà une constitution progressive de « bantoustans » disciplinaires. Ce concept, utilisé pour la première fois par Eboussi Boulaga, pourrait servir à nommer un véritable « apartheid » dans la discipline<sup>3</sup>.

Il faut se rappeler les circonstances au cours desquelles l'auteur a écrit ses premiers essais. Il intervenait dans un débat qui divisait alors le monde académique, celui de l'existence ou non d'une philosophie africaine. La querelle opposait principalement deux écoles. D'un côté les tenants de ce que Paulin Hountondji allait baptiser l'« ethnophilosophie », de l'autre ceux qui déniaient le caractère philosophique des premiers et arguaient que ce dit caractère appartenait seulement aux textes « écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de « philosophiques<sup>4</sup> ». » Alors que les disciples de Placide Tempels, comme Alexis Kagame ou André Makarrakiza, affirmaient que les sociétés africaines, dites traditionnelles, étaient fondées sur des systèmes de croyances correspondant à une vision du monde complexe et ordonnée, leurs contempteurs, dont Mudimbe, leur reprochait de s'appliquer à la « recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente<sup>5</sup>. » En d'autres termes, tandis que chez les uns, la philosophie était assimilée à une « ontologie fixiste<sup>6</sup> », selon Séverine Kodjo-Grandvaux, car réductible à un ensemble permanent et inaltérable de savoirs, chez les autres elle découlait d'une pratique scientifique individuelle obéissant à une méthode spécifique. Dès lors, pour les détracteurs de

<sup>1</sup> Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, *op.cit.*, p. 238.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>3</sup> « In relation to the African context, it follows that academic and cultural conditionings have been inducing asymmetrical rapports to the discipline. The mark is excessive and real. The voice of an African philosopher is read and evaluated from the Western institution class that gave to the person an academic diploma. One can state simply that in the discipline, we are observing already a progressive constitution of disciplinary 'bantustans'. This concept, used for the first time by Eboussi Boulaga, might be used to name an objective 'apartheid' in the discipline » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines*, *op.cit.*, p. 407.

<sup>4</sup> Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie » africaine*, Paris, Maspero, (1976) 1980, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>6</sup> Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013, p. 27.

l'ethnophilosophie, il ne pouvait y avoir de philosophie africaine qu'à condition de s'intégrer à une pratique avec ce qu'elle suppose comme règles et comme contraintes.

Seulement, la question de la philosophie africaine se heurtait à l'interrogation autour de la dépendance épistémique. La réduire, comme le faisait Paulin Houtondji en 1976, à « une bibliographie qui ne cesse de s'enrichir depuis bientôt trente ans<sup>1</sup> » n'était-ce pas admettre qu'il n'y avait aucune philosophie concevable en dehors des préceptes édictés par l'Occident ? Or, si l'on suit Marcien Towa, un tel phénomène n'était pas sans conséquence puisque, jusqu'à très récemment, la hiérarchisation des civilisations reposait sur « la présence ou l'absence de la liberté et de la pensée, c'est-à-dire de la philosophie, [laquelle signifiait] l'appartenance ou la non appartenance à l'Histoire universelle<sup>2</sup>. » Encore une fois, le nœud du problème résidait donc dans la possibilité ou non de « libérer (au sens le plus politique du terme)<sup>3</sup> » la philosophie de l'ordre qui l'avait vue naître pour l'africaniser, c'est-à-dire l'adapter aux enjeux du continent africain. Pour Marcien Towa, l'objectif était le suivant :

Il ne s'agit absolument pas d'une soumission à l'Europe. L'asservissement signifie utilisation à des fins étrangères, c'est-à-dire, non conçues ni voulues par soi-même. Ici tout au contraire c'est la philosophie européenne qui prend place dans un projet entièrement nôtre, et par là, devient elle aussi nôtre ; car n'importe quel élément culturel devient nôtre dès lors qu'il est à notre disposition, et non nous à la sienne, dès lors que nous le soumettons, selon une formule de Césaire, à la dialectique de nos besoins<sup>4</sup>.

Néanmoins, s'approprier ainsi la philosophie n'aboutissait-il pas à la subvertir ? En effet, était-il possible d'imaginer une philosophie qui soit fidèle aux principes qui la fondent et, en même temps, africaine dans sa pratique ? En fin de compte, cela revenait à se demander si, en se pliant à une discipline forgée dans une *épistémè* à laquelle les Africains ont été convertis par la force, il restait possible de conserver un semblant de liberté.

Concernant Valentin-Yves Mudimbe, cette nuance est primordiale. Comme l'ont relevés Dismas A. Masolo et Bennetta Jules-Rosette, sa propre pratique reste profondément tributaire des pensées de Foucault, Sartre et Lévi-Strauss. D'après la seconde :

les méthodes de recherche que Mudimbe utilise pour atteindre ses objectifs sont fermement enracinées dans les techniques établies par le néocartésianisme et l'analyse structurelle telles qu'elles sont apparues dans l'anthropologie française des années 1960. En analysant l'algorithme dialectique des écrits anthropologiques de Mudimbe, j'ai tenté de démontrer que son choix de méthodes découle logiquement de son cadre épistémologique<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Paulin Houtondji, *Sur la « philosophie » africaine*, op.cit., p. 12.

<sup>2</sup> Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 19.

<sup>3</sup> Paulin Houtondji, *Sur la « philosophie » africaine*, op.cit., p. 12.

<sup>4</sup> Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, p. 69.

<sup>5</sup> « the research methods that Mudimbe uses to achieve his goals are firmly rooted in the established techniques of neo-Cartesianism and structural analysis as they emerged in French anthropology of the 1960s. Through an

Loin de constituer une rupture eu égard à un ordre du savoir, ses travaux prolongent par conséquent une mutation qui parcourt l'*épistémè* occidentale. Ce faisant, il paraît paradoxal d'en appeler à une décolonisation spirituelle tout en ayant recours pour cela à des théories occidentales. La quête d'un détachement épistémique s'accommode en effet, de prime abord, difficilement avec une telle fidélité intellectuelle à des représentants de l'ordre honni. « Comment, comme il le dit, sans attenter à l'ordre de ses principes, faire usage de la philosophie pour témoigner de l'horreur que peut être la vie des peuples niés et refusés<sup>1</sup> ? » De plus, en s'inspirant de Michel Foucault, l'écrivain ne se met-il pas lui-même à la place du chercheur africain à l'étroit dans la cage d'ascenseur qu'il avait très tôt pointée du doigt ? Valentin-Yves Mudimbe a bien conscience des limites de sa démarche, c'est pourquoi dès *L'Odeur du père* il avait d'ailleurs déclaré en paraphrasant Michel Foucault :

pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui : cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs<sup>2</sup>.

Néanmoins, outre un constat personnel, ces quelques lignes valent également pour un avertissement adressé à quiconque serait tenté de croire que l'émancipation vis-à-vis de l'Occident pourrait se produire en se réfugiant derrière une prétendue authenticité africaine. Ni l'afrocentrisme, ni la négritude ne sont exempts de l'influence européenne à ses yeux. Imaginer qu'une part d'africanité serait restée indemne de tout contact avec l'extérieur n'est, selon lui, au mieux qu'un mythe, au pire une aberration. Si la colonisation a été un phénomène si radical, c'est bien justement parce qu'elle a bouleversé l'ensemble des structures existantes. Il n'y a donc aucune raison que, quoique ce soit, ai été préservé sous la forme d'une pureté à l'abri de tous les aléas de l'histoire. À l'inverse, les origines de Michel Foucault invalident-elles la pertinence de ses déclarations ? Le rejeter parce qu'il s'inscrit à la suite d'un ordre responsable de l'esclavage et de l'exploitation du continent n'atténuera pas la réalité de la dépendance épistémique. Encore une fois, il faut s'extraire de la logique du *Vel*, c'est du moins en ce sens que l'on peut interpréter l'ambition qui a été à l'origine de sa prise de parole. Comme il le confie :

---

analysis of the dialectical algorithm of Mudimbe's anthropological writings, I have attempted to demonstrate that his choice of methods logically flows from his epistemological framework » (traduction personnelle) in Bennetta Jules-Rosette, « Speaking About Hidden Times: The Anthropology of V. Y. Mudimbe », in *Callaloo*, Volume 14, n°4, Automne 1991, p. 959.

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « Pour Jacques Howlett », in *Présence Africaine*, n°126, 1983, p. 178.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, pp. 12-13.



Au lendemain de mon doctorat, je croyais retrouver une liberté. Je n'étais plus, pensai-je, soumis à des maîtres et je pouvais, enfin, parler librement. Pouvais-je inscrire mon âge adulte à l'envers de mon enfance ? Comment concilier l'usage de la philologie et la pratique d'une pensée libre<sup>1</sup> ?

La reconnaissance de ce phénomène conduit Valentin-Yves Mudimbe à illustrer combien la fidélité aux principes de la philosophie telle qu'elle a été imaginée en Occident engage la possibilité d'un détachement avec lui, c'est-à-dire comment : « [une] utilisation judicieuse et critique de "réflecteurs" philosophiques externes peut, grâce à la patience de la discipline, favoriser en Afrique une pensée interculturelle<sup>2</sup>. » Autrement dit, comment un décentrement peut avoir lieu depuis l'intérieur de l'*épistémè* occidentale.

Pour bien comprendre ce processus, il faut se reporter à ce que Mudimbe disait à propos de la gnose en introduction de *The Invention of Africa*. On l'a dit précédemment, en se consacrant à l'étude de cette dernière plutôt qu'à celle d'*épistémè*, l'auteur signifiait une forme de capacité d'agir de la part des producteurs de discours. Dans le cas de la philosophie africaine, son étude de la « gnose africaine<sup>3</sup> » avait des conséquences paradoxales en ce sens qu'elle l'amenait à constater « un hiatus épistémologique<sup>4</sup> ». D'une part, il atténuait, voire infirmait, la prétendue rupture que représentaient l'afrocentrisme et la négritude à l'égard de l'Occident en exposant comment leur émergence était due à des mutations de l'*épistémè* occidentale. D'autre part, il témoignait de l'appropriation d'une méthode et de la turbulence que cela produisait dans l'ordre auquel les agents s'inséraient. Comme il le disait :

Il est évident que depuis sa création, l'Africanisme a continuellement élaboré ses propres motivations et objectifs en réfléchissant sur les fondements de son existence même tout en favorisant systématiquement la création d'une gnose. De cette gnose a émergé, *in fine*, à la fois des discours africains sur l'hétérogénéité et les idéologies de l'altérité desquelles la négritude, c'est-à-dire l'identité noire, et la philosophie africaine pourraient être considérées comme étant les mieux implantées dans l'histoire contemporaine intellectuelle de l'Afrique<sup>5</sup>.

En fin de compte, Valentin-Yves Mudimbe affirme deux choses : premièrement, il y a eu une conversion à un ordre lequel influe sur la manière de se référer à l'Afrique ; deuxièmement,

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 160.

<sup>2</sup> « [a] good and critical use of external philosophical 'reflectors', which through the patience of the discipline, would promote in Africa a cross-cultural thought » Valentin-Yves Mudimbe, *On African Fault Lines*, *op.cit.*, p. 404.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p.10.

<sup>4</sup> « an epistemological hiatus » in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p.10.

<sup>5</sup> « It is obvious that since its inception Africanism has been producing its own motives as well as its objects, and fundamentally commenting upon its own being, while systematically promoting a gnosis. From this gnosis ultimately arose both African discourses on otherness and ideologies of alterity of which négritude, black personality, and African philosophy might be considered to be the best established in the present-day intellectual history of Africa. » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, *op.cit.*, p. 11.

les Africains n'en ont pas été les récepteurs passifs, ils ont su, à défaut de s'en dégager, le plier à leurs préoccupations. Ce qui le pousse à conclure en affirmant :

Foucault a dit qu'il déniait « la souveraineté du sujet du droit exclusif et immédiat au discours ». Voilà donc une bonne nouvelle. Je crois que la géographie de la gnose africaine souligne la passion d'un sujet-objet qui refuse de disparaître. Il ou elle est parti d'une situation dans laquelle il ou elle était perçu(e) comme un simple objet fonctionnel pour parvenir à la liberté de se penser comme le point de départ d'un discours absolu. Il est également devenu évident que, même sur ce sujet précis, l'espace interrogé par quantités d'explorations des systèmes indigènes africains de pensée n'est pas vide de sens<sup>1</sup>.

Sa conclusion invite par conséquent à réévaluer la soumission à l'*épistémè* occidentale au profit d'une lecture qui fait de l'énonciation africaine le lieu d'un détachement partiel vis-à-vis de cet ordre. En d'autres termes, selon Kasereka Kavwahirehi :

pour mieux poser la question de la place de Foucault ou de Lévi-Strauss dans l'articulation du projet mudimbien, on devrait laisser de côté la problématique de l'influence – qui semble mettre l'accent sur la passivité de celui qui reçoit – pour valoriser l'activité appropriatrice du sujet (*agency*) dans une situation singulière. En effet privilégier l'activité appropriatrice et intentionnelle du sujet, c'est considérer chaque œuvre comme « un puits qui porte en soi son secret, telle une clé jetée au fond<sup>2</sup> » (Certeau 1973 : 43)

En effet, il semble bien que la démarche de l'écrivain puisse être abordée selon les paradigmes mis en évidence par Michel de Certeau dans *L'Invention du quotidien*.

On constate chez Mudimbe un usage ambivalent des éléments hérités de l'Occident. Ces derniers sont intégrés à un projet qui s'élabore à la croisée entre l'obéissance à l'ordre du savoir auquel ils sont inféodés et la distanciation à son égard. La fidélité disciplinaire ouvre ainsi la voie à une pratique menant au décentrement des cadres dans lesquels elle s'insère. La gestion des citations manifeste par exemple chez lui l'ambition de se positionner dans une généalogie intellectuelle occidentale mais en l'infléchissant pour l'adapter à une autre situation existentielle. Comme le relève très justement Justin Kalulu Bisanswa :

Une dépendance est donc inscrite sur chacune de ses études ne serait-ce que par l'ancrage de la citation et des références. Mais elle a pour sens (pour direction) de permettre un « travail sur la limite ». Une distanciation s'effectue par rapport à ces ouvrages et les transforme en pré-texte. L'écriture qui s'engendre sur leurs côtés les

<sup>1</sup> « Foucault once said that he deprived “the sovereignty of the subject of the exclusive and instant right to discourse.” That is good news. I believe that the geography of African gnosis also points out the passion of a subject-object who refuses to vanish. He or she has gone from the situation in which he or she was perceived as a simple functional object to the freedom of thinking of himself or herself as the starting point of an absolute discourse. It has also become obvious, even for this subject, that the space interrogated by the series of explorations in African indigenous systems of thought is not a void. » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, pp. 212-213.

<sup>2</sup> Kasereka Kavwahirehi, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique, op.cit.*, pp. 21-22.

déporte, et (les) porte vers quelque chose que, par leurs limites mêmes, ils désignaient en se refusant de le dire : un « hors-texte » (de Certeau 1973 : 173). Au coeur d'un art dont la visée est de « se créer un chemin, sans trêve » (*ibid.*), « dans le mouvement qui traverse le volume sombre des dires reçus, comme un éclair dans le ciel noir » (Morey 1989), les citations sont des signes d'une dette, les marques d'une reconnaissance, mais pour produire un écart. Reconnaître, en effet, ne signifie pas un assentiment, mais il est la condition de toute contestation<sup>1</sup>.

D'un côté, elles traduisent la reconnaissance d'une dette discursive à l'égard de paroles antérieures et, par conséquent, l'inféodation à une tradition ; de l'autre, elles sont des seuils à partir desquels peut jaillir une autre parole. En ce sens, les citations chez lui obéissent à deux projets. Premièrement, elles marquent la fidélité à une méthode et, de ce fait, à une manière de pratiquer la philosophie. Deuxièmement, elles sont mises au service d'un projet de détachement avec l'Occident en étant insérées dans une énonciation africaine. Par conséquent, elles s'apparentent à une forme de braconnage.

Pour Michel de Certeau, l'usage que les « dominés<sup>2</sup> » font de la culture est caractérisé par un ensemble d'opérations trahissant leur manière de se l'approprier. Celle-ci n'est pas l'objet d'une réception telle quelle, mais d'investissements multiples qui rendent compte de la façon dont la population s'empare des formes dominantes pour les adapter à ses propres besoins. Ainsi, Michel de Certeau entrevoit une possibilité d'échapper au caractère aliénant de la discipline sur lequel Michel Foucault avait insisté. Comme il le déclare :

Ces « manières de faire » constituent les mille pratiques par lesquelles des utilisateurs se réapproprient l'espace organisé par les techniques de la production socioculturelle. Elles posent des questions analogues et contraires à celles que traitait le livre de Foucault : analogues, puisqu'il s'agit de distinguer les opérations quasi microbiennes qui prolifèrent à l'intérieur des structures technocratiques et en détournent le fonctionnement par une multitude de « tactiques » articulées sur les « détails » du quotidien ; contraires, puisqu'il ne s'agit plus de préciser comment la violence de l'ordre se mue en technologie disciplinaire, mais d'exhumer les formes subreptices que prend la créativité dispersée, tactique et bricoleuse des groupes ou individus pris désormais dans les filets de la « surveillance ». Ces procédures et ruses de consommateurs composent, à la limite, le réseau d'une anti-discipline<sup>3</sup> [...]

L'emploi de références à la philosophie occidentale obéit au même fonctionnement chez Valentin-Yves Mudimbe. En effet, les citations sont une tactique dont il se sert pour ruser avec l'eurocentrisme. Antoine Compagnon a insisté sur le fait qu'il est réducteur de voir dans la citation simplement la répétition d'un énoncé. Bien au contraire, elle constitue « une énonciation de répétition ou la répétition d'une énonciation (une énonciation répétante), une

<sup>1</sup> Justin Kalulu Bisanswa, « V. Y. Mudimbe », *Cahiers d'études africaines*, 160 | 2000. [En ligne], URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/45> (consulté le 19 novembre 2018)

<sup>2</sup> Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. xxxvi.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. xl.

ré-énonciation ou une *dénonciation*<sup>1</sup>. » Le recours à Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss et Jean-Paul Sartre s'inscrit par conséquent dans une pratique intertextuelle où l'auteur n'adopte pas une posture d'épigone, mais celle d'un sujet qui agence les discours d'autrui pour les mettre au service d'un projet personnel. Comme en témoigne la préface de *Parables and Fables*, la conciliation des thèses existentialistes et structuralistes a vocation à exemplifier cette capacité créatrice de l'énonciation africaine dans le cadre des disciplines reçues. Les citations sont l'équivalent du butin de guerre dont parlait Kateb Yacine à propos du français : s'approprier ainsi les énoncés d'autrui revient à abroger le monopole discursif de l'Occident en les pliant à l'expression d'expériences subalternes. Prend forme ainsi un détachement du fait du décollement d'un énoncé de son contexte d'origine et de sa reprise ailleurs où sa signification initiale est détournée au profit d'une africanisation du savoir.

On retrouve une même dynamique à l'œuvre dans la façon qu'a l'auteur d'hybrider les genres canoniques. En effet, tous ses essais adoptent un positionnement générique ambigu. Comme il le reconnaît dans *Les Corps glorieux* :

ce livre présente plutôt une méditation et une confession surgies de mon « retrait » et de « ma retraite » de 1990. Il comporte des éléments autobiographiques explicites, longs et précis, mais inscrits dans l'interrogation d'une analyse sociologique. Il comporte aussi des réflexions sur des idées, des croyances, des événements et des personnes, souvent longues aussi et, plus, exploitant même des textes anciens publiés ailleurs. Mais, toutes ces réflexions s'inscrivent en une passion politique à propos de la crise contemporaine de l'Afrique. Si le premier genre me permet d'assumer mon présent, en raison de mon enfance, il est, volontairement et systématiquement, partiel pour que cet ouvrage puisse être qualifié d'autobiographique au sens strict du terme. Si le second genre semble relever de l'essai, il est, quant à lui, par trop subjectif, restreint, et même, occasionnellement, doctrinaire pour prétendre être un essai de bon aloi. Ce mélange de genres témoigne, à la fois, d'une expérience et d'une méditation. Il synthétise, en effet, en sa propre logique et en ses contradictions, une intention de déchiffrement des inquiétudes spirituelles et, paradoxalement, d'un confort intellectuel<sup>2</sup>.

Chacun de ses textes académiques oscille ainsi entre une inscription scientifique affichée et une veine autobiographique pleinement assumée. On en retrouve également l'expression dans *Parables and Fables* lorsqu'il conclut sa préface en affirmant : « Il devrait être évident que le projet de ce livre est subjectif et profondément marqué par ma propre autobiographie intellectuelle<sup>3</sup>. » La récurrence de ce phénomène sert à asseoir une posture intellectuelle où la carrière universitaire est vécue comme un projet existentiel. Cependant, cela manifeste également le désir d'enfin « réconcilier pratique de la connaissance et praxis

<sup>1</sup> Antoine Compagnon, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Points, coll. « Essais », (1979) 2016, p. 65.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux*, *op.cit.*, p. ii.

<sup>3</sup> « It should be obvious by now that the project of this book is a subjective one and is profoundly marked by my own intellectual autobiography. » in Valentin-Yves Mudimbe, *Parables and fables*, *op.cit.*, p. xxi.

révolutionnaire<sup>1</sup> » dans le sens où le savoir produit est relié au lieu qui a concouru à son émergence ou, comme il le soutient dans *L'Odeur du père* :

Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu, d'un espace et d'un moment donnés ; et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quelle que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose, être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante : l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulières accordées à notre milieu archéologique, ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi<sup>2</sup>.

Par conséquent, la fidélité de Valentin-Yves Mudimbe à un ordre se lit comme une réflexion et une démonstration de la capacité du sujet africain à s'émanciper de l'Occident. Elle est l'expression d'une « liberté conditionnelle » où l'illusion d'une liberté totale et d'une rupture franche a été abandonnée pour laisser la place à une conception minimale de la capacité d'agir garante de la responsabilité d'une parole singulière. Selon Anthony Mangeon, la poétique mudimbienne est caractérisée par une forme d'indiscipline fondée sur :

*l'articulation de sa parole à la croisée des genres discursifs (littérature, philosophie, sciences humaines et sociales) et dans le dialogue des cultures (africaines et européennes). Le dessein fondamental d'une telle indiscipline est, en définitive, d'accompagner un processus majeur : la transformation progressive de notre épistémè occidentale en une épistémè métisse<sup>3</sup>.*

En effet, ayant pris acte de la mort du sujet, Valentin-Yves Mudimbe a conscience que tout énoncé s'inscrit dans une *épistémè* donnée et qu'il est donc vain d'espérer rompre radicalement avec l'Occident. Néanmoins, fidèle à l'existentialisme, l'écrivain ne peut se résoudre à enterrer si rapidement celui sans qui tout changement devient impossible. Bien au contraire, il exemplifie, grâce à sa pratique, combien l'inscription dans une discipline, certes héritée, peut mener à une mutation du savoir par le biais de l'enracinement d'une parole dans un lieu existentiel singulier. Cette rencontre entre des discours reçus du fait de la colonisation et une énonciation africaine produit un décentrement progressif de l'*épistémè* occidentale. L'exemple de Sœur Marie-Gertrude et de Ya est caractéristique de la pensée mudimbienne du sujet. Confrontées à des institutions patriarcales qui les contraignent à occuper des manières d'être auxquelles ses représentants voudraient les assigner, elles parviennent néanmoins à s'en affranchir pour, au final, s'en dégager. Dès lors, elles retrouvent, grâce à l'exercice de leur responsabilité, et par-delà les rigueurs d'un ordre, leur légitimité de sujet libre et agissant.

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, op.cit., p. 11.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, op.cit., pp. 13-14.

<sup>3</sup> Anthony Mangeon, *Lumières noires, discours marrons*, op.cit., p. 864.

### 3. Shaba deux : la liberté du *Muntu*

*Shaba deux* et *Le Bel immonde* rompent avec la veine aporétique qui avait marqué les représentations mudimbiennes de destinées masculines. Si ces romans partagent avec elles de nombreux traits, ils s'en distinguent du fait de l'affirmation de subjectivités reconquises malgré la soumission à des cadres aliénants. Comme l'ont relevés et Anthony Mangeon et Kasereka Kavwahirehi, l'écrivain a réfléchi au gré de ses œuvres à la manière dont l'irréductibilité du sujet pouvait être maintenue en dépit des déterminations générées par le pratico-inerte, lequel influe sur chaque « projet existentiel<sup>1</sup> ». Cependant, là où Pierre Landu et Nara cédaient à la mauvaise foi, l'assumant pour le premier ou y sombrant jusqu'à la folie pour le second, Mère Marie-Gertrude et Ya, quant à elles, parviennent à s'en dégager au profit de formes authentiques d'existence. En cela, elles illustrent la possibilité de couper court aux injonctions essentialisantes pesant sur les devenirs africains postcoloniaux pour que, au contraire, des sujets libres puissent émerger.

Le choix de ces deux trajectoires féminines n'est pas anodin. L'auteur a, à plusieurs reprises, exprimé sa proximité intellectuelle avec le féminisme. Dès *Réflexions sur la vie quotidienne* la question de la situation de la femme occupe son esprit. Il y écrit par exemple :

elle est, avec le nègre, le modèle même de l'aliéné-type. La publicité le lui rappelle constamment. Elle doit obéir à une image conçue pour le plaisir de l'homme : être féminine dans son habillement, inodore pour ne pas incommoder son maître, cultivée afin de pouvoir briller et étonner, etc<sup>2</sup>.

La réflexion sur ce qu'il appelle son « irréductibilité<sup>3</sup> » rejoint deux de ses préoccupations d'alors. Une première, d'ordre personnel, celle de sa rencontre avec Elisabeth Boyi qui deviendra son épouse, et, une autre, philosophique, celle existentialiste d'autrui et de son aliénation par notre regard, en particulier quand ce regard est celui « d'une culture pensée et conçue par des mâles<sup>4</sup>. » Les deux ne sont pas distinctes selon lui. Comme il l'exprimera lors d'une interview avec Gaurav Desai :

<sup>1</sup> Anthony Mangeon, *Lumières noires, discours marrons, op.cit.*, p. 670.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Réflexions sur la vie quotidienne, op.cit.*, p. 53.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 44.

J'ai utilisé « épouse » uniquement pour simplifier la discussion. En général, quand je la présente, je dis : « Voici la professeuse Mudimbe-Boyi. » Vous savez c'est un commentaire sur la réduction d'un être humain à une identité : « c'est ma femme » ou « c'est mon épouse »... vous voyez ce que vous faites en terme d'essentialisation ? Je préfère parler d'une « compagne de vie » par principe<sup>1</sup>.

En effet, si le regard est source d'objectivation, celui porté sur la femme l'est doublement lorsqu'il émane d'une culture patriarcale. Son union avec Elisabeth Boyi ne fera que le convaincre d'un phénomène qu'il avait donc pressenti en amont.

La sensibilité féministe de Mudimbe culmine dans le chapitre qu'il consacre à ce sujet dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*. Selon lui, la libération des femmes s'apparente à « une critique de la société globale présente et de ses racines<sup>2</sup> » devant aboutir à une remise en cause de ce qu'il dénomme « la norme traditionnelle<sup>3</sup>. » À l'instar de Mabika Kalanda et, plus tard, de Kā Mana, il considère en effet que cette norme s'avère dorénavant anachronique puisqu'elle n'a pu empêcher ni l'esclavage ni la colonisation. Or, celle-ci a très fréquemment cantonné les femmes à des positions subalternes et les a, comme il l'affirme, « rarement définie[s] [...] hors des impératifs mythiques de la fécondité et de la continuation du genre humain<sup>4</sup>. » Cependant, l'accession à l'indépendance n'a pas signifié la rupture avec cet ordre. Au contraire, d'après lui :

L'homme africain [...] a lamentablement échoué. Une « révolution petite-bourgeoise », voilà ce qu'il a entrepris dans les années 1960. Il s'agissait de partager des bénéfices et des prérogatives avec le pouvoir anonyme des multinationales, de servir la cause des mystiques humanistes ; en somme, de maintenir un ordre<sup>5</sup>.

Dès lors, les deux romans constituent des appels à l'*empowerment* féminin où Mère Marie-Gertrude et Ya symbolisent des formes de féminité métissées rompant avec la tradition, mais, également, refusant de se soumettre à des disciplines qui aliéneraient soit leur corps, soit leur esprit.

Religieuse, pour l'une, et prostituée, pour l'autre, elles paraissent en apparence bien loin de toute forme d'agentivité féminine. Ainsi, Mère Marie-Gertrude fait très souvent état de sa

<sup>1</sup> "I used 'spouse' only to simplify the discussion. Generally when I introduce her, I say, 'This is Professor Mudimbe-Boyi.' You know this is a comment on the reduction of a human being to an identity: 'this is my spouse' or 'this is my wife'... you see what you are doing in terms of essentializing? I prefer to speak of a 'life-companion' as a matter of principle" (traduction personnelle) in Gaurav Desai, « V. Y. Mudimbe: A Portrait », *Callaloo*, Volume 14, n°4, Automne 1991, p. 941.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>5</sup> *Ibid.*

« soumission » dans *Shaba deux*, celle bien entendue à son ordre selon la coutume franciscaine d'obéissance à l'évangile mais, également, celle à l'institution et ses représentants comme en témoignent ces quelques lignes de son journal au sujet de sa rencontre, à 17 ans, avec la mère supérieure : « Je n'eus ni le temps, ni l'envie de me révolter. Ses yeux m'écrasaient. Je me sentis en proie à la haine, mais lui offris ma soumission<sup>1</sup>. » Le roman constitue donc le récit d'une existence contrainte, ce qu'elle exprime métaphoriquement lorsqu'elle cherche à se rendre utile pour venir en aide aux blessés :

Me révolter ? Mais contre quoi ? Mes propres peurs me font, en réalité, me réfugier derrière les ordres de la Supérieure. Cependant, rien ni personne ne pourrait me convaincre qu'un péril ou un danger possible puisse l'emporter sur l'appel de mon cœur. Seule l'obéissance, ô terrible exigence, m'empêche de prendre des ailes<sup>2</sup>.

À l'inverse, comme le note Ngwarsungu Chiwengo, le portrait de Ya est présenté d'emblée comme celui d'une femme affranchie : « Ya, à l'ouverture du récit, semble libérée en tant que prostituée et lesbienne, femme seule, qui n'est soumise à aucune autorité patriarcale<sup>3</sup>. » Son désir pour une autre femme ne fait ainsi que renforcer l'idée d'une personnalité dégagée de la tutelle masculine. Néanmoins, elle doit faire face elle aussi à des milieux qui l'oppressent car indubitablement patriarcaux, celui d'abord de la tribu et celui du Kinshasa nocturne, deux environnements qui l'enjoignent à se conformer à des définitions spécifiques de la féminité. Malgré cela, la manière dont l'auteur les dépeint rompt avec la caractérisation habituelle des personnages féminins de l'époque.

Parmi les reproches adressés aux écrivains africains de la génération de Valentin-Yves Mudimbe, l'un des plus fréquents a été en effet leur représentation des personnages féminins. Pour Florence Stratton<sup>4</sup>, le canon littéraire africain a longtemps été défini comme étant exclusivement le fait d'auteurs masculins, participant de la sorte à l'invisibilisation des autrices. Cette situation eut aussi pour conséquence une caractérisation des femmes uniquement tributaires de ce que la critique de cinéma Laura Mulvey a nommé le « male's gaze<sup>5</sup> ». Pour bien comprendre combien les portraits de Mère Marie-Gertrude et de Ya

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux. Les Carnets de Mère Marie Gertrude*, Paris, Présence africaine, 1989, p. 24.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

<sup>3</sup> Ngwarsungu Chiwengo, « L'Être féminin dans l'oeuvre romanesque de V.Y. Mudimbe », in J. K. Bisanswa (dir.), *Entre inscriptions et prescriptions. V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris, Honoré Champion, Coll. « Colloques, congrès et conférences. Littérature comparée », 2013, p. 184.

<sup>4</sup> Florence Stratton, *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*, New York, Routledge, 1994.

<sup>5</sup> Laura Mulvey, « Visual pleasure and narrative cinema », in *The Sexual Subject: A ScreenReader in Sexuality*, New York and London: Routledge, (1975) 1992, pp. 22-34.



tranchent avec les représentations de personnages féminins africains antérieurs, il faut revenir sur l'importance symbolique dévolue aux femmes dans le contexte politique de la décolonisation. Les leaders de l'indépendance étant essentiellement des hommes, leurs écrits et discours renvoient souvent une image mythifiée de la femme toute entière mise au service de la cause nationale. Comme le soutient Karen Bouwer, citant Cynthia Enloe :

Les femmes ont été marginalisées des discussions politiques et des résultats des changements politiques parce qu'elles « ont souvent été traitées davantage comme des symboles que comme des participantes actives par les mouvements nationalistes organisés pour mettre fin au colonialisme et au racisme<sup>1</sup> »

Si le rôle actif des femmes dans les luttes anticoloniales n'est plus à démontrer<sup>2</sup>, celui-ci est pourtant très souvent assimilé par les responsables politiques à un engagement de circonstance, un soutien aux hommes rendu évident du fait de leur statut traditionnel d'épouse et/ou de mère. Que l'on songe par exemple aux mots de Kwame Nkrumah lors de la *Conference of the Women of Africa and African Descent* tenue à Accra en 1960. Là, devant un parterre de personnes réunies pour l'occasion au *Baden Powell Memorial Hall*, il déclare :

Votre rôle en ce sens est d'une grande importance. Non seulement vous pouvez transmettre ce message aux hommes de vos pays respectifs, mais, si vous êtes convaincue que l'unité est la bonne réponse, vous pouvez aussi user de votre influence féminine pour convaincre vos frères, maris et amis de l'importance de l'unité africaine comme seul salut pour l'Afrique<sup>3</sup>.

Les subjectivités féminines sont par conséquent perçues comme intrinsèquement corrélées à leurs conditions sociales telles qu'elles sont définies par leurs homologues masculins. Elles sont essentialisées et leur contribution au développement du continent est tributaire de ces fonctions qu'elles se doivent d'investir pour œuvrer au bien commun.

---

<sup>1</sup> « Women have been marginalized from political discussions and the fruits of political changes because they 'have often been treated more as symbols than as active participants by nationalist movements organised to end colonialism and racism » (traduction personnelle) in Karen Bouwer, *Gender and Decolonization in the Congo : the Legacy of Patrice Lumumba*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 7.

<sup>2</sup> Le champ des études de genre a aidé à mieux appréhender le rôle des femmes dans les luttes anticoloniales. Voir en particulier Miranda Davies (ed.), « The Role of Women in National Liberation Movements », in *Third World, Second Sex* (Volume 1), Londres, Zed Books, 1984. Nous pouvons également citer les travaux de Stephanie Urdang (consacrés au Mozambique et à la Guinée-Bissau), Tanya Lyons (Zimbabwe) et Cora Ann Presley (Kenya).

<sup>3</sup> « Your role in this direction is of great importance. Not only can you carry back this message to the men of your respective countries, but, if you are convince that unity is the right answer, you can also bring your feminine influence to bear in persuading your brothers, husbands and friends of the importance of Africa unity as the only salvation for Africa » (traduction personnelle) in Kwame Nkrumah, cité par Ama Barbara Biney, *Kwame Nkrumah : An Intellectual Biography*, thèse de doctorat de philosophie, sous la direction de Richard Rathbone, Université de Londres, 2007, p. 228.

Comme en témoigne également la figure de la « *mother Africa* » mise en évidence par Florence Stratton, la femme est aussi le plus souvent essentialisée dans les discours masculins, car elle y est réduite à sa capacité de reproduction, laquelle ne se dissocie jamais d'un projet relatif à l'avenir du continent. En témoigne la récurrence d'une figure antithétique, celle de la prostituée dont l'apparition est concomitante. En effet, en illustrant le caractère pernicieux de l'influence occidentale sur les femmes africaines, elle permet d'insister, par opposition, sur la vertu traditionnelle de ces dernières. Comme le déclare Fikeni E. M. K. Senkoro : « la prostituée ne proteste pas seulement contre son environnement dégradant individuel, mais ses protestations impliquent le système capitaliste dans son ensemble et toutes ses conséquences<sup>1</sup>. » Tout ceci explique d'ailleurs son importance déterminante chez Ngũgĩ wa Thiong'o<sup>2</sup>.

Le Congo ne déroge pas à ce traitement convenu des personnages féminins. Comme le soulève Catherine Coquery-Vidrovitch, la confiscation de l'agentivité féminine y a été renforcée car, plus qu'ailleurs en Afrique, les femmes congolaises eurent du mal à être représentées politiquement. En effet, en plus du poids pris par la religion catholique dans le pays, « l'idéologie traditionnelle leur déniait en effet toute possibilité d'intervention dans le domaine politique<sup>3</sup>. » Dans *Le Congo terre d'avenir est-il menacé ?*, Patrice Lumumba a par exemple cette phrase révélatrice de la mission qui incombe dorénavant aux femmes : « Quand on civilise un homme, on ne civilise qu'un individu ; mais quand on civilise une femme, on civilise tout un peuple<sup>4</sup>. » En effet, pour paraphraser le titre d'un article de Kitenge Ya daté de 1977, nombreux sont les intellectuels et militants à s'interroger sur « le rôle de la femme zaïroise dans la société contemporaine<sup>5</sup> » essentialisant de la sorte celles-ci et leur refusant simultanément toute capacité à déterminer leur propre agenda. Sœur Marie-Gertrude va néanmoins à l'encontre des injonctions masculines à être conforme à ce que l'on attend de son sexe. À la place, elle illustre la liberté d'un individu assumant son existence dans un contexte où sa propre vie est mise en danger.

Dans *Shaba deux*, Sœur Marie-Gertrude tente à plusieurs reprises de lire *La Crise du Muntu* de Fabien Eboussi-Boulaga. Cependant, après plusieurs essais infructueux, elle se décourage

<sup>1</sup> « the prostitute is not only protesting against her individual degrading environment, but her protests involve the over-all capitalist system and all its consequences » (traduction personnelle) in Fikeni E.M.K. Senkoro, *The prostitute in African literature*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 1982, p. xii.

<sup>2</sup> Voir Brendon Nicholls, « The Neocolony as a Prostitute Economy », in Ngugi wa Thiong'o, *Gender, and the Ethics of Postcolonial Reading*, Londres, Routledge, (2010) 2016, pp. 151-189.

<sup>3</sup> Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, Paris, la Découverte, (1994) 2012, p. 289.

<sup>4</sup> Patrice Lumumba, *Le Congo terre d'avenir est-il menacé ?*, Bruxelles, Office de Publicité, S.A., 1961, p. 59.

<sup>5</sup> Kitenge Ya, « Le rôle de la femme zaïroise dans la société contemporaine », *Problèmes sociaux zaïrois*, Lubumbashi, 118 – 119, pp. 51-114.

et le repose à la bibliothèque, le jugeant « trop difficile<sup>1</sup> » pour elle. Ce renoncement a été interprété différemment. Pour Ngwarsungu Chiwengo, c'est la preuve de son rejet de « la tradition et [de] la pensée africaines<sup>2</sup> », tandis que pour Pierre-Philippe Fraiture, c'est le symbole de sa fidélité à ses vœux de franciscaine, car, dit-il, celle-ci a peu de temps « pour les produits de luxe de la philosophie africaine contemporaine<sup>3</sup> » tant elle se dévoue auprès des pauvres. L'ouvrage n'est pourtant pas étranger à la situation vécue par la religieuse. Lors de sa rédaction, il s'agissait pour le philosophe de « fonder en toute rigueur un discours philosophique qui assume le devenir pour-soi de l'homme africain dans la totalité de ses déterminations et de ses exigences<sup>4</sup>. » En effet, Fabien Eboussi-Boulaga estimait que :

[I]es indépendances se démentent si elles n'ont pas pour objet la restauration ou l'instauration du Muntu dans sa dignité de sujet singulier de l'histoire de l'émancipation humaine à réaliser d'abord en lui. Leur projet ne devrait pas se préscinder de l'expérience des aliénations passées, toujours présentes sous les formes les plus archaïques et les plus abjectes<sup>5</sup>.

Comme le confiait Achille Mbembe, dans une interview croisée avec Célestin Monga et Fabien Eboussi Boulaga, la réflexion de ce dernier portait par conséquent sur « la question de la “reprise de soi”, c'est-à-dire d'un côté “le désir d'attester une humanité contestée ou en danger”, et de l'autre, “celui d'être par et pour soi-même<sup>6</sup>”. » Pour le Muntu, c'est-à-dire « l'homme d'une expérience certaine, qui n'existe pas depuis toujours<sup>7</sup> », il s'agit de parvenir à devenir sujet de ses actes et de ses discours, ce qui ne peut pas se faire en imitant l'Occident et en reprenant telles quelles ses traditions de pensée. Par rapport à ces modèles importés, en particulier la philosophie, Fabien Eboussi-Boulaga disait ainsi que : « [l]a reprise ne sera pas générale. Elle sera une “application” à son cas. Il s'agit d'un réemploi de la philosophie, une relecture en situation<sup>8</sup>. » C'est une telle aspiration qui anime Sœur Marie-Gertrude tout au long du roman au point que, par bien des égards, elle paraît personnifier une issue possible à la crise du Muntu. Son journal cherche à trouver comment appliquer à son cas et à sa situation les dogmes et les règles auxquels elle a juré fidélité lorsqu'elle a décidé

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, *op.cit.*, p. 68.

<sup>2</sup> Ngwarsungu Chiwengo, « L'Être féminin dans l'oeuvre romanesque de V.Y. Mudimbe », *op.cit.*, p. 191.

<sup>3</sup> « for the luxury goods of contemporary African philosophy » (traduction personnelle) in Pierre-Philippe Fraiture, *V.Y. Mudimbe, Unidisciplined Africanism*, Liverpool, Liverpool University Press, 2013, p. 20.

<sup>4</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, quatrième de couverture.

<sup>5</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu*, *op.cit.*, pp. 225-226.

<sup>6</sup> « La raison libre et la liberté raisonnable. Conversation entre Fabien Eboussi Boulaga, Achille Mbembe et Célestin Monga », in Ambroise Kom (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga la philosophie du Muntu*, Paris, Karthala, 2009, p. 290.

<sup>7</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu*, *op.cit.*, p. 15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 185.

de rentrer dans la congrégation franciscaine. Jusque dans son refus de lire l'essai de Fabien Eboussi-Boulaga, elle signifie l'importance de ne pas se conformer à des modèles « offerts de l'extérieur<sup>1</sup> ».

Religieuse noire dans un couvent où elle est perçue comme une « curiosité<sup>2</sup> », Sœur Marie-Gertrude manifeste le désir de s'affirmer comme une subjectivité capable de transcender les assignations extérieures. En ce sens, elle ne déroge jamais à « son désir d'authenticité<sup>3</sup> », celui de vivre en adéquation avec « l'ordre de son cœur<sup>4</sup> ». Cet ordre et cette authenticité ne consistent pas, pour autant, en une version essentialisée d'elle-même, un état qu'elle aurait à endosser et auquel elle devrait se conformer, il s'agit en réalité d'une quête permanente qu'elle mène pour parvenir à la cohérence avec elle-même car, comme le dit Fabien Eboussi-Boulaga : « [l]'authenticité » n'équivaut pas au « repli sur soi<sup>5</sup> ». D'où les multiples moments de doute qui parsèment le récit. C'est que Sœur Marie-Gertrude est une conscience qui interroge sans cesse ses propres certitudes et son journal, qu'elle remplit scrupuleusement jour après jour pendant le dernier mois de son existence, tient lieu d'espace où peut être mené cette introspection, ce dialogue d'elle-même avec elle-même. Comme le soutient Kasereka Kavwahirehi : « [à] travers l'écriture du journal qui est une véritable "pratique de soi", elle se dévoile responsable de ce qu'elle fait, de ce qu'elle se fait surtout<sup>6</sup>. » Son parcours est certes émaillé d'épreuves, mais ce sont autant d'éléments qui lui permettent d'évaluer sa fidélité à elle-même et de vivre sa foi. Chaque jour, à l'infirmerie, elle est confrontée « aux misères et blessures quotidiennes des autres<sup>7</sup> ». La mort se rappelle à elle sous les traits de Jacqueline, sa petite protégée, qu'elle ne parvient pas à guérir puis de Sœur Marie-Andrée. Néanmoins, elle vit toutes ces tragédies comme des moyens de consolider sa vocation. Ainsi, tandis que sa communauté se désagrège et que la guerre civile s'amplifie, elle demeure fidèle à son sacerdoce allant jusqu'à affirmer dans son journal : « Rien, ni personne ne pourrait me convaincre qu'un péril ou un danger possible puisse l'emporter sur l'appel de mon cœur<sup>8</sup>. »

Sœur Marie-Gertrude sait donc très bien où peut la mener sa fidélité à sa vocation. Pourtant, jamais elle ne choisit de se défausser. Lorsque les Katangais envahissent la ville et qu'elle est contrainte par la Mère Supérieure à rester s'occuper de la bibliothèque, elle

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux, op.cit.*, p. 176.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>3</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu, op.cit.*, p. 218.

<sup>4</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux, op.cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu, op.cit.*, p. 226.

<sup>6</sup> Kasereka Kavwahirehi, *Le corps, les mots et le monde. Poétique et politique de la dé/construction sur l'Afrique chez V.Y. Mudimbe*, thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Lisa McNee et François Rouget, Queen's University, 2003, p. 199.

<sup>7</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux, op.cit.*, p. 24.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 76.

déclare ainsi : « Je suis infirmière, et africaine. Je ferais bien mon nid au milieu des blessés. Ils sont, probablement, de part et d'autre, des miens. D'être religieuse donnerait une raison et un sens à ma présence<sup>1</sup>. » Et si, parfois, elle peut paraître s'éloigner de ses vœux, comme lorsqu'elle s'énerve à l'issue d'une rencontre avec des sœurs européennes pour qui elle n'est qu'« un objet extraordinaire », elle se reprend immédiatement. Aussi, après être remontée dans sa cellule, elle écrit à propos de la colère et de la tristesse que la situation lui a inspirée : « Quelle enfant, quelle enfant suis-je donc encore ! Je suis entrée en religion pour servir... Les humiliations d'occasion devraient m'aider à approfondir le sens de ce choix, au lieu de m'isoler dans la colère<sup>2</sup>. » Sœur Marie-Gertrude prend par conséquent le risque de rester fidèle à « l'ordre de son cœur ». Elle refuse de revêtir un rôle qui lui aurait été assigné, ce qui explique pourquoi elle préfère, après l'homélie du Père Marc, marcher sur les pas de Sainte Marthe plutôt que ceux de la Vierge Marie, délaissant la « contemplation » de la dernière pour « l'action<sup>3</sup> » de la première. En cela, elle assume son destin en se revendiquant comme sujet de ses actes, ce qui revient à rejeter pour elle la possibilité de se « gliss[er] en l'ombre de quelqu'un d'autre<sup>4</sup>. »

Dès lors, l'issue du roman, c'est-à-dire l'exécution de Sœur Marie-Gertrude par des forces gouvernementales l'accusant de complicité avec les rebelles, n'est pas une possibilité que celle-ci n'aurait pas envisagée. Au contraire, il semble bien que ce soit en connaissance de cause qu'elle soit restée fidèle à sa vocation, jusqu'à, puisqu'il le fallait, sacrifier sa vie. Symboliquement d'ailleurs sa mort coïncide avec celle du « jour anniversaire de l'indépendance du pays<sup>5</sup> ». Le lecteur peut ainsi lire dans cette concordance entre l'histoire collective et un destin individuel à la fois la mise en accusation par l'auteur de la violence du régime congolais mais, également, la conquête de sa liberté par Sœur Marie-Gertrude. En effet, cette fin est parfaitement en conformité avec ce que disait Fabien Eboussi-Boulaga quand il déclarait que l'issue possible à la crise du Muntu était :

celle du sujet qui se sait mortel, qui sait que l'accès à la vérité passe pour elle par cette présence à soi comme être temporel, fini et situé, qu'il n'y a pas, ni pour lui ni pour les autres, un point de vue surplombant qui échapperait à la dérive du temps et à l'effacement des signes. C'est dans sa solitude et dans le risque d'errer ou d'échouer, c'est dans son dénuement, qu'il puise toute son audace<sup>6</sup>. »

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op.cit., p. 75

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>6</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu*, op.cit., p. 235.

L'exemple de Marie-Gertrude laisse ouverte une voie possible de liberté pour le sujet africain confronté à son intégration de force dans une nouvelle *épistémè*. Face à l'hégémonie de la modernité occidentale, il est inutile, selon l'auteur, d'espérer s'en affranchir en trouvant refuge dans une prétendue authenticité africaine. Reste que ce dernier peut conserver une capacité d'agir à condition de s'approprier les éléments reçus par l'Occident pour les adapter à sa situation existentielle. En agissant de la sorte, il produit un décentrement progressif de l'*épistémè* qui se métisse à son contact, laissant par là augurer une sortie possible de la colonialité.

## B. Ecrire et émanciper les masses chez Ngũgĩ wa Thiong'o

La question de la résurrection du sujet se pose moins chez Ngũgĩ wa Thiong'o tout simplement parce qu'il ne semble jamais avoir fait les frais d'une totale déconstruction. Néanmoins, son œuvre reste habitée par le souci constant d'une émancipation dont il faudrait hâter le pas, or un tel projet implique que soit défini l'agent devant permettre cette libération. La décolonisation n'ayant pas tenu ses promesses, un doute en vient en effet à peser sur les nouvelles élites dirigeantes accusées de faire le jeu du néocolonialisme. La figure prophétique du leader charismatique, tout autant que celle du jeune intellectuel ouvrant la voie pour tous à l'émancipation, paraît au crépuscule des années 1960 avoir servi uniquement leurs intérêts de classe. Comme le remarque Simon Gikandi, il est ainsi possible de déceler une évolution dans la conception ngugienne du sujet, laquelle eut une incidence sur sa manière de concevoir ses personnages :

la distinction la plus radicale entre les œuvres antérieures de Ngũgĩ et ses romans de la maturité [...] est son passage de la conception bourgeoise du sujet du roman en tant qu'individu en lutte dans un monde « abandonné par Dieu », selon l'expression célèbre de Georg Lukacs, à la conception marxiste des personnages novateurs comme incarnations des forces historiques qu'ils doivent comprendre et contrôler pour conserver leur identité<sup>1</sup>.

Pour expliquer cette rupture et ce basculement de l'individu vers le collectif comme garant de l'émancipation, l'argument des études à Leeds et de la découverte plus approfondie du corpus marxiste et de Fanon a fréquemment été soulevé. Selon James Ogude :

Lire Fanon, en particulier, a dû transformer les vues de Ngũgĩ sur un certain nombre de sujets, allant de la violence pour la libération à la nature du néocolonialisme. Les critiques de Fanon à l'égard de la bourgeoisie nationale et sa prédiction de leur mentalité néocoloniale trouvent des échos dans les romans postcoloniaux de Ngũgĩ, tout comme l'acceptation par Fanon de la violence comme un impératif fondamental dans le processus de décolonisation. La notion de Fanon du « poète indigène » en tant que gardien de la culture nationale et éducateur est souvent reprise dans les essais de Ngũgĩ (1972; 1981a<sup>2</sup>).

---

<sup>1</sup> « the most radical distinction between Ngugi's earlier works and his mature novels [...] is his shift from the bourgeois notion of the subject of the novel as an individual struggling in a world that has - in Georg Lukacs's famous term - been "abandoned by God" to the Marxist notion of novelistic characters as embodiments of historical forces which they must understand and control to retain their identity. » (traduction personnelle) in Simon Gikandi, *Ngugi wa Thiong'o, op.cit.*, pp. 9-10.

<sup>2</sup> « Reading Fanon, in particular, must have transformed Ngugi's views on a number of issues, ranging from violence for liberation to the nature of neocolonialism. Fanon's criticism of the national bourgeoisie and his prediction of their neocolonial mentality find echoes in the postcolonial novels of Ngugi, as does Fanon's embracing of violence as a cardinal imperative in the decolonization process. Fanon's notion of the 'native poet' »

Entre ses premiers romans et *Petals of Blood* s'opère en effet un bouleversement idéologique qui se manifeste à la fois dans sa façon d'appréhender les rapports sociaux, mais aussi dans son écriture et les thèmes choisis.

Ce que l'auteur a lui-même qualifié comme étant une « crise de la représentation<sup>1</sup> », laquelle le plongea dans une période de mutisme de presque dix ans (si on omet la publication du recueil de nouvelles *Secret Lives and Other Stories*<sup>2</sup>), trouve ses racines dans le constat d'une indépendance dévoyée et la recherche de solutions pour y remédier. C'est au cours de cette quinzaine d'années, s'étendant de la rédaction de *A Grain of Wheat* à la systématisation de son choix de renoncer à l'anglais pour le kikuyu, que l'auteur développe une pensée visant à concilier le déterminisme social à la possibilité de s'en dégager grâce à la réforme des subjectivités. À ses yeux, le développement d'une capacité d'agir ne peut en effet avoir lieu sans qu'au préalable ait été accomplie ce qu'il ne tardera pas à baptiser la décolonisation spirituelle. Se niche dans cette dialectique, sa tentative de maintenir à la fois une lecture des rapports de forces globaux en termes de classes, lesquels s'incarneraient dans des individus qu'elles conditionneraient, et une possibilité pour ces mêmes individus de s'en émanciper malgré tout pour participer à la transformation globale de la société.

Ce n'est cependant que progressivement que Ngũgĩ wa Thiong'o va résoudre cette antinomie. Le sujet revêt ainsi plusieurs formes au cours de son œuvre et trois périodes peuvent être délimitées qui correspondent à la propre décolonisation spirituelle de l'auteur. Comme par un phénomène de réfléchissement critique, les personnages d'intellectuels vont accompagner ce processus et permettre à l'écrivain d'imaginer des issues possibles au déterminisme social. Au tournant s'étant opéré après les études à Leeds paraît avoir succédé un second plus récent et correspondant à l'abandon, du moins dans sa forme la plus radicale, du marxisme de la décennie 1980. Les textes qui ouvrent le nouveau millénaire sont habités par des thématiques qui, en bien des points, font écho à celles abordées par le mouvement « modernité/colonialité ». Selon cette logique, une transition du sujet postcolonial au sujet

---

as the custodian of national culture and as educator is frequently echoed in Ngugi's essays (1972; 1981a). » (traduction personnelle) in James Ogude, *Ngugi's Novels and African History Narrating the Nation*, Londres, Pluto Press, 1999, pp. 10.

<sup>1</sup> Reinhard Sander et Bernth Lindfors (eds), *Ngugi wa Thiong'o Speaks*, op.cit., p. . Dans *Detained*, Ngugi wa Thiong'o déclare à propos de cette interview : « I can say that I have been sufficiently disturbed by the issue of languages for me to have stated in a lengthy newspaper interview at the University of Leeds, England, in 1966, that I had reached a point of crisis where I felt that I could not continue writing in English; that if writing in English and thus depriving a large section of the Kenyan masses of the results of my creative imagination was my only alternative, I would stop writing all together. », Ngugi wa Thiong'o, *Detained : A Writer's Prison Diary*, Oxford : Heinemann, (1981) 1989, p. 182.

<sup>2</sup> Ngugi wa Thiong'o, *Secret Lives, and Other Stories*, Londres, Heinemann, 1975. Il s'agit d'un recueil où l'auteur rassemble les nouvelles qu'il avait écrites lors de ses années à Makerere.



décolonial semble s'être opérée. Il convient de retracer cette évolution pour déterminer comment l'auteur est parvenu à restituer aux individus une capacité d'agir et de mobilisation capable de déboucher sur l'émancipation avec l'Occident.

## 1. Des intellectuels problématiques

Il faut tout d'abord se méfier du biais analytique qui consisterait à prêter à Ngũgĩ wa Thiong'o des conceptions marxistes à l'époque où il n'avait pas encore lu Marx. Contrairement à ce qu'affirme Ime Ikkideh<sup>1</sup>, dans sa préface à *Homecoming*, il semble hasardeux de déceler *stricto sensu* dans ses premières œuvres des orientations proches de celles de l'auteur du *Capital*. S'il est évident, comme le note Brendon Nicholls<sup>2</sup>, qu'une anxiété de classe est latente en ce qui concerne le rapport à l'école de Njoroge dans *Weep Not, Child*, celle-ci consiste essentiellement en la transcription fictionnelle de certains des aspects de la biographie de leur créateur. Ainsi, certains thèmes pris isolément témoignent peut-être de prédispositions vis-à-vis de la pensée socialiste, néanmoins ils s'intègrent dans une vision de l'individu encore très marquée par l'éducation qu'a reçue Ngũgĩ wa Thiong'o. Relire de manière unilatérale sa production des années 1960 sous le seul angle du marxisme apparaît par conséquent comme une illusion rétrospective déniait combien ses personnages (et l'écrivain lui-même) sont soumis à l'influence d'une subjectivité moderne à laquelle ils ont été convertis.

L'une des oppositions fondamentales structurant ses premiers textes réside dans le conflit entre l'individu et la collectivité, entre d'une part l'aliénation du premier vis-à-vis de la seconde et d'autre part le rôle qui doit être le sien en son sein<sup>3</sup>. Ses pièces de théâtre, mais aussi ses romans figurent ainsi systématiquement le personnage topique du jeune intellectuel africain, éduqué à l'occidentale, mais, du fait même de cette ascension sociale, également

<sup>1</sup> Comme il l'écrit dans sa préface : « Thus Leeds provided an ideological framework for opinions that he already vaguely held », voir Ime Ikkideh, « Preface », *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, Londres, Ibadan, Nairobi, Heinemann, (1972) 1981, p. xiii.

<sup>2</sup> Comme le déclare Brendon Nicholls : « Njoroge's scholarliness is occasioned by class anxieties: "As [Njoroge] could not find companionship with Jacobo's children (except Mwihaki), for these belonged to the middle class that was rising and beginning to be conscious of itself as such, he turned to reading." Of course, the solitary activity of reading is one form of middle-class insularity into which Njoroge himself is becoming assimilated. », voir *Ngugi wa Thiong'o, Gender, and the Ethics of Postcolonial Reading, op.cit.*, p. 14.

<sup>3</sup> Sur ces questions, voir en particulier : Ian Glenn, « Ngugi Wa Thiong'o and the Dilemmas of the Intellectual Elite in Africa: A Sociological Perspective », *English in Africa*, Volume 8, n°2, septembre 1981, pp. 53-66 et Richard Peck, « Hermits and Saviors, Osagyefos and Healers: Artists and Intellectuals in the Works of Ngũgĩ and Armah », *Research in African Literatures*, Volume 20, n°1, Special Issue on Anglophone African Fiction, Printemps 1989, pp. 26-49.

coupé de sa culture d'origine. Son aliénation, déjà exposée précédemment, résulte avant tout du déséquilibre que cette nouvelle situation instaure. Il incarne une position paratopique entre deux espaces qui, par métonymie, renvoient à deux stades de développement s'excluant mutuellement. Le village et ses habitants sont avant tout le lieu de la tradition, laquelle y est scrupuleusement respectée car elle est ce qui assure la cohésion de la tribu<sup>1</sup> ; quant à la ville, elle symbolise une modernité dont l'une des caractéristiques est l'isolement de l'individu, véritable ermite détaché du fonctionnement collectif qui prévalait à l'époque pré-coloniale.

Contrairement au Ngũgĩ wa Thiong'o de la seconde période, le collectif est là perçu comme une menace pesant sur le sujet, il n'est plus celui qui peut permettre l'émancipation, mais bien plutôt celui qui empêche toute réforme en entravant les initiatives individuelles, y compris celles de ceux qui pourraient faire progresser la situation. En ce sens, la tribu n'est pas le lieu où peut éclore une mobilisation capable de résister à la domination, mais le symbole des pesanteurs du passé qui mettent en péril le sujet moderne jusque dans sa propre intégrité physique. Dans la période qui précède ses appels à la décolonisation mentale, l'auteur apparaît d'ailleurs comme un pourfendeur de la question tribale<sup>2</sup>. Il n'a de cesse de systématiquement l'assimiler à une menace dans un contexte où l'on cherche à conférer une unité autre qu'ethnique à l'État kenyan naissant. Comme il le déclare dans un papier de 1964, publié dans le *Sunday Nation* : « L'un des plus grands problèmes du Kenya afin d'édifier une

---

<sup>1</sup> La question de la « tribu », comme celui d' « ethnie », est problématique chez Ngugi wa Thiong'o et, plus globalement, dans les sciences sociales. Il faut rappeler que, concernant les Kikuyu, John Lonsdale a montré combien la création d'un sentiment d'une identité collective unique chez eux était indissociable du phénomène colonial. Comme le résume Yvan Droz : « Les "Kikuyus" n'existaient pas en tant que tels avant la Colonisation [...] ; en revanche le sentiment de partager un ensemble de pratiques sociales et surtout un idéal de soi commun existait bel et bien. [...] Le sentiment d'appartenir à une "ethnie" kikuyu s'est forgé au cours des luttes politiques qui ont marqué le deuxième tiers de ce siècle, plus particulièrement par "l'invention" ou par l' "imagination" [...] du mythe de *Gikuyu na Muumbi* [...] Si les ethnies sont inventées par l'État colonial et les politiciens africains à partir des groupes locaux de la Frontière pionnière [...], elles sont ensuite imaginées par les membres des groupes locaux », in « Genèse d'une "ethnie" : le cas des Kikuyus du Kenya central », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 32, n°2, 1998, pp. 261-262. Voir également, John Lonsdale, « The Moral Economy of Mau Mau, Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought », in *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa : Violence and Ethnicity*, édité par Bruce Berman et John Lonsdale, Nairobi, London and Athens, Ohio, Heinemann Kenya, JamesCurrey et Ohio University Press.

<sup>2</sup> Comme dit à la note précédente, la notion de « tribu » est sujette à de nombreuses critiques chez lui. Cependant, à ce moment de sa carrière, l'écrivain n'a pas encore véritablement systématisé sa critique de la « tribu » comme création du colonialisme. Il faudra attendre *Homecoming* pour qu'il l'assimile à « a special creation of the colonial regimes », in Ngugi wa Thiong'o, *Homecoming*, *op.cit.*, p. xviii. Il détaillera sa pensée dans un article publié en 2009 dans *Transition*, il y déclare notamment : « The history and usage of this one English word, tribe, have had negative effects on the evaluation and self-evaluation of Africa, for African intellectuals have internalized this divisive inheritance of colonialism. They have come to see each other through the colonial invention of the tribe, tribalism, and tribal wars, elevating cultural marks of difference such as distinct rituals, and even languages, as the real basis of divisions and communal identity. The subtext is clear: leave all reason at the door before you enter the chamber of African conflicts. », « The Myth of *Tribe* in African Politics », *Transition*, n°101, Looking Ahead, 2009, pp. 16-23.

nation est le tribalisme<sup>1</sup>. » Son positionnement politique d'alors reste en effet très marqué par l'éducation qu'il a reçue et la forme nationale qu'il imagine s'apparente beaucoup au modèle qu'il a connu à l'*Alliance High school* où, d'après E. Carey Francis, les écoliers des différentes « tribus » étaient invités à « travailler ensemble et à se respecter mutuellement<sup>2</sup>. » Aux yeux de Ngũgĩ wa Thiong'o, la micro-société représentait par conséquent un idéal de cohabitation entre les différentes ethnies kenyanes puisque s'y fréquentaient des élèves originaires de toute la colonie. Comme il le dira dans *In the House of the Interpreter* :

Le nord, le centre, l'est, l'ouest et le sud du Kenya étaient tous représentés dans l'enceinte de l'Alliance. Plus important encore, le personnel africain venait de différentes communautés kenyanes et était félicité ou vilipendé uniquement pour ses caractéristiques personnelles, et non pour ses origines ethniques. [...] C'était la première fois que je vivais, que j'interagissais, que j'étais en compétition et que je me disputais quotidiennement avec des personnes aussi diverses. Il y avait quelque chose à apprendre de chaque communauté ethnique et de chaque personne<sup>3</sup>.

Cette expérience l'incite à concevoir un Kenya post-colonial à la fois « post-racial » et « post-tribal<sup>4</sup> ». Comme le soutient Bernth Lindfors « sa tendance alors étant plus libérale que radicale<sup>5</sup> », en témoignent ses saillies contre le tribalisme mais aussi contre la négritude ou une conception figée des traditions africaines.

*The Black Hermit* est, avec *The River Between*, le texte qui condense le plus cette angoisse ngugienne du fait tribal. Dans la préface qu'il rédige pour l'édition papier de 1968, il déclare ainsi :

Je pensais alors que le tribalisme était le problème qui déstabilisait le plus les nouveaux pays d'Afrique de l'Est. Avec mes camarades de premier cycle, j'avais placé beaucoup d'espoir dans les gouvernements postcoloniaux. Nous pensions qu'ils voulaient vraiment impliquer les masses dans le travail de reconstruction. Après tout, les dirigeants n'étaient-ils pas eux-mêmes fils et filles de paysans et d'ouvriers ? Tout ce que les gens avaient à faire, c'était de coopérer. Tout ce que

---

<sup>1</sup> « One of Kenya's biggest problems in nation-building is tribalism » Ngugi wa Thiong'o cité par Oliver Lovesey, *The postcolonial intellectual*, *op.cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> « to work together and to respect each other » in E. Carey Francis, « Kenya's Problems as Seen by a Schoolmaster in Kikuyu Country », 1955, cité par Carol Sicherman, *Ngugi wa Thiong'o, the making of a rebel*, *op.cit.*, pp. 392-393.

<sup>3</sup> « North, central, east, west, and southern coastal Kenya were all represented on the Alliance compound. Most important, the African staff came from different Kenyan communities and were revered or reviled purely for their individuality, not for their ethnic origins. [...] This was the first time that I was living, interacting, competing, and quarreling on a daily basis with such diverse individuals. There was something to learn from every ethnic community and every person » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *In the House of the Interpreter*, *op.cit.*, pp. 153-154.

<sup>4</sup> Oliver Lovesey, *The postcolonial intellectual : Ngũgĩ wa Thiong'o in context*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 51.

<sup>5</sup> « his orientation at this time being more liberal than radical » (traduction personnelle) in Bernth Lindfors, « Ngugi wa Thiong'o's early journalism », *op.cit.*, p. 29.

nous avons à faire nous c'était d'exposer et d'éradiquer les effets délétères du tribalisme, du racisme et des factions religieuses<sup>1</sup>.

Le destin du personnage principal de la pièce, Rémi permet à l'auteur d'illustrer ses vues. Premier membre de la tribu des Marua à poursuivre des études supérieures, il est installé dans une ville où il entretient une relation avec une jeune femme blanche, Jane, tandis que sa mère et son épouse Thoni, en réalité la veuve de son frère décédé à laquelle il a été contraint de se marier, sont restées au village. Les anciens (*elders*), inquiets que leur tribu n'obtienne aucun bénéfice de l'indépendance et soit contrainte de payer de plus en plus de taxes, décident de partir à sa rencontre pour le faire revenir auprès d'eux. Ils espèrent ainsi, grâce à lui et son savoir, réaliser la prophétie voulant que leur peuple domine le pays entier. Cependant, le retour du jeune homme se solde par un désastre. La révélation de son mariage avec Thoni pousse Jane à le quitter. Dépité, il refuse de se soumettre aux exigences de la tribu et renie son épouse, laquelle quitte le village et meurt pendant sa fuite. La pièce s'achève alors que le corps de cette dernière est convoyé sur scène, Rémi prenant soudain conscience de son trop grand éloignement vis-à-vis des réalités des siens.

Écrite pour célébrer l'accession à l'indépendance de l'Ouganda et jouée à Makerere par douze comédiens amateurs en novembre 1962, la pièce réverbère les interrogations contemporaines quant à la forme politique à choisir pour l'avenir de la région. Ngũgĩ wa Thiong'o est alors un fervent partisan d'un fédéralisme est-africain. En parallèle, il promeut l'instruction comme moyen de rompre avec les coutumes qui, selon lui, freinent toute évolution sociale. L'intellectuel a ainsi vocation à être un éclaireur pour la société et la faillite de Rémi réside dans son refus d'occuper cette fonction pour les siens. L'écrivain a néanmoins reconnu très rapidement que son propos était obscur. Comme il le déclare dans une interview donnée à Reinhard Sander et Ian Munro en 1971 :

La pièce est très confuse, et je n'aime pas trop en parler. J'imagine que j'essayais de faire part du problème qu'il y a à condamner le tribalisme mais sans se soucier en fait vraiment de la sensibilité des individus. J'essayais probablement de montrer la relation entre les deux au niveau de la bienveillance. Il ne suffit pas de se soucier uniquement du groupe et de ne jamais se soucier des individus<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> « I thought then that tribalism was the biggest problem besetting the new East African countries. I, along with my fellow undergraduates, had much faith in the post-colonial governments. We thought they genuinely wanted to involve the masses in the work of reconstruction. After all, weren't the leaders themselves sons and daughters of peasants and workers? All the people had to do was to co-operate. All we had to do was to expose and root out the cantankerous effects of tribalism, racialism and religious factions » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *The Black Hermit*, Nairobi, East African Educational Publishers, 1993, p. viii.

<sup>2</sup> « The play is very confused, and I don't like to comment on it very much. I suppose I was trying to get to the problem of what does it matter if he condemns tribalism when he doesn't really care about the sensibilities of the individuals. I was probably trying to show the relationship on the level of caring. It's not enough to care

Le revirement final n'a ainsi pas vocation à réhabiliter le tribalisme. Au contraire, du fait des pressions qu'il exerce sur les individus, il apparaît bien comme le premier responsable de la mort de Thoni. L'incapacité des habitants à s'affranchir des traditions mène à de telles tragédies aux yeux de l'auteur. Si l'épouse délaissée connaît ce destin, c'est qu'elle ne peut se résoudre à tourner le dos aux coutumes des Marua. À l'inverse, le refus de Rémi de se plier aux exigences des anciens est source, chez lui, de toutes ses souffrances. À cause d'eux, il est contraint de se séparer de Jane pour laquelle il a de vrais sentiments. Le collectif pèse à un tel point sur les subjectivités qu'il en devient impossible de s'émanciper. Face à cette situation, il faut promouvoir un autre modèle, celui d'une gouvernance éclairée capable de satisfaire le plus grand nombre, peu importe ses origines ethniques.

*The Black Hermit* s'avère par conséquent une double mise en garde. D'un côté, la pièce appelle à rompre avec les traditions et le tribalisme. De l'autre, elle dénonce la propension des élites éduquées à se couper des réalités de leurs concitoyens. Reste qu'elle traduit bien la croyance du jeune Ngũgĩ wa Thiong'o en la fonction de l'intellectuel comme agent émancipateur des masses. C'est par son entremise que ces dernières parviendront, selon lui, à s'affranchir et à construire une nation capable de faire face aux défis contemporains. Toute l'influence de l'éducation de l'auteur transparait derrière cette assurance, celle de la foi dans l'instruction et dans le progrès qu'on lui avait inculquée entre les murs de la *Alliance High School*. Il n'est pas encore question chez lui d'une quelconque capacité du peuple à prendre son destin en main, voire même à être le moteur de l'histoire, il ne peut être que le dépositaire passif des conseils avisés de ceux ayant suivi des études. Comme dans le cas de Waiyaki et de la prophétie de Mugo wa Kiburu, l'intellectuel se doit d'agir tel un prophète auprès des siens en allant s'emparer du savoir pour que le plus grand nombre en bénéficie par son truchement. Point là la conviction qu'a l'auteur de sa propre mission au sein de la société, celle d'un agent menant la marche vers une société nouvelle.

La parution de *Petals of Blood* en 1977 marque une prise de distance radicale par rapport à la foi antérieure de Ngũgĩ wa Thiong'o en l'intellectuel comme moteur du changement social. À partir de ce roman, ses personnages deviennent avant tout des représentants de leur groupe d'appartenance, leur manière de voir et leur façon de se comporter sont ainsi assujetties à un *ethos* collectif qu'ils reproduisent consciemment ou non. Comme le relève James Ogude :

---

only on the level of group and never care on the level of individuals » (traduction personnelle) in Reinhard Sander et Bernth Lindfors (eds), *Ngugi wa Thiong'o Speaks*, op.cit, pp. 53-54.

Ce qui ressort des romans de Ngũgĩ, c'est le fait que les personnages sont utilisés comme symboles des classes sociales et comme représentants de groupes sociaux. Dans les romans précédents, la représentation des personnages est utilisée pour mettre en lumière certaines valeurs et qualités générales qui sont censées se rapporter à certains groupes sociaux de la société, tandis que dans les romans ultérieurs, elle est utilisée pour montrer que les conflits ne se produisent pas entre individus ou entre des individus et une communauté mais entre classes ou forces sociales<sup>1</sup>.

Fidèle à la tradition marxiste classique, Ngũgĩ wa Thiong'o conçoit l'ensemble des rapports sociaux comme étant la transcription de la lutte que chaque classe mène pour sa survie. De plus, il commence à entrevoir que, à l'échelle post-coloniale, la bourgeoisie ne sert les intérêts que des anciennes puissances impériales en paupérisant les classes laborieuses, qu'elles soient ouvrières ou paysannes, et ce, au détriment des intérêts nationaux. L'auteur reprend à son compte les analyses de Mao Zedong à propos de ce qu'il avait nommé la « bourgeoisie comprador » (« *maiban jeiji* »). Dans « Some Historical Experiences of Our Party » (25 septembre 1956), le leader chinois déclarait que cette dernière était « le chien de traîneau des impérialistes et est une cible de la révolution<sup>2</sup>. » Pour l'écrivain kenyan, ces analyses paraissent parfaitement rendre compte de la tournure prise par les événements dans son pays. Peu à peu, le territoire bascule à ses yeux du statut d'État indépendant, à celui de néo-colonie, c'est-à-dire qu'il devient semblable aux États qui :

sont nominalement indépendants, avec des régimes de type *comprador* qui gèrent l'économie, la politique et la culture du pays de façon cohérente au nom de l'Occident. Ces régimes néocoloniaux abritent aussi invariablement du personnel, des bases et des installations militaires occidentaux. Dans ces pays, il existe des mouvements, des mouvements populaires, qui mènent la lutte pour la démocratie et le changement social<sup>3</sup>...

Empêtré dans de tels rapports de forces, l'individu ne dispose d'aucune liberté en tant que telle, c'est-à-dire d'aucune quelconque volonté s'exerçant absolument et sans restriction.

<sup>1</sup> « What emerges in Ngugi's novels is the fact that characters are used as symbols of social classes and as representatives of social groups. In the earlier novels character depiction is used to enhance certain general values and qualities that are expected to relate to some social groups in the society, while in the later novels, they are used to show that conflict is not waged among individuals or between individuals and a community but among social classes or forces » (traduction personnelle) in James Ogude, *Ngugi's Novels and African History : Narrating the Nation*, London, Pluto Press, p. 66.

<sup>2</sup> « the running dog of the imperialists and is a target of the revolution » (traduction personnelle) in Mao Zedong, « Some Historical Experiences of Our Party », in Michael Y.M. Kau et John K. Leung (eds.), *The writings of Mao Zedong, 1949-1976*, Volume II, January 1956-December 1957, Londres, M.E. Sharpe, 1992, p. 136.

<sup>3</sup> « These are nominally independent with comprador-type regimes running the economy, politics, and culture of the country consistently on behalf of the West. Such neo-colonial regimes also invariably harbour Western military personnel, bases and facilities. In these countries there are movements, people-based movements, spearheading the struggle for democracy and social change » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Moving the Center*, *op.cit.*, p. 73.

Cela ne signifie pas pour autant qu'il ne peut pas agir, la mobilisation collective va représenter cette issue.

Ngũgĩ wa Thiong'o possède dès Leeds une connaissance détaillée du matérialisme dialectique et, en particulier, des écrits de Marx et Engels. Avec le petit groupe d'étudiants africains qui y vit, il a la sensation de former « une communauté en territoire étranger<sup>1</sup> » laquelle se soutient dans les crises que chacun traverse. Leur découverte du marxisme va ainsi donner lieu chez eux à une remise en question de leur responsabilité dans la société. Comme le soutient Peter Nazareth, alors qu'à Makerere, influencé par les méthodes de Leavis, ils se demandaient si une œuvre était bonne ou mauvaise, dorénavant ils analysent :

Qu'est-ce qu'elle signifie ? Quelles valeurs morales en découlent ? Maintenant [à Leeds], j'ai commencé à me demander, en outre, ce que l'œuvre révèle sur la société à laquelle l'écrivain a affaire ? Quelle est la force de la vision de l'écrivain et à quel point les questions qu'il soulève et la façon dont il les soulève sont centrales pour moi et ma société<sup>2</sup> ?

Ces lectures font relativiser à Ngũgĩ wa Thiong'o son idéalisme quant à la fonction prophétique de l'intellectuel. Ayant découvert, grâce à Grant Kamenju, les écrits de Fanon, il prend conscience de sa situation ambiguë au sein de la société décolonisée laquelle fait également écho à la fracture de classe qui traverse les sociétés post-coloniales. Pour le penseur martiniquais, les intellectuels sont en effet une catégorie d'individus problématiques qui peuvent être tentés de trahir les intérêts nationaux. Comme il le soutient dans les *Damnés de la terre* :

On retrouve chez eux, intactes, les conduites et les formes de pensée ramassées au cours de leur fréquentation de la bourgeoisie colonialiste. Enfants gâtés hier du colonialisme, aujourd'hui de l'autorité nationale, ils organisent le pillage des quelques ressources nationales. Impitoyables, ils se hissent par les combines ou les vols légaux : import-export, sociétés anonymes, jeux de bourse, passe-droits, sur cette misère aujourd'hui nationale<sup>3</sup>.

Cela résulte du fait qu'ils ont été « atomisé[s] par la culture colonialiste<sup>4</sup> », converti à ses valeurs et, notamment, à la croyance en « une société d'individus où chacun s'enferme dans

<sup>1</sup> « a community in foreign territory » in Carol Sicherman, « The Leeds-Makerere Connection and Ngugi's Intellectual Development », *Ufahamu: A Journal of African Studies*, 23(1), 1995, p. 10.

<sup>2</sup> « What does it mean? What moral values emerge from it? Now (at Leeds) I started asking, in addition, what does the work reveal about the society the writer is dealing with?... How powerful is the writer's vision and how central to me and my society are the issues he raises and the way in which he raises these issues ? » (traduction personnelle) in Peter Nazareth, *Literature and Society in Modern Africa: Essays on Literature*, Nairobi, Kampala, Dar es Salaam, East African Literature Bureau, 1972, p. 1.

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Œuvres*, op.cit, p. 461.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 460.

sa subjectivité, où la richesse est celle de la pensée<sup>1</sup>. » Or, une telle destinée ne peut satisfaire les aspirations d'un Ngũgĩ wa Thiong'o nouvellement rallié au marxisme.

La rédaction de *Petals of Blood*, qui s'étend sur cinq ans de 1970 à 1975, va être l'occasion pour l'écrivain d'approfondir sa réflexion sur la situation de l'intellectuel et aux moyens dont il dispose pour agir en faveur de l'émancipation politique et intellectuelle. La question avait été au cœur des rhétoriques anticoloniales. Pour les figures indépendantistes, la culture devait être mise au service de la cause révolutionnaire et contribuer à la libération nationale<sup>2</sup>. À partir de cette époque, l'écrivain fait donc siennes les recommandations du président guinéen Sékou Touré pour qui :

Il ne suffit pas d'écrire un chant révolutionnaire pour participer à la révolution africaine, il faut faire cette révolution avec le peuple. Avec le peuple et les chants viendront seuls et d'eux-mêmes. Pour avoir une action authentique, il faut être soi-même une part vive de l'Afrique et de sa pensée, un élément de cette énergie populaire toute entière mobilisée pour la libération, le progrès et le bonheur de l'Afrique. Il n'y a aucune place en dehors de ce seul combat ni pour l'artiste ni pour l'intellectuel qui n'est pas lui-même engagé et totalement mobilisé avec le peuple dans le grand combat de l'Afrique et de l'humanité souffrante<sup>3</sup>.

Dans cette optique, la notion cabralienne de « suicide de classe » va représenter la voie à suivre pour l'individu éduqué désirant se mettre au service de la cause nationale. Théorisée par le leader bissao-guinéen, elle résulte d'un même souci que celui formulé par Fanon d'une éventuelle confiscation du pouvoir par la « petite-bourgeoisie ». Du fait de sa formation, elle est en effet amenée à jouer un rôle dans le processus d'affranchissement, cependant comment faire en sorte qu'elle ne soit pas la seule à en tirer des bénéfices ? Pour Fanon, la solution était qu'elle se mette « à l'école du peuple<sup>4</sup> ». Cabral va toutefois plus loin en proposant qu'elle se suicide comme classe. Comme il le dit dans « L'Arme de la théorie », la célèbre conférence qu'il donne à La Havane en janvier 1966 :

Pour ne pas trahir ces objectifs, la petite bourgeoisie n'a qu'un seul chemin : renforcer sa conscience révolutionnaire, répudier les tentations d'embourgeoisement et les sollicitations naturelles de sa mentalité de classe, s'identifier aux classes laborieuses, ne pas s'opposer au développement normal du processus de la révolution. Cela signifie que, pour remplir parfaitement le rôle qui lui revient dans la lutte de libération nationale, la petite bourgeoisie révolutionnaire doit être capable de se suicider comme classe pour ressusciter

<sup>1</sup> Frantz Fanon, *Œuvres, op.cit.*, p. 460.

<sup>2</sup> Voir Saïd Bouamama, *Figures de la révolution africaine : de Kenyatta à Sankara*, Paris, La Découverte, 2014.

<sup>3</sup> Sékou Touré, « Le leader politique considéré comme le représentant d'une culture », in *Présence Africaine* Nouvelle série, N°24/25, Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), 1959, pp. 104-115.

<sup>4</sup> Amílcar Cabral, *L'Arme de la théorie, Unité et lutte I*, textes réunis par Mario de Andrade, Paris, François Maspero, 1975, p. 302.



comme travailleur révolutionnaire, entièrement identifiée avec les aspirations les plus profondes du peuple auquel elle appartient. Cette alternative – trahir la révolution ou se suicider comme classe – constitue le choix de la petite bourgeoisie dans le cadre général de la révolution nationale<sup>1</sup>.

Ce processus est déterminant, car, selon lui, la tâche de la petite bourgeoisie est prépondérante dans la lutte. L'homme politique estime en effet qu'elle a à s'investir dans la résistance culturelle au colonialisme. Elle doit permettre aux paysans de s'émanciper en renouant avec leur culture. D'après lui :

La dynamique de la lutte exige la pratique de la démocratie, de la critique et de l'autocritique, la participation croissante des populations à la gestion de leur vie, l'alphabétisation, la création d'écoles et de services sanitaires, la formation de cadres issus des milieux paysans et ouvriers, et bien d'autres réalisations qui impliquent une véritable marche forcée de la société sur la route du progrès culturel. Cela montre que la lutte de libération n'est pas un fait culturel, elle est aussi un facteur culturel<sup>2</sup>.

Ce sont ses vues que Ngũgĩ wa Thiong'o va non seulement rallier, mais également mettre en œuvre.

Ses essais du début des années 1980 témoignent ainsi de l'influence des réflexions de Mao Zedong, Sékou Touré, Franz Fanon et Amilcar Cabral sur l'évolution de sa pensée. Dans *Decolonising the Mind*, il exprime son adhésion à leurs thèses de manière explicite, allant jusqu'à déclarer :

Le guide d'un mouvement populaire, petit bourgeois de par son origine, son éducation ou sa position sociale, se doit, ainsi que Cabral, de reconnaître cette réalité s'il veut la transcender en rejetant délibérément sa classe pour retrouver le lien réel, permanent et régénérant avec le peuple<sup>3</sup>.

Ce phénomène se traduit aussi par la récurrence des comparaisons qu'il fait entre l'écriture et la guerre. Il conçoit désormais la culture comme une arme dont dispose l'intellectuel, seulement c'est à lui de choisir pour quelle classe il veut combattre. La « petty bourgeoisie » est en effet une classe divisée. Comme il le déclare dans une interview donnée en 1983 : « Il existe un groupe sympathisant de l'impérialisme, il y a les partis médians qui voient le salut sous la forme du capitalisme national et, bien sûr, la classe basse de la petite bourgeoisie qui

<sup>1</sup> Amilcar Cabral, *L'Arme de la théorie*, *op.cit.*, p. 298.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>3</sup> « A leader of a people's movement who is of petty-bourgeois origins, training, or position must, like Cabral, recognize this reality if he is going to transcend it, by consciously rejecting his class to find a true and permanent, regenerative link with the people. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, *op.cit.*, p. 160.

pense que le socialisme est seul système pouvant apporter le changement au Kenya<sup>1</sup>. » Dans *Barrel of a Pen*, l'écrivain distingue par conséquent deux catégories d'intellectuels : la première regroupe ceux qui se mettent du côté des oppresseurs en devenant leurs « voyants, visionnaires et chantre » et en adoptant « le point de vue des exploités et des oppresseurs<sup>2</sup> » tandis que la seconde contient ceux « parmi les dominés et les exploités qui prirent les armes contre ceux-là mêmes qui étaient les dominants et les exploités<sup>3</sup>. » La culture s'apparente dorénavant à une lutte où s'opposent les intérêts de classe entre dominants et dominés. Comme il le soutient :

C'était comme s'ils s'apercevaient tous deux que la distance entre le canon d'un fusil et la pointe d'un stylo n'était pas si grande: les comptes que l'on cherche à régler par la plume sont souvent résolus au son du canon avec le renversement possible de la classe dirigeante par l'autre ou par l'effondrement du statu quo existant, et apparemment stable, ou des relations entre les deux classes rivales ou les nations<sup>4</sup>.

En renonçant à l'anglais et en s'investissant auprès des travailleurs de Kamiirithu, Ngũgĩ wa Thiong'o va affirmer sa décision d'appartenir à la seconde catégorie d'intellectuels, opérant en même temps son suicide de classe.

## 2. Mémoires de la Land and Freedom Army et suicide de classe

La situation post-coloniale du Kenya lui offre d'ailleurs une illustration du conflit entre les deux catégories d'intellectuels. La mémoire de la *Land and Freedom Army* y est en effet l'objet d'une querelle entre ceux qui considèrent, comme l'historien Bethwell A. Ogot, que cela a été seulement un mouvement tribal, et ceux, comme Ngũgĩ wa Thiong'o, pour qui il a

---

<sup>1</sup> « there is an imperialist-leaning group, there are the middle elements that see salvation in form of national capitalism, and of course, the lower petty bourgeoisie which believes that some form of socialism is the only system that can bring about change in Kenya » (traduction personnelle) in Reinhard W. Sander et Bernth Lindfors (dir.), *Ngugi wa Thiong'o Speaks*, *op.cit.*, p. 182.

<sup>2</sup> « the standpoint of the exploiter and oppressor » (traduction personnelle) in *Ngugi wa Thiong'o, Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> « among the dominated and exploited who took arms against those dominating and exploiting » (traduction personnelle) in *Ngugi wa Thiong'o, Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>4</sup> « It is as if they both realize that the distance between the barrel of a gun and the point of a pen is very small : what's fought out at penpoint is often resolved at gunpoint with the possible overthrow of the one class by the other, or the overturning of the existing and apparently fixed status quo, or relations between the two contending classes or nations. » (traduction personnelle) in *Ngugi wa Thiong'o, Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 9.

été la quintessence de la lutte pour la libération nationale<sup>1</sup>. Le premier groupe, auquel Ngũgĩ adjoint également Godfrey Muriuki, Gideon Were et William R. Ochieng, soutient la version officielle que défend aussi Jomo Kenyatta<sup>2</sup>. Selon lui, l'*Uhuru* a été un combat collectif qui a réuni toutes les strates de la population et toutes les ethnies. Existe d'ailleurs un long contentieux entre celui qui est désormais président et le mouvement puisque lors du procès tenu à Kapenguria entre 1952 et 1953, suite auquel il avait été emprisonné avec cinq autres représentants du mouvement nationaliste, il n'avait pas hésité à dénoncer sa violence. Après l'indépendance, il fera en sorte de minimiser au maximum l'influence de la *Land and Freedom Army* au profit d'un mythe faisant de lui le Père de la nation et vantant une mobilisation collective, laquelle passe pourtant sous silence la collaboration active de certaines catégories de la population à la répression<sup>3</sup>. Comme il le dira dans *Suffering Without Bitterness* :

La liberté est arrivée au travers de l'unité africaine. Tout reposait sur notre union : ceux qui étaient en prison ou en camps de détention, en ville ou dans les champs. Nous étions tous en quête de liberté et donc il n'y a pas lieu de distinguer qui aurait été l'instaurateur de la liberté et qui aurait eu un autre rôle. Nous tous, les Africains, étions en servitude et, nous tous, avons combattu pour notre liberté<sup>4</sup>.

La République kenyane, qui voit ainsi le jour avec son élection à la présidence, est ainsi un pays supposé uni et réconcilié, c'est tout du moins ce que les autorités cherchent à faire croire. En effet, ainsi racontée, l'accession à l'indépendance se présente comme une œuvre commune, inutile dès lors de reprocher à quelques-uns leur engagement aux côtés des forces coloniales. La politique du « Forgive and forget the past » masque en réalité des dissensions très importantes. Comme le remarque E.S. Atieno-Odhiambo :

Les *Home Guards* avaient un intérêt particulier à ce message : ce passé qui se devait d'être oublié/effacé contenait leurs odieuses activités passées. Beaucoup d'entre eux occupant des fonctions éminentes dans le gouvernement de Kenyatta, les ex-loyalistes manœuvrèrent pour rappeler avec force ce message. Au fil des années donc, ceux qui cherchent, dans la société kikuyu à soulever des débats se

---

<sup>1</sup> Sur la question des débats entourant le mouvement de la Land and Freedom Army à cette période nous renvoyons à la synthèse de Gérard Prunier, « Mythes et histoire : les interprétations du mouvement mau mau de 1952 à 1986 », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 74, n°277, 4e trimestre 1987, pp. 401-429.

<sup>2</sup> Voir Carol M. Sicherman, « Ngugi wa Thiong'o and the Writing of Kenyan History », in *Research in African Literatures*, Volume 20, n°3, 1989, pp. 347-370.

<sup>3</sup> Voir Hélène Charton, « Jomo Kenyatta et les méandres de la mémoire de l'indépendance du Kenya », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°118, 2013, pp. 45-59.

<sup>4</sup> « Freedom came through AFRICAN UNITY. It was all of us being united. Those in prisons and detention camps, in the towns and in the country. We were all seeking freedom, and therefore it is not right to discriminate, saying that one man served to bring freedom while another man did something else. All we Africans were in a state of slavery, and all of us brought our freedom. » (traduction personnelle) in Jomo Kenyatta, *Suffering Without Bitterness : the Founding of the Kenyan Nation*, Nairobi, East African Publishing House, 1968, p. 341.

rapportant aux controverses concernant les combattants Mau-Mau se voient régulièrement opposer l'argument de leur volonté « de rouvrir de vieilles plaies<sup>1</sup>. »

Pour Ngũgĩ wa Thiong'o par conséquent : « Les gardiens loyalistes de la colonie d'hier sont les *Mbwa Kalis* (chiens de garde) néocoloniaux de l'impérialisme d'aujourd'hui<sup>2</sup>. » Daniel Toroitich arap Moi, Charles Mugane Njonjo, Justus Ole Tipis, Stanley Oloitiptip et Jeremiah Kiereini le prouvent à ses yeux<sup>3</sup>. Tous sont alors des membres de la haute administration alors qu'ils avaient été des cadres de l'administration coloniale, ce qui lui fait considérer qu'il n'y a pas eu de rupture nette entre l'avant et l'après-indépendance puisque ces gens constituent une classe d'individus dévoués à l'ancienne puissance coloniale. Comme il le soutient : « cette classe perçoit effectivement son rôle comme celui de restaurer la colonisation avec eux-mêmes comme représentants commerciaux de l'Occident et comme propriétaires modernes ou comme colons blancs en peau noire<sup>4</sup>. » Dans ces circonstances, la polarisation du récit historique révèle aux yeux de l'écrivain la lutte qui divise le Kenya entre la bourgeoisie compradore et le prolétariat.

Partant du principe que le récit de l'histoire a toujours été instrumentalisé pour servir la cause de ceux possédant le pouvoir, l'écrivain s'élève contre le portrait qui est fait des Mau Mau par les historiens « néocoloniaux » et les autorités. La parution en 1977 d'un numéro spécial de la *Kenya Historical Review* où Bethwell A. Ogot déclare dans l'introduction : « Comment peut-on considérer les Mau Mau comme le pivot du nationalisme kenyan ? C'est une conclusion pénible<sup>5</sup> » le convainc que leur dévalorisation résulte du fait qu'ils s'opposaient aux exploités, ce que la bourgeoisie compradore ne peut tolérer puisqu'elle sert dorénavant leurs intérêts. Comme le pouvoir colonial avait tendance à figurer les résistants en « scélérats<sup>6</sup> », le pouvoir néocolonial cherche à oblitérer leur souvenir afin de défendre ses privilèges. L'absence publique d'une mémoire des Mau Mau n'est en effet pas

<sup>1</sup> « The Home Guards had a real vested interest in this message: the past that was to be forgotten / suppressed included their past vicious activities. Because many of them were also occupying senior positions in Kenyatta's government, the ex-loyalists managed to reiterate this message vigorously. Over the years, then, those who have sought, in Gikuyu society, to raise issues pertaining to the Mau Mau fighters' arguments have had the regular reminder that they are seeking to destabilize society by "opening old wounds" » (traduction personnelle) in E.S. Atieno-Odhiambo, « The Production of History in Kenya: The Mau Mau Debate », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 25, n°2, 1991, p. 303.

<sup>2</sup> « The loyalist colonial homeguards of yesterday are the neo-colonial *Mbwa Kalis* (guard dogs) of imperialism today » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Moving the Centre*, *op.cit.*, p. 116.

<sup>3</sup> voir Ngũgĩ wa Thiong'o, *Barrel of a Pen*, *op.cit.*, pp. 17-18.

<sup>4</sup> « this class perceives its rôle as effectively that of colonial restoration with themselves as the business representatives of the West and the modern landlords or white settlers in black skins » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 18.

<sup>5</sup> « How can we then regard Mau Mau as the pivot of Kenyan nationalism ? This is a painful conclusion. » in Bethwell A. Ogot, « Introduction », in William Robert Ochieng et Karim JanMohamed (eds.), « Some Perspectives on the Mau Mau Movement », *Kenyan Historical Review*, Volume 5, n°2, 1977 cité par Ngũgĩ wa Thiong'o, *Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 10.

<sup>6</sup> « villains » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 8.

sans conséquence pour Ngũgĩ wa Thiong'o car, privilégier l'une ou l'autre des versions c'est choisir un modèle ou un autre de développement. D'un côté, adhérer au mythe national que promeut Kenyatta et son entourage reviendrait, pour lui, à perpétuer la domination de l'Occident sur le pays ; de l'autre, se référer de nouveau à la geste de la *Land and Freedom Army*, signifierait reprendre leur lutte pour une véritable indépendance. Comme il le dit :

Pourquoi n'y a-t-il jamais eu de sanctuaires érigés en l'honneur des combattants Mau Mau ? Pourquoi n'a-t-on jamais érigé de statue en l'honneur de Kimathi et de tous ceux qui sont morts dans la lutte pour notre indépendance nationale ? La réponse réside dans le type d'indépendance que Kenyatta et les dirigeants de l'Union africaine du Kenya (KANU) ont finalement acceptée. L'aventure des Mau-Mau a imposé cet état de fait mais sa hiérarchie a été exclue du règlement final et de toute influence au sein du gouvernement. Les bénéficiaires de cet état de fait proclament maintenant que Kenyatta (à lui seul) a apporté l'indépendance au Kenya. Kenyatta ou Kimathi ? Kanu ou Mau-Mau<sup>1</sup> ?

L'intellectuel a par conséquent une responsabilité vis-à-vis du peuple. Il a pour obligation de corriger le récit historique pour aider le peuple dans la lutte qu'il mène pour son émancipation. La réhabilitation des Mau Mau va ainsi devenir l'un de ses objectifs principaux.

Dans cette mission, l'écrivain n'est pas seul. Ngũgĩ wa Thiong'o se rapproche des membres de l'opposition et en particulier de Bildad Kaggia et d'Odinga Odinga qui avaient fondé l'éphémère *Kenya's People Union* en 1969. Il est d'ailleurs très enthousiaste à la lecture de l'ouvrage du second, *Not Yet Uhuru*, lequel confirme ses sentiments sur la confiscation de l'indépendance. Le thème de la *Land and Freedom Army* s'impose au même moment dans le champ culturel kenyan avec la parution de nombreux témoignages de « combattants de la forêt<sup>2</sup> », mais aussi avec les romans de Meja Mwangi, Godwin Wachira et Charles Mangua<sup>3</sup>. Pour David Maughan-Brown, ces textes ont la même volonté :

<sup>1</sup> « Why have there never been shrines erected in honor of the Mau Mau guerilla fighters ? Why has there never been a statue erected in honor of Kimathi and all those who died in the struggle for our national independence ? The answers lie in the sort of independence finally settled for by Kenyatta and the Kenya African Union (KANU) leadership. Mau Mau had forced the issue but its leadership was excluded from the final settlement and done out of any power in the state. Those elements who gained out of the settlement now claim that Kenyatta (alone!) brought independence to Kenya. Kenyatta or Kimathi ? KANU or Mau Mau ? » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Barrel of a Pen*, *op.cit.*, p. 7.

<sup>2</sup> Voir sur cette question : Marshall S. Clough, *Mau Mau Memoirs : History, Memory and Politics*, Boulder, Lynne Rienner, 1997 ; Derek R. Peterson, « The Intellectual Lives of Mau Mau Detainees », in *The Journal of African History*, Volume 49, n°1, 2008, pp. 73–91.

<sup>3</sup> Meja Mwangi, *Carcase for Hounds*, Londres, Heinemann Educational, 1974 et *Taste of Death*, Nairobi, East African Publisher House, 1975 ; Charles Mangua, *A Tail in the Mouth*, Nairobi, East African Publisher House, 1972 ; et Godwin Wachira, *Ordeal in the Forest*, Nairobi, East African Publisher House, 1968. Pour une étude sur ces romans, voir James Ogude, « The Nation and the Narration. "The Truths of the Nation" & the Changing Image of Mau Mau in Kenyan Literature », in E. S. Atieno Odhiambo et John Lonsdale (eds.), *Mau Mau & Nationhood: Arms, Authority & Narration*, Oxford, James Currey, 2003, pp. 268-283.

L'écriture de romans « historiques » sur les « Mau Mau » correspondait véritablement à un refus d'oublier, même s'il s'agissait en quelque sorte d'une tentative d'apaiser les choses. Non seulement ces auteurs refusaient d'effacer de leur esprit les « haines et les difficultés », mais ils conservaient aussi les souvenirs que Kenyatta voulait faire oublier dans l'esprit de ceux qui ont vécu l'état d'urgence, et offraient à ceux qui étaient trop jeunes pour se souvenir, et aux générations à venir, des images des haines et des difficultés du passé<sup>1</sup>.

Tout se passe comme si, malgré les efforts entrepris par le gouvernement pour faire disparaître la mémoire de la *Land and Freedom Army*, celle-ci ne parvenait pas à être étouffée. Les textes de Meja Mwangi, de Godwin Wachira et de Charles Mangua sont, à cet égard, paradoxaux, car ils la font remonter à la surface tout en insistant sur la nécessité de l'oublier. Comme le dit un personnage de *Taste of Death* : « c'était maintenant le moment d'oublier les combats et tous leurs malheurs<sup>2</sup>. » Parmi toutes ces voix, une influence néanmoins Ngũgĩ wa Thiong'o plus que les autres, c'est celle de Josiah Mwangi Kariuki<sup>3</sup>, un ancien Mau Mau devenu un opposant à Kenyatta avant son assassinat en 1975. L'écrivain lui rendra hommage dans *Writers in Politics* déclarant à propos de sa mort :

Cette génération ne se taira plus jamais. Pas même s'ils doivent le payer de leur sang. C'est pour moi le sens et la signification de la mort de Kariuki. Une nouvelle génération est née le 2 mars, sur les collines de Ngong, le cœur du territoire de ces Massaïs qui, pendant des années, ont empêché les envahisseurs et destructeurs portugais, arabes et européens de violer le Kenya, notre beau pays. Jamais plus nous ne serons humiliés, dégradés, insultés, blessés, ridiculisés dans nos maisons en silence, car une nouvelle génération de guerriers socialement conscients est née de nouveau<sup>4</sup>.

En 1963, Kariuki avait fait paraître *Mau Mau Detainee* à l'intérieur duquel il racontait sa détention de sept ans pendant l'insurrection. Ngũgĩ wa Thiong'o s'en inspira pour rédiger son propre journal de prison vingt ans plus tard, élaborant à partir de ce modèle un même

<sup>1</sup> « The writing of 'historical' novels about 'Mau Mau' was clearly a refusal to forget, even if it was also in some sense an attempt to defuse. Not only were these authors refusing to erase the 'hatreds and difficulties' from their own minds, they were also preserving the memories that Kenyatta wanted forgotten in the minds of those who lived through the Emergency, and offering to those who were too young to remember, and to the generations to come, images of the hatreds and difficulties of the past. » (traduction personnelle) in David Maughan-Brown, *Land, freedom, and fiction : history and ideology in Kenya*, Londres, Zed Books, 1985, p. 207.

<sup>2</sup> « this was now a time to forget the fighting and all of its misfortunes. » in Meja Mwangi, *Taste of Death*, 1975, p. 252, cité par David Maughan-Brown, *Land, freedom, and fiction, op.cit.*, p. 206.

<sup>3</sup> Josiah Mwangi Kariuki, *Mau Mau detainee : the account by a Kenya African of his experiences in detention camps, 1953-60*, Baltimore, Penguin Books, 1964.

<sup>4</sup> « This generation will never keep silent again. Not even if they have to pay with their blood. That for me is the meaning and significance of Kariuki's death. A new generation was born on 2 March, on Ngong Hills, the heart of Maasai who for years kept away Portuguese, Arab and European invaders and destroyers from raping Kenya, our beautiful land. Never again shall we be humiliated, degraded, insulted, injured, laughed at in our homes in silence, for a new generation of socially conscious warriors was born again. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « J.M. – A Writer's Tribute », *Writers in Politics, op.cit.*, p. 85.

*ethos* d'intellectuel organique engagé dans une lutte similaire à celle qu'avait menée les Mau Mau un demi-siècle plus tôt<sup>1</sup>.

Il est par conséquent possible d'analyser l'importance que prend la figure de Kimathi à partir de ces années comme une réponse directe au monopole du pouvoir exercé par Kenyatta, puis par Moi. Précisons d'abord que Ngũgĩ wa Thiong'o n'a que faiblement recours aux figures historiques de manière directe, leur insertion textuelle est le plus souvent détournée dans le sens où elle s'opère par le biais soit d'allusions, soit de citations. Dans le premier cas, c'est fréquemment l'onomastique qui indique l'existence d'un prototype appartenant au hors-texte, c'est le cas par exemple des personnages des premiers romans Mugo et Waiyaki dont le nom fait explicitement allusion à ceux de deux prophètes kikuyu de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La mention de certaines caractéristiques peut également permettre de dresser un parallèle entre la figure historique et son avatar fictif, comme avec l'avocat de *Petals of Blood* qui partage bon nombre de traits communs avec Josiah Mwangi Kariuki. Dans le second cas, celui de la citation, le nom est explicitement mentionné mais celui qui le possède est absent du récit. Il s'agit de loin du modèle le plus souvent employé par l'auteur, c'est le cas en particulier de Kenyatta, mais aussi des autres héros de la lutte pour l'indépendance comme Dedan Kimathi, Harry Thuku ou encore Mathege. La figure historique possède ainsi une fonction connotative, elle permet d'orienter l'interprétation des personnages selon le modèle à partir duquel ils sont constitués, de leur conformité ou non à ce patron dépend leur axiologie.

Ensuite, il est possible de circonscrire de manière chronologique et générique leur utilisation. Elles sont avant tout présentes dans les trois premiers romans, puis leurs mentions se font plus voilées à partir de *Petals of Blood* et des romans en kikuyu. À l'inverse, les pièces théâtrales de la même période, elles aussi écrites ou jouées dans sa langue maternelle, renouent avec celles-ci et constituent les seuls exemples dans son œuvre de figures historiques présentées comme des personnages. Enfin, les textes non fictionnels leur accordent une place très importante, c'est véritablement là qu'elles sont discutées, en anglais, et que sont détaillés leurs parcours. La rupture que constitue le passage au kikuyu détermine donc un changement de paradigme dans son œuvre quant à l'utilisation des figures historiques : elles passent du papier à la scène et, ce faisant, de modèles pour l'élaboration des personnages à des figures exemplaires ayant vocation à influencer sur un public en l'invitant à suivre ou non leur exemple.

---

<sup>1</sup> Pour une analyse des liens entre le livre de Kariuki et *Detained*, voir Pierre Besses, « Le thème du crucifié dans "Detained". Discours métaphorique et mythologie de l'État néo-colonial chez Ngugi », in *Présence africaine*, n°140, 1986, pp. 75-94.

Ce que révèle cette mutation, c'est le lien qui les unit à l'audience à qui elles sont adressées. Il s'agit là d'une des spécificités du recours à de telles entités. Contrairement à un personnage surnuméraire, elles renvoient à un hors-texte et font écho à un ensemble de connaissances partagées ou non par la communauté de lecteurs/spectateurs. Celles citées plus haut (Mugo, Waiyaki, Mathege...) sont toutes ancrées dans l'imaginaire de la société kenyane que, dans un mouvement réflexif, elles participent également à façonner. La revalorisation des figures Mau Mau va par conséquent s'inscrire dans une volonté de réformer la nation en ravivant des modèles capables d'inciter le peuple à reprendre sa lutte pour l'indépendance.

Au cours des années 1970, Dedan Kimathi prend une importance cruciale chez Ngũgĩ wa Thiong'o. Ce revirement trouve son expression la plus nette dans la publication en 1976 de la pièce éponyme. La dimension biographique de l'oeuvre ne doit pas pour autant voiler l'ambition qu'elle sert ; dans leur préface, les deux auteurs insistent sur le fait que Kimathi a ici vocation à symboliser les masses, ce n'est donc pas tant sa vie qu'il importe de mettre en scène que le principe qu'il incarne, celui du peuple comme moteur de l'histoire :

Nous croyons que le bon théâtre est celui qui est du côté du peuple, celui qui, sans lui masquer les erreurs et les faiblesses, donne du courage aux gens et les pousse à des objectifs plus élevés dans leur lutte pour la libération totale. Le défi consistait donc à représenter véritablement les masses (symbolisées par Kimathi) dans la seule perspective historiquement correcte : positivement, héroïquement et comme les véritables artisans de l'histoire<sup>1</sup>.

La réhabilitation de la figure de Kimathi place ainsi d'emblée Ngũgĩ comme un opposant au régime, une ambition que l'auteur ne cherche d'ailleurs pas à cacher. Il est difficile en effet de ne pas faire un parallèle entre la fonction qui était celle de Kenyatta dans *Weep Not, Child* et celle qui est maintenant dévolue à Kimathi et aux Mau Mau. Ce basculement marque l'échec du premier à représenter le peuple.

Alors que Ngũgĩ avait toujours pensé que l'indépendance ouvrirait la voie à la libération de tous, il constate qu'elle en fait été confisquée par une bourgeoisie nationale, seule à tirer bénéfice de ses compromissions avec les anciennes puissances coloniales. Kenyatta n'est plus évoqué qu'en termes d'une trahison par rapport aux promesses que l'*Uhuru* était censée réaliser, les ouvriers et les paysans étant les principaux laissés pour compte de la nouvelle république. L'évocation de Kenyatta par Dedan Kimathi dans la pièce

---

<sup>1</sup> « We believe that good theatre is that which is on the side of the people, without masking mistakes and weaknesses, gives people courage and urges them to higher resolves in their struggle for total liberation. So the challenge was to truly depict the masses (symbolised by Kimathi) in the only historically correct perspective : positively, heroically and as the true makers of history. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o et Micere Githae Mugo, *The Trial of Dedan Kimathi*, Londres, Heinemann, 1976, préface.



a donc cela d'ironique qu'elle est bienveillante : alors qu'un homme lui demande de plaider coupable et ainsi d'épargner sa vie, Kimathi s'insurge et lui rappelle la liste de ceux encore emprisonnés, parmi lesquels Kenyatta. Or, Kenyatta a, à de multiples reprises, évoqué à la fois son mépris à l'égard des Mau Mau et cherché à atténuer leur rôle dans la lutte nationale, ainsi faire dire à leur chef qu'il refuse d'être gracié en son nom décrédibilise l'attitude du *Mzee* et place le combat de la *Land and Freedom Army* comme moralement plus juste, puisque détaché des ambitions individuelles qui ont dénaturé l'indépendance. Un constat que Ngũgĩ wa Thiong'o réaffirmera dans *Devil on the Cross* lorsqu'il opposera les *Mau Mau* et les *homeguards* qui, on l'a vu, constituent une grande partie du gouvernement de Kenyatta :

Le Haraambe Mau Mau était une organisation destinée à diffuser l'humanitarisme, car ses membres avaient l'habitude d'offrir leur propre vie pour la défense des enfants et des handicapés. L'organisation des gardes nationaux avait pour but de vendre notre pays aux étrangers : le but du Mau Mau était de protéger notre pays<sup>1</sup>.

Dans l'avant-propos à l'édition des écrits du leader Mau Mau, l'écrivain réitère ainsi sa conception du récit de l'histoire comme démarche subversive capable de fragiliser le pouvoir :

L'histoire EST subversive parce que la VÉRITÉ l'est ! Le fantôme non vengé Kimathi, le père de la lutte et de son KLFA, marche les jours et les nuits dans le Kenya néocolonial d'aujourd'hui. Les masses le savent. Il en va de même pour la bourgeoisie compradore au pouvoir. D'où la poursuite de la répression ; et son contraire - la RESISTANCE. Les années 1980 et 1990 verront le conflit se dérouler jusqu'à sa conclusion logique - la libération du néocolonialisme<sup>2</sup>.

Cette désillusion politique influe directement sur sa manière d'écrire et plus particulièrement sur sa façon de décrire ses personnages. Dans *Decolonising*, il déclare :

En contemplant la réalité néocoloniale du Kenya, j'ai été confronté à la question de la forme fictive à choisir pour sa représentation. [...] À la recherche de l'image qui capturerait la réalité d'une néocolonie telle que le Kenya sous Kenyatta et Moi, je suis retombé une fois de plus sur la tradition orale<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> « The Mau Mau's Haraambe was an organisation designed to spread humanitarianism, for its members used to offer their own lives in defence of children and the disabled. The home guards' organisation aimed to sell our country to foreigners : the Mau Mau's aim was to protect our country. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Devil on the Cross*. Traduction de *Caitani mũtharaba-inĩ* du kikũyũ par l'auteur. Londres, Heinemann, 1982, p. 39.

<sup>2</sup> « History IS subversive because TRUTH is ! The unavenged father's ghost of Kimathi's struggle and his KLFA, walks the days and nights of today's neo-colonial Kenya. The masses know it. So, too, do the ruling comprador bourgeoisie. Hence the continuing repression ; and its opposite – RESISTANCE. The 1980s and 1990s will see the conflict played out to its logical conclusion – liberation from neo-colonialism. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Moving the Centre*, *op.cit.*, pp. 100-101.

<sup>3</sup> « As I contemplated the neo-colonial reality of Kenya I was confronted with the question of the fictional form of its depiction. [...] In search of the image that would capture the reality of a neo-colony that was Kenya under

Cela se traduit par une représentation de plus en plus binaire fondée sur une opposition tranchée entre bien et mal qui détermine ses schémas actanciels. Deux catégories de personnages sont ainsi censées reproduire le conflit social entre prolétariat et bourgeoisie, les deux s'incarnant dans deux types emblématiques : la femme victime ou outragée et l'ogre. Surtout, se précise le renoncement à ce qu'il a appelé le modèle bourgeois du héros individuel qui laisse la place à des héros multiples, comme dans *Petals of blood* et *Devil on the cross*, ou allégoriques, comme dans *Matigari*.

S'amorce ainsi une évolution dans son écriture. Au héros hérité du modèle romanesque européen que, d'une certaine manière, Kenyatta symbolisait, il privilégie la recherche de héros représentatifs dont Kimathi constitue un des avatars. Le sujet ngugien devient le représentant d'une classe sociale. En cela, il semble disposer d'une autonomie très faible, mieux il paraît être l'incarnation de forces qui le dépassent et qui le conditionnent. L'écrivain met ici en doute l'aptitude de l'individu à être moteur d'une transformation de la société et des rapports de force qui y prévalent. Cette désillusion est très nette dès les premiers romans mais va aller en s'intensifiant au fur et à mesure des oeuvres de la première période, elle transparaît dans son pessimisme à l'égard des figures prophétiques qui sont systématiquement condamnées à l'échec. Comme il le déclare à propos de Jomo Kenyatta et de sa façon de le représenter dans *Weep Not, Child* :

Je ne peux pas imaginer que des individus, en tant que tels, puissent être des « sauveurs » par nature. Ce sont plutôt les symboles de quelques forces sociales qui sont mises en mouvement, les individus n'étant que les simples rouages de ces forces préexistantes dans la société. Aussi pensais-je qu'il n'existe pas d'individu qui soit, en soit, un sauveur. Ceci étant dit, cet individu peut être un agent actif du changement. Il peut, cependant, être soit agent actif de la libération soit un agent du changement. C'est le Peuple qui confère à un individu son image symbolique, mais nul n'est intrinsèquement par lui-même un sauveur – il est investi ainsi symboliquement. Je me sens plus en accord avec Tolstoï lorsqu'il voit dans la nation les forces sociales qui promeuvent certains individus – les individus ne suscitent pas par eux-mêmes, pas les situations, les situations engendrent les individus. Bien évidemment certains individus sont aussi très importants, mais le Peuple crée l'individu<sup>1</sup>.

---

both Kenyatta and Moi, I once again fell on the oral tradition. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, *op.cit.*, p. 80.

<sup>1</sup> « I don't think individuals as such are saviors as such. They are more symbols of certain social forces which are started, and the individuals are mere agents of those forces which are already in society. So I don't think there is any one individual who is a savior as such. But he can be an active agent of liberation, or he can be an active agent of change. So it is the people who invest someone with this symbolic significance, but he himself is not inherently a savior – he is invested to be so symbolically. I'd more in line with Tolstoy when he sees in the country the social forces creating certain individuals – individuals as such do not create situations, situations create these individuals. Of course, certain individuals are very important too. But the people create the individual. » Ngugi wa Thiong'o, in Reinhard W. Sander et Bernth Lindfors (dir.), *Ngugi wa Thiong'o Speaks*, *op.cit.*, pp. 49-50.

Le texte, quelque soit sa forme, est dorénavant pensé comme l'expression d'un engagement lequel est appelé à initier une prise de conscience populaire et, éventuellement, une mobilisation.

### 3. L'art par et pour les masses

Comme Ngũgĩ wa Thiong'o l'a souligné à maintes reprises, l'écriture a chez lui une visée pragmatique, celle d'inciter les Kenyans et, plus globalement, tous les damnés de la terre, à reprendre la lutte d'émancipation. L'intellectuel a donc pour obligation d'opérer son suicide de classe pour rejoindre la résistance menée par les opprimés. Il évoque cet effet dans les termes suivants dans une interview de 1983 donnée à Obi Bini :

Mon conseil ici sera très simple. Et c'est : retourner vers le Peuple. Lorsque je dis cela, je veux dire stricto sensu que nous avons beaucoup à apprendre en œuvrant avec le Peuple dans les usines, dans les centres sociaux, dans les zones rurales et ainsi de suite : l'action avec le Peuple, au cœur du Peuple. Nous avons beaucoup à apprendre de nos langues, de nos philosophies et autres. Lorsque je dis cela je ne l'entends pas dans un sens exclusif. J'entends par là qu'il recourt à notre environnement immédiat comme une base pour notre essor ou comme base de notre assimilation de tout ce qui est nécessaire pour nos luttes<sup>1</sup>.

Avec Kamiriithu, il est possible de voir comment l'écrivain a mis en pratique ses théories. Au cours des quelques années où Ngũgĩ wa Thiong'o allait participer au projet, il put confronter au réel ses vues, notamment celles relatives à l'auteur et son audience. Comme il le confia par la suite, cette aventure théâtrale constitua « une rupture épistémologique<sup>2</sup> » dans sa carrière puisqu'elle l'obligea à reconsidérer la question de la langue et de son usage. Aussi bien le choix de travailler essentiellement avec des amateurs que les conséquences politiques et personnelles que tout cela prendrait firent qu'elle bouleversa le sens qu'il donnait à sa pratique d'écrivain ou, comme il le dit, « Mon engagement avec les habitants de Kamiriithu m'avait donné le sentiment d'être quelqu'un de nouveau et m'avait fait transcender l'aliénation

<sup>1</sup> « My advice here will be very simple. And that is, to go back to the people. When I say that, I mean literally that we have a lot to learn by working with the people in factories, in community centres, in the rural areas and so on. By working with the people, I mean directly working with the people. We have a lot to learn from our languages, from our philosophies and so on. When I say this, I don't mean this in an exclusive sense. I mean it is using our immediate environment as a base for our take-off, or as a base for our assimilation of whatever is necessary to our struggles. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « The Commitment of the Intellectual », interview avec Obi Bini, in *Review of African Political Economy*, n°32, avril 1985, p. 24.

<sup>2</sup> « an epistemological break » in Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind, op.cit.*, p. 44.

à laquelle j'avais été condamné par des années d'éducation coloniale<sup>1</sup>. » Ce qui l'intéressait c'était, dit-il, l'« impact immédiat<sup>2</sup> » que la représentation et sa préparation généraient. Pour la première fois, il entrevoyait la possibilité d'atténuer, sinon d'endiguer, le fossé qu'il avait constaté entre l'intellectuel et les masses populaires. Pour Ross Kind, son initiative consistait ainsi en « l'utilisation la plus efficace du théâtre populaire pour développer la conscience critique et pour mobiliser les gens en vue d'une action collective<sup>3</sup>. » Bien entendu, étant donné que la rédaction de *Petals of Blood* avait débuté dès 1970, son refus d'un art non-engagé avait déjà été statué, cependant avec *Ngaahika Ndeenda* puis *Maitu Njugira* c'est bien au développement d'une conception pragmatique de la littérature que l'on assiste.

La situation du théâtre au Kenya l'incitait également à agir. En effet, peu de choses avaient changé depuis la fin de la colonisation. Le Théâtre National de Nairobi restait réservé à une extrême minorité d'individus étant donné le tarif prohibitif des billets qui représentait, pour un citoyen moyen, l'équivalent d'un demi-mois de salaire<sup>4</sup>. Le lieu avait d'ailleurs été conçu quelques années avant l'indépendance pour aider au rayonnement de la culture britannique auprès des élites de la ville. Le caractère « national » de l'établissement était de plus contestable comme le soutient Opiyo John Mumma dans sa thèse. D'après lui :

Le prestigieux mot « National » a peut-être contribué à récolter des fonds, mais il a aussi fait du Théâtre une pomme de discorde entre des troupes de théâtre africaines, asiatiques et européennes opposées les unes aux autres. Le théâtre est géré comme une organisation commerciale et les frais de location dépassent les ressources de nombreuses troupes, en particulier celles des Africains. Il n'atteint donc pas son objectif constitutionnel de servir « tous sans distinction de race ou de croyance »<sup>5</sup>.

Un phénomène accentué au niveau du répertoire puisque celui-ci était composé uniquement de pièces étrangères. Avant que ne soient jouées durant quatre soirs *The Trial of Dedan Kimathi* et *Betrayal in the City*, de Francis Imbuga, le spectateur pouvait ainsi aller voir *Peer*

<sup>1</sup> « My involvement with the people of Kamiriithu had given me the sense of a new being and it had made me transcend the alienation to which I had been condemned by years of colonial education. » in Ngugi wa Thiong'o, *Detained*, *op.cit.*, p. 98.

<sup>2</sup> Ngugi wa Thiong'o, in Reinhard W. Sander et Bernth Lindfors (dir.), *Ngugi wa Thiong'o Speaks*, *op.cit.*, p. 201.

<sup>3</sup> « the most successful use of people's theatre in developing critical consciousness and mobilizing people for collective action », Ross Kind, *Popular Theatre and Broadcast Drama : Liberation or Domestication*, 1979, cité par Gaurav Desai, « Research Resources on Popular Theater and Development in Africa », in *Research in African Literatures*, volume 22, n°3, pp. 91-133.

<sup>4</sup> Ingrid Björkman, *Mother, sing for me : people's theatre in Kenya*, Londres, Zed Books, p. 45.

<sup>5</sup> « The prestigious word 'National' may have helped raise funds but it has also made the Theatre a bone of contention between polarised African, Asian and European theatre groups. The theatre is run as a commercial organisation and the fees for hiring it are beyond the resources of many groups, especially African groups. So it does not meet its constitutional object of serving 'all without distinction of race or creed' » (traduction personnelle) in Opiyo John Mumma, *In search of a Kenyan theatre : the theory and practice of educational drama and its potential for Kenya*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Manchester, 1994, p. 132.

*Gynt*, *Hamlet* ou encore *Jesus Christ Superstar* mais aucune œuvre écrite par un Kényan noir. Si bien qu'en 1975, Kivuto Ndeti pouvait affirmer dans un document commandé par l'UNESCO : « bien que le théâtre ne soit pas racial, très peu a été fait dans la pratique pour encourager la composante africaine<sup>1</sup>. » Quelques lieux comme les *community halls* créés par J.E. Kariuki et Lawrence Hayes ou le *Menengai Social Hall* à Nakuru permettaient néanmoins aux auteurs africains de s'exprimer, tandis que des troupes amatrices tournaient dans le pays comme le *Free Travelling Theatre* ou les *Tamaduni Players*, cependant le théâtre institutionnel restait essentiellement une activité réservée à l'élite.

Bâti en 1975, le *Kamiirithu Community Education and Cultural Centre* avait pour ambition d'assurer la formation et l'éducation des habitants. 80% de la population étant illettrée, l'une des premières tâches dévolues au centre fut d'assurer un cours régulier d'alphabétisation, seulement cet objectif rencontra très vite des difficultés d'ordre matériel. En effet, les supports usuellement utilisés pour apprendre à lire et à écrire provenaient de structures engagées dans la formation pour adultes, néanmoins celles-ci étant dirigées par des groupes étrangers, leurs documents s'avéraient donc idéologiquement connotés et, surtout, en priorité destinés aux enfants. Comme le soulignait quatre ans plus tard Ngũgĩ wa Mirii, qui était en 1975 à la tête du comité éducatif :

Les objectifs de ces différents groupes d'intérêt et leur approche de l'alphabétisation se reflètent dans le contenu actuel de l'alphabétisation produit sous leur tutelle. Les thèmes principaux sont inspirés d'une idéologie bourgeoise et établissent un style de vie bourgeois comme la norme universelle à laquelle aspireraient les paysans et travailleurs kenyans. Leur approche semble impliquer que les paysans et les ouvriers (ou ceux qui seraient alphabétisés) n'avaient qu'à se dépouiller de leur ignorance pour parvenir à bien vivre<sup>2</sup>.

Les thèmes abordés en priorité étaient ainsi ceux en lien avec la religion, laquelle influait directement sur le traitement de questions telles que la contraception ou le nombre d'enfants à avoir et comment les élever. Tout cela incita les membres du centre à développer d'autres solutions pour organiser un programme éducatif correspondant aux besoins formulés par les premiers concernés. Les personnes inscrites aux cours souhaitaient, il est vrai, pouvoir avoir accès à des textes en kikuyu, mais aussi obtenir des réponses au sujet des inégalités

<sup>1</sup> « [a]lthough the theatre was to be non-racial, very little was done in practice to encourage the African component » in Kivuto Ndeti, *Cultural Policy in Kenya*, Paris, The UNESCO Press, 1975, p. 30.

<sup>2</sup> « The aims of these various interest groups and their approach to literacy are reflected in the current literacy content produced under their tutelage. The main themes are inspired by a bourgeois ideology and set a bourgeois style of life as the universal norm to be aspired to by Kenya peasants and workers. Their approach seems to imply that if the peasants and workers (or would be literates) would only shed their ignorance about this good life, they would surely attain it » (traduction personnelle) in Ngugi wa Mirii, « On Literacy Content », Nairobi, Institute For Development Studies University of Nairobi, avril 1979, p. 9.

auxquelles ils faisaient face. C'est dans ce contexte qu'ils en vinrent à contacter Ngũgĩ wa Thiong'o un matin de 1976 pour lui déclarer, dit-il, « “On nous a dit que vous avez beaucoup d'éducation et que vous écrivez des livres. Pourquoi vous et d'autres de votre espèce ne donneriez vous pas une partie de cette éducation au village” ? » Celui-ci accepta, d'autant que cela lui permettait d'avoir recours à une forme de théâtre engagée, laquelle résonnait avec des initiatives étrangères qu'il souhaitait reproduire au Kenya.

À Leeds et au début des années 1970, l'écrivain a eu l'occasion de se familiariser avec d'autres manières de pratiquer l'art dramatique que celles qu'il avait connues lors de ses études à la *Alliance High School*. Lorsqu'il rejoint Kamiirithu, il est ainsi profondément marqué par la conception brechtienne d'un théâtre épique destiné à conscientiser les classes populaires. Selon le marxiste allemand, il fallait rompre en partant avec la dramaturgie aristotélicienne au profit de pièces capables de mettre « le feu au poudre<sup>2</sup> », c'est-à-dire devant inciter la population à lutter pour infléchir les rapports de force en présence dans la société. Cela nécessitait que soient repensées les partitions traditionnellement admises entre spectateur et acteur. Comme il le disait dans *La Pièce didactique* :

Pièces et mode de représentation doivent transformer le spectateur, en homme d'État, raison pour laquelle il ne faut pas en appeler au sentiment du spectateur, qui le mettrait en condition de produire une réaction esthétique, mais solliciter sa raison. *Les acteurs doivent mettre à distance du spectateur les personnages et les événements de façon qu'ils lui paraissent surprenants. Au lieu de s'identifier, le spectateur prendra parti*<sup>3</sup>.

De plus, Brecht valorisait le théâtre joué par des amateurs, jugeant en particulier qu'il avait un rôle déterminant pour la formation des adultes, et encourageait le recours à la musique, deux éléments que Ngũgĩ wa Thiong'o considérait comme prépondérants du fait de l'absence de comédiens professionnels près de Limuru et de la très importante culture orale des personnes à qui il s'adressait. Tout cela résonnait également avec les pratiques développées au même moment au Brésil par Augusto Boal et Paulo Freire, surtout ces derniers étaient confrontés à des situations en bien des points comparables à celles auxquelles devait faire face l'écrivain kényan. Comme eux, il se trouvait dans une situation post-coloniale où les inégalités de classe résultaient tout autant de mesures politiques locales que de phénomènes causés par le capitalisme global. Par conséquent, il fallait avant tout mener les ouvriers et les

<sup>1</sup> « We hear you have a lot of education and that you write books. Why don't you and others of your kind give some of that education to the village ? » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, op.cit., p. 34.

<sup>2</sup> Bertolt Brecht, « La Pièce didactique », in *Écrits sur le théâtre*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 2000, p. 236.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 236.

paysans à prendre conscience du fait qu'ils étaient opprimés afin qu'ils puissent concrètement œuvrer à l'amélioration de leurs conditions de vie.

La manière dont *Ngaahika Ndeenda* et *Maitu Njugira* vont être écrites puis mises en scène traduit cette quête de ce qu'on pourrait appeler un *empowerment* populaire soit, à l'origine, le renforcement et le développement de « la capacité des individus et des collectivités à agir pour assurer leur bien-être ou leur droit de participer aux décisions les concernant<sup>1</sup>. » En effet, pour Ngũgĩ wa Thiong'o, il s'agissait avant tout de soutenir les habitants de Kamiirithu pour qu'ils prennent conscience de leur situation et qu'ils s'arment intellectuellement pour y remédier. Comme il le décrit dans *Enactments of Power* :

Nous avons là des paysans et des ouvriers qui, un an seulement auparavant, étaient encore analphabètes, qui avaient pris pour habitude de recourir aux chants afin de vanter les mérites de leur direction politique et ce qu'elle avait fait pour le peuple et qui, maintenant, pouvait non seulement lire et écrire mais, de fait, chantaient fièrement avec leurs propres moyens ce qu'ils avaient fait par le passé, et dorénavant ce qu'étaient leurs espoirs et ce qu'ils pourraient entreprendre demain ! Qui plus est, ils avaient érigé, par leur seul labeur, un théâtre en plein air dans le centre du village et ceci sans subsides d'état ! Ils avaient reconquis leur espace historique<sup>2</sup>.

Pour parvenir à cela, l'auteur a décidé de s'effacer derrière le collectif. Au départ, il rédigea avec Ngũgĩ wa Mirii une première version, celle-ci fut ensuite reprise par les paysans qui pendant deux mois l'amendèrent. L'intrigue de *Ngaahika Ndeenda* faisait écho au quotidien des acteurs. Le personnage principal, Kigunda, est un agriculteur qui se fait escroquer par l'ancien collaborateur colonial Kioi. La fille du premier est contrainte d'arrêter l'école et de partir travailler dans une plantation de café. Elle tombe ensuite amoureuse d'un ouvrier de l'usine de chaussures Bata, entreprise par ailleurs présente dans le village puisqu'elle était à l'époque le principal employeur local. À la fin de la pièce, les deux décident de mener conjointement une grève contre leurs patrons respectifs.

Outre les comédiens, deux cents personnes prirent part à la création de la pièce, certains s'investissant dans l'orchestre, d'autres dans la préparation des costumes et encore d'autres dans la préparation de nourriture. Quant à la construction du théâtre, elle donna lieu

<sup>1</sup> Anne-Emmanuèle Calvès, « "Empowerment" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », in *Revue Tiers Monde*, Volume 200, n°4, 2009, p. 736.

<sup>2</sup> « Here were peasants and workers who only the year before had been illiterate, who were using to singing songs of praise about the leadership and what it had done for the people, and who could now not only read and write but were actually singing with pride with their own abilities, about what they had done in the past, and now about their hopes of what they could do tomorrow ! What's more, they had built an open-air theatre in the village center by their own efforts – and with no handouts from the state ! They had reclaimed their historical space. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, « Enactments of Power. The Politics of Performance Space », in *The Drama Review*, Volume 41, n°3, 1997, p. 20.

à des débats quant à son financement. La plupart des villageois rassemblés refusèrent de recourir à un *Harambee*, c'est-à-dire une réunion publique où des notables font des dons pour un projet. À la place, ils choisirent de créer un « Harambee de sueur<sup>1</sup> » reposant sur la solidarité de tous et une avance sur recettes. Des jeunes hommes furent nommés responsables du chantier, tandis que chacun apporta une contribution pour les matériaux. Le 2 octobre 1977, le public était ainsi accueilli dans un théâtre en plein air de 2000 places.

Plus que tout autre procédé, les chansons de *Maitu Njugira* incarnaient la dimension collective du projet. Comme l'a montré Gichingiri Ndigirigi<sup>2</sup>, celles choisies étaient issues de huit langues et provenaient de trois répertoires différents qui avaient pour particularité d'être maîtrisés par l'audience. Étaient ainsi mobilisées les chansons et les danses « Muthirigu » et « Muthuu », les chants de travail et les hymnes chrétiens détournés par les Mau Mau lors de leur insurrection. Toutes avaient pour point commun d'être des témoignages de la résistance du peuple contre l'oppression. La pièce s'ouvre ainsi sur une chanson Kamba, *Kaleso*, laquelle demande si elle peut à elle seule libérer le peuple de l'esclavage ou si elle est celle d'un rêveur :

Kaleso mon amour  
Je me suis demandé à maintes reprises :  
On nous a demandé de chanter cette chanson,  
Cela nous sortira de cette servitude, mon amour,  
Ou est-ce la chanson d'un rêveur<sup>3</sup> ?

Les deux strophes suivantes témoignent cependant du caractère incitatif de la chanson :

Quand j'ai entendu pour la première fois l'appel à chanter  
J'ai hésité et j'ai demandé :  
Comment peut-on chanter des chansons quand on est esclave ?  
Mais quand les choses sont devenues claires  
J'ai commencé à chanter ce qui suit :

Je vais préparer le chemin pour rentrer chez moi  
Peu importe la distance de la maison,  
Je vais commencer le voyage  
Je vais commencer mon retour à la maison  
Car je ne supporterai plus cette souffrance<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> « Harambee of sweat » in Ross Kidd, « Popular theatre and popular struggle in Kenya: the story of Kamiriithu », in *Race & Class*, volume 24, n°3, 1983, p. 298.

<sup>2</sup> Gichingiri Ndigirigi, « Popular Songs and Resistance : Ngugi wa Thiong'o's, Maitu Njugira », *Popular Music and Society*, Volume 40, n°, 2017, pp. 22-36.

<sup>3</sup> Kaleso my love / Time and time again I asked myself : / This song we have been asked to sing, / Will it take us out of this bondage, my love, / Or is it the song of a day-dreamer ? » in Ingrid Björkman, *Mother, sing for me, op.cit.*, p. 62.

<sup>4</sup> « When I first heard the call to sing / I hesitated and asked : / How can we sing songs in bondage ? / But when things became clear / I began to sing the following : // I will prepare the way to go home / No matter how far the home, / I will start the journey / I will start my homecoming / For I will not endure this suffering any more. » in Ingrid Björkman, *Mother, sing for me, op.cit.*, p. 62.



Ce faisant, l'audience était informée de l'objectif recherché par les acteurs. D'ailleurs, à l'issue de chacune des représentations, la foule était invitée à venir entonner l'air sur scène avec la troupe.

Avec *Kamiriithu*, Ngũgĩ wa Thiong'o parvint par conséquent à concilier ses vues politiques et sa pratique artistique. Sans pour autant subordonner la seconde aux premières, il mit en évidence la possibilité de recourir à la littérature pour inciter les masses populaires à s'émanciper. Surtout, il démontra le bien-fondé des conceptions cabraldiennes du suicide de classe de l'intellectuel. La liesse qui accompagna les répétitions et l'organisation du spectacle était la preuve que les ouvriers et les paysans pouvaient prendre conscience de l'exploitation dont ils étaient les victimes. Ce faisant, cela confirmait la certitude de l'auteur dans le rôle déterminant de la culture, et donc de la décolonisation mentale, dans l'affranchissement définitif du Kenya de l'Occident. Si à l'échelle individuelle toute entreprise révolutionnaire paraissait vouée à l'échec, collectivement les individus pouvaient espérer des améliorations. C'est d'ailleurs un même processus que Ngũgĩ wa Thiong'o décrit dans *Petals of Blood*.

On l'a dit *Petals of Blood* marque un tournant dans la carrière de l'écrivain. Avec ce roman, s'opère un changement dans la façon qu'a Ngũgĩ wa Thiong'o de caractériser ses personnages, il passe en effet d'une conception moderne du sujet comme entité autonome à une autre conception, socialiste cette fois, où prime le collectif. Cela ne signifie pas que les personnages individualisés disparaissent, mais que ces derniers se trouvent pris dans des rapports de force qui les dépassent. L'appartenance sociale des individus devient à partir de là déterminante et pèse sur la diégèse en polarisant l'axiologie des textes de manière manichéenne. Ainsi, le schéma actantiel de *Petals of Blood* est le premier à clairement opposer le prolétariat noir à la bourgeoisie compradore, débouchant sur une apologie du recours à la violence comme moyen pour mettre un terme à la domination de la seconde sur le premier.

Entremêlant les destins de quatre personnages, Munira, un maître d'école, Wanja, une serveuse, Kagera, un syndicaliste et Abdulla, un ancien combattant de la *Land and Freedom Army*, le récit relate les bouleversements touchant une commune kényane fictive, la fameuse Ilmorog que Ngũgĩ wa Thiong'o choisira désormais pour toile de fond à plusieurs de ses romans. Confrontés à une sécheresse mettant leur avenir en péril, ses habitants prennent la route de Nairobi afin d'obtenir l'aide des autorités. Seulement, sur place, ils font face au mépris et au rejet de la jeune élite nationale. Ses représentants, que ce soit leur député ou un révérent, les renvoient sans ménagement, tandis qu'un chef d'entreprise va jusqu'à violer

Wanja. Ils font néanmoins la connaissance d'un avocat qui les soutient et alerte l'opinion publique sur leur situation, produisant une levée de fonds en leur faveur. Peu après, le gouvernement décide de placer Ilmorog sur le trajet de la route transafricaine, ce faisant il provoque le développement économique de la région, lequel n'est pas sans conséquence sur les équilibres locaux. L'accroissement des capitaux déstabilise en effet le village qui se transforme en ville tandis que de nouveaux commerces voient le jour pour faire face aux besoins générés par l'urbanisation et le commerce, notamment un bordel qu'ouvre Wanja et au sein duquel elle se prostitue. *Petals of Blood* s'achève avec l'incendie du bordel par Munira qui coûte la vie des directeurs des Brasseries *Theng'eta Ltd.*

Écrit entre 1970 et 1975, le roman accompagne l'évolution intellectuelle et stylistique de l'écrivain. L'indépendance y est portraiturée sous les traits négatifs d'une lutte dénaturée au profit des intérêts de quelques-uns. Comme le notait Omafume F. Onoge, en 1974, ce constat avait déjà pesé sur l'écriture de Ngũgĩ wa Thiong'o, lequel avait amorcé depuis le début des années 1970 un tournant vers le réalisme socialiste. À la suite de Maxime Gorki, il avait été statué que le réalisme socialiste devait montrer :

le monde comme perfectible. Et, du fait de sa perspective historico-matérialiste, sa vision prospective est une affirmation positive en accord avec les aspirations révolutionnaires des classes exploitées. En cela il n'est pas suffisant pour l'artiste de se désolidariser d'un environnement décadent en adoptant une attitude réformiste et satyrique, une prise de distance méprisante<sup>1</sup>.

En effet, pour ses promoteurs, celui-ci repose sur l'idée que l'artiste doit réaliser « une représentation véridique, historiquement concrète de la réalité dans son développement révolutionnaire<sup>2</sup>. » Sa conception fait suite aux nombreuses réflexions menées avant, pendant et après la révolution d'Octobre pour définir ce que serait une culture prolétarienne. Si les événements de 1918 donnèrent lieu à plusieurs expériences<sup>3</sup>, très vite deux tendances s'opposèrent. D'un côté, Alexandre Bogdanov et ses partisans, parmi lesquels Anatoli Lounatcharski et Alexeï Gastev, imaginent que la culture prolétarienne doit se dégager de toute influence bourgeoise, pour cela elle a pour obligation de s'affranchir de la culture du passé. De l'autre, Lénine, qui en 1909 avait voté l'exclusion d'Alexandre Bogdanov des

<sup>1</sup> « the world as changeable. And because of his historical materialist outlook, his prospective vision is a positive statement on behalf of the revolutionary aspirations of the exploited classes. Thus it is not enough for the artist to dissociate himself from the decadent environment by the adoption of a self-distancing, contemptuous, satirical or reformist attitude. » (traduction personnelle) in Omafume F. Onoge, « The Crisis of Consciousness in Modern African Literature », in Georg M. Gugelberger, *Marxism and African Literature*, Trenton, Africa World Press, 1985, p. 36.

<sup>2</sup> Marc Slonim, *Histoire de la littérature russe soviétique*, traduit par Mary Fretz et Roger Stuveras, Lausanne, L'âge d'homme, 1985, p. 281.

<sup>3</sup> Voir Jean-Pierre Palmier, *Lénine, l'art et la révolution*, Paris, Payot, 1975

rangs des Bolchéviks et écrit en réponse à ses thèses *Matérialisme et empiriocriticisme*, estime, contrairement aux premiers, que la culture doit être subordonnée au Parti, mais n'a pas à rompre nécessairement avec ce qui a été produit avant, à condition qu'elle en fasse usage au service de la révolution. Tandis que cette seconde s'impose, le « réalisme socialiste » va progressivement émerger comme la doctrine d'État aboutissant à sa définition comme « plate-forme commune » lors du I<sup>er</sup> Congrès des écrivains soviétiques de 1934. À l'occasion de celui-ci, André Jdanov en donne une première acceptation très générale, se contentant de le qualifier de « méthode de création ». Cependant, dans les années qui suivent, en sont exclus le formalisme et le naturalisme au profit de la réhabilitation du réalisme. En effet, à la suite des thèses formulées par Ioudine et Rosenthal, ce dernier est présenté comme le seul à même d'analyser les rapports de classe qui parcourent la société. En en faisant la description fidèle, le réalisme, tel qu'il a été pratiqué aux yeux des critiques par Balzac ou Tolstoï, parvient à se dissocier des convictions personnelles et des origines de ses auteurs, souvent bourgeois ou nobles, puisqu'il va dans le sens du progrès. Comme l'a montré Georg Lukacs, il existe par conséquent un paradoxe puisque, le réalisme reflète les intérêts de classe de ceux qui l'emploient et, en même temps, va à l'encontre du modèle féodal qui le précédait, ce faisant il va dans le même sens que la lutte du prolétariat. D'après Michel Aucouturier, cette idée peut être résumée ainsi :

en substituant un nouveau type d'exploitation de l'homme par l'homme à celui que pratiquait la féodalité, la bourgeoisie ne joue un rôle progressiste que sur le long terme, en fonction des fins dernières de l'histoire. Dans le présent, ses intérêts sont loin de coïncider toujours avec ceux du peuple<sup>1</sup>.

Dès lors, le réalisme, malgré ses biais, possède un caractère révolutionnaire, ce qui en fait un courant de choix pour le socialisme.

Ces débats font écho à certaines des aspirations et revendications qui émergent dans le contexte des luttes anti-coloniales. Aussi bien en Chine que sur le continent africain point l'ambition de mettre sur pied un art qui serait au service du peuple et de sa cause. Dans ces circonstances, le réalisme socialiste va s'exporter. En Chine, Zhou Yang traduit à partir des années 1930 les textes de Belinsky et Chernyshevsky. Il se consacre également à la traduction d'Anna Karenine depuis une version anglaise. De même, Zhou Libo réalise plusieurs conférences qu'il intitule « Selections from Famous Works » (*Mingzhu xuandu*) ; pour la plupart, elles portent sur les littératures française et russe du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Michel Aucouturier, *Le Réalisme socialiste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 76.

<sup>2</sup> Voir Richard King, *Milestones on a Golden Road, Writing for Chinese Socialism*, Vancouver, UCB Press, 2013, 46-68.

et visent à adapter le réalisme socialiste aux vues de Mao sur la culture. Sur le continent africain, là aussi, le courant est débattu. Dès les années 1960, la critique se divise en plusieurs écoles ; sans être majoritaires, les intellectuels convaincus de la pertinence des grilles d'interprétation marxistes forment une part non négligeable des titulaires des départements de lettres. Parmi les plus notables, il faut citer Grant Kamenju et Omafume F. Onoge mais aussi ceux qui ne tarderont pas à former le groupe Ibadan-Ife : Darah, Onoge ou encore Jeyifo<sup>1</sup>. Dans plusieurs pays, les écrivains ne sont pas indifférents aux idées exprimées par les tenants du réalisme socialiste, Ngũgĩ wa Thiong'o est un de ceux qui poussera le plus loin son intérêt pour celles-ci.

Dans *Petals of Blood*, plusieurs caractéristiques du réalisme socialiste sont manifestes. Comme le dira Ngũgĩ wa Thiong'o dans *Decolonising the Mind*, il s'agissait pour lui de faire en sorte que les paysans et le prolétariat africains « s'approprient le roman<sup>2</sup> », cela nécessitait donc qu'il rompe avec l'esthétique de ses premières œuvres. Cette transition a bien entendu lieu dans un contexte où l'auteur a opéré son ralliement au marxisme. Dans cette période, il multiplie les initiatives en lien avec l'URSS. En 1973, il assiste à la *Afro-Asian Writers' Association conference* à Alma Ata, au Kazakhstan. Deux ans plus tard, il séjourne un mois à Yalta à l'invitation de l'*Union des Écrivains Soviétiques*. Tout cela le pousse à se pencher sur la littérature russe au contact de laquelle il approfondit sa conception dialectique de l'histoire. Comme il le confiera dans une interview en 1984 à propos du nobel Mikhaïl Cholokhov :

Cholokhov est vraiment captivant. Ce qui m'a plu dans son roman *Le Don paisible*, c'est sa maîtrise dans la représentation d'êtres humains tiraillés, déchirés, si vous voulez, dans le contexte de la Révolution russe. Cela révèle sa profonde compréhension de ce que l'on peut appeler la dialectique de la vie. Vraiment, je devais être sous le charme de son livre *Le Don paisible* quand je me suis intéressé à l'histoire du Kenya. J'ai lu ses œuvres en même temps que j'écrivais *A Grain of Wheat* et plus tard, avant d'écrire *Petals of Blood*. Je pense donc que sa vision du monde, son interprétation artistique des luttes des gens, a eu un effet certain sur moi<sup>3</sup>.

Cet entretien avec Maureen Warner-Lewis est d'ailleurs révélateur de l'évolution de ses positions sur la littérature. Au cours de celui-ci, Ngũgĩ wa Thiong'o fait en sorte d'établir un

<sup>1</sup> Georg M. Gugelberger, « Marxist Literary Debates and their Continuity in African Literary Criticism », in *Marxism and African Literature*, *op.cit.*, pp. 1-20.

<sup>2</sup> « appropriate the novel » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, *op.cit.*, p. 68.

<sup>3</sup> « What I liked with his novel *And Quiet Flows the Don* was his mastery in depicting human beings being pulled, being torn, if you like, in the context of the Russian Revolution. This reveals his deep understanding of what you may call the dialectics of life. Really, I must have been under the spell of his *And Quiet Flows the Don* when I came to look at Kenyan history. I read his works at the same time I was writing *A Grain of Wheat* and later, before I wrote *Petals of Blood*. So I think his world outlook, his artistic rendering of the struggles of people, had a definite effect on me. » (traduction personnelle) in Reinhard W. Sander et Bernth Lindfors (dir.) *Ngugi wa Thiong'o Speaks*, *op.cit.*, p. 221.

lien entre sa pratique et celle des réalistes européens, allant même jusqu'à exprimer son admiration pour le travail de Gorki :

J'aime une grande diversité d'écrivains. Par exemple, j'aime les poèmes et les pièces de Brecht et, quand il m'arrive de déprimer ces jours-ci, je prends Brecht, lis un ou deux poèmes et cela repart. Mais en général, j'aime les romanciers du XIX<sup>e</sup> siècle, tels que Tolstoï, Dostoïevsky [sic], Tourgueniev, Balzac et Zola. J'aime également les œuvres de Gorki et, alors que j'étais emprisonné au Kenya, comme détenu politique, par chance j'avais avec moi les pièces et histoires de Gorki et j'ai alors pu le lire fréquemment<sup>1</sup>.

Plus loin, la manière dont il aborde les œuvres de Zola et de Balzac témoigne de son adhésion aux thèses du réalisme socialiste. À ses yeux : « Ils entretenaient une relation critique avec la société bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle, et c'est donc leur examen du fonctionnement de la société bourgeoise que j'admire vraiment<sup>2</sup>. » Surtout, en les mettant en lien avec celles de George Lamming, en particulier *In the Castle of My Skin*, il affirme leur capacité à rendre compte à la fois des enjeux contemporains et de ceux spécifiques aux « luttes des peuples du tiers monde<sup>3</sup> », ce à quoi il se consacre à son tour dans *Petals of Blood*.

Le roman peut ainsi être lu au regard de certaines des considérations sur lesquelles Georg Lukacs insistait dans *Problèmes du réalisme*, ouvrage qui regroupe des articles qu'il publie entre 1932 et 1940 dans *Internationale Literature* et *Das Wort*. Dans « Raconter ou décrire ? Contribution à la discussion sur le naturalisme et le formalisme », Lukacs s'en prend vertement à la « méthode descriptive » qu'il accuse de transformer « en nature morte<sup>4</sup> » la représentation de l'homme. Selon lui :

[L]es particularités des hommes restent juxtaposées et sont décrites dans cette juxtaposition au lieu de s'interpénétrer et de témoigner ainsi de l'unité vivante de la personnalité dans ses manifestations les plus diverses, dans ses actions les plus contradictoires. À la fausse ampleur du monde extérieur correspond un espace limité, schématique de la caractérisation. L'homme apparaît sous une forme achevée, comme le 'produit' de composantes naturelles et sociales peut-être différentes. La vérité sociale profonde de l'imbrication mutuelle des

<sup>1</sup> « I like variety of writers. For instance, I like Brecht's poems and plays, and when I am depressed these days, I pick up Brecht and read a couple of his poems and feel all right again. But generally, I like nineteenth-century novelists, such as Tolstoy, Dostoyevsky (sic), Turgenev, Balzac and Zola. I also like the works of Gorky, and when I was in prison in Kenya, in political detention, I had the good fortune of having with me a copy of Gorky's plays and short stories, so I used to read him quite often then. » (traduction personnelle) Reinhard W. Sander et Bernth Lindfors (dir.) *Ngugi wa Thiong'o Speaks, op.cit.*, p. 220.

<sup>2</sup> « They stood in critical relationship to bourgeois society of the nineteenth century, and so it is their examination of how bourgeois society worked that I really admire. » (traduction personnelle) Reinhard W. Sander et Bernth Lindfors (dir.), *Ngugi wa Thiong'o Speaks, op.cit.*, p. 220.

<sup>3</sup> « Third World peoples' struggles » (traduction personnelle) Reinhard W. Sander et Bernth Lindfors (dir.) *Ngugi wa Thiong'o Speaks, op.cit.*, p. 220

<sup>4</sup> Georg Lukacs, *Problèmes du réalisme*, texte français de Claude Prévost et Jean Guégan, Paris, L'Arche, 1975, p. 157.

déterminations sociales et des particularités psychologiques des hommes disparaît toujours<sup>1</sup>.

À la place, il préconise de recourir au mode épique qui, comme il le dit, permet de refléter mieux que tout autre « le combat de la nécessité et de la liberté<sup>2</sup> » et, donc, « le rapport de l'homme et du monde extérieur<sup>3</sup>. » À l'inverse de la précédente, elle repose sur l'idée d'une agentivité du sujet humain, ce dernier n'est plus « un accessoire des choses, un état immobile<sup>4</sup> », mais un être en révolte qui peut agir sur son destin. Cette tension entre l'individu et son environnement est au cœur de *Petals of Blood*. C'est déjà parce que les éléments naturels mettent en péril l'avenir du village que ses habitants décident de se mobiliser. Ensuite, une fois celle-ci transformée en ville, le récit s'attarde sur la résistance des protagonistes.

Monica Popescu, dans « Aesthetic solidarities: Ngũgĩ wa Thiong'o and the Cold War », a mis en évidence certains des emprunts que l'écrivain fait à la doctrine littéraire socialiste. D'après elle, ceux-ci influent en premier lieu sur la structure temporelle du récit. Comme elle l'écrit :

Des romans comme *Pétales de sang* empruntent à des modèles narratifs soviétiques antérieurs, comme le réalisme soviétique du début du XX<sup>e</sup> siècle, en se focalisant sur une structure temporelle imaginaire propre à la Russie et aux pays socialistes d'Europe orientale. Elle est imaginaire parce qu'elle incorpore tous les phénomènes historiques complexes dans un arc narratif téléologique. Cette structure temporelle envisage la marche victorieuse des forces sociales progressistes qui surmontent même les contraintes du temps lui-même<sup>5</sup>.

La marche sur Nairobi se conforme presque trait pour trait à ce canevas. L'épisode s'étend sur quatre-vingts pages regroupées dans la seconde partie de l'ouvrage intitulée « Toward Bethlehem ». Dès la fin de la partie précédente, il est dit que la préparation de la délégation permet aux habitants d'Ilmorog de s'appréhender eux-mêmes comme une communauté. Suivant l'exemple de ce qui c'était produit à Kamiirithu, chacun se met à contribuer, selon ses capacités, à l'entreprise collective :

Dès lors, ils forgèrent un esprit communautaire, fragile au début mais se renforçant au fur et à mesure qu'ils peinaient à la tâche dans les préparatifs du voyage : les

<sup>1</sup> Georg Lukacs, *Problèmes du réalisme*, op.cit., p. 158.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>5</sup> « Novels such as *Petals of Blood* borrow from earlier Soviet narrative models, like the early 20th-century socialist realist genre, by latching onto an imagined temporal structure specific to Russia and the eastern European socialist countries. It is imagined because it subsumes all the unwieldy historical material to a teleological narrative arc. This temporal structure imagines the victorious march forward of progressive social forces that defeats even the constraints of time itself. » (traduction personnelle) in Monica Popescu, « Aesthetic solidarities: Ngũgĩ wa Thiong'o and the Cold War », in *Journal of Postcolonial Writing*, 50:4, 2014, p. 392.

femmes cuisinaient la nourriture pour la marche, certaines asséchant totalement leur dernières réserves de grains et d'autres donnant leur quelque argent péniblement épargné. Munira, Karega et Ruoro s'affairèrent à la préparation de la carriole pour le grand périple du village à la ville<sup>1</sup>.

Le lecteur assiste ainsi à la communion de toutes ces subjectivités individuelles soudain réunies pour œuvrer à ce qui doit, supposément, parvenir à l'amélioration de leur condition commune. Dès lors, leurs pérégrinations s'inscrivent dans une temporalité révolutionnaire, car elles ont pour moteur l'idée de ce changement pour lequel il faut lutter collectivement. Rappelons d'ailleurs que le titre peut s'interpréter comme la figuration de cette solidarité. Il a été prouvé qu'il s'agissait d'une citation issue du poème « The Swamp » de Derek Walcott<sup>2</sup> néanmoins, comme le souligne Peter Nazareth, il est probable que la volonté de l'auteur ait été d'insister sur le lien unissant ces pétales. Comme il le dit : « il suggère aussi le lien entre les pétales : les différents personnages sont reliés entre eux au centre<sup>3</sup>. » Ainsi, malgré la tournure désabusée prise par les événements, le récit s'achève sur la réaffirmation par Wanja, puis par Karega, de leur foi dans l'action collective. Certes, au moment de l'énonciation, celle-ci est au point mort, pour autant, le combat n'est pas perdu, le roman se concluant en effet par la projection du grand soir dans un avenir proche :

Il la regarda intensément puis se tourna vers Mukami des marais de Maguo et revins à Nyakinyua, sa mère sans oublier par-delà Akinyi vers l'avenir ! Malgré sa peine, il sourit.  
« Demain... demain... » murmura-t-il en lui-même.  
« Demain ... » et il sut dès lors qu'il n'était plus seul<sup>4</sup>.

Le récit apparaît par conséquent comme l'histoire d'une prise de conscience, celle de la nécessité de l'unité pour la défense des intérêts de la classe populaire. Par-delà les individualités, prime le collectif, seul capable de faire contrepoids face aux compradors qui ont trahi les promesses de l'indépendance.

*Petals of Blood* achève d'accomplir le revirement intellectuel et artistique de Ngũgĩ wa Thiong'o. Désormais le collectif ne constitue plus une menace pour l'individu. Au

<sup>1</sup> « From that moment, they forged a community spirit, fragile at first, but becoming stronger as they strove and made preparations for the journey. Women cooked for the journey, some draining their last grains. Others gave any money they might have saved. Munira, Karega and Ruoro worked on the donkey-cart to make it ready for the great trek of the village to the city. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Petals of Blood*, New-York, Penguin Books, (1977) 2005, pp. 139-140.

<sup>2</sup> Voir Brendon Nicholls, *Ngugi wa Thiong'o, Gender, and the Ethics of Postcolonial Reading*, Farnham, Ashgate Publishing, 2010, pp. 117-150.

<sup>3</sup> « it also suggests the connection between the petals : the various characters are linked together at the core » in Peter Nazareth, *Marxism and African Literature, op.cit.*, p. 126.

<sup>4</sup> « He looked hard at her, then past her to Mukami of Manguo Marshes and again back to Nyakinyua, his mother, and even beyond Akinyi to the future ! And he smiled through his sorrow.

“Tomorrow... tomorrow...” he murmured to himself.

“Tomorrow...” and he knew he was no longer alone. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Petals of Blood*, Londres, Penguin Classic Series, (1977) 2008, p. 410.

contraire, dans un contexte d'affaiblissement de la démocratie, il s'avère la seule solution envisageable pour permettre aux ouvriers et aux paysans d'adresser leurs revendications au pouvoir. Néanmoins, parvenir à de telles conclusions n'a pas été simple pour l'écrivain, il a fallu pour cela qu'il accomplisse son « suicide de classe ». Dorénavant, à ses yeux, la libération n'est plus une affaire individuelle, elle est une tâche collective qui oblige chacun à prendre part à une lutte qui le dépasse. Le sujet ne pourra accéder à son émancipation qu'à condition de rallier les membres de sa classe.



### C. Enterrer les corps absents : la littérature comme thérapeutique

Chez Scholastique Mukasonga, l'écriture est la clé de l'émancipation du sujet et, plus globalement, de la société toute entière. Elle apparaît comme le moyen grâce auquel renouer avec le chemin de la vie. Pour celle qui a perdu les siens, son usage est double. D'un côté, s'impose à elle l'obligation de témoigner, il s'agit par là d'attester de la réalité du crime, mais, aussi, d'avérer l'existence de ceux dont même les corps ont disparu en 1994<sup>1</sup>. Ensuite, elle lui attribue une capacité thérapeutique, celle de la prémunir contre la folie qui la guette et, ce faisant, de rejoindre le monde des vivants. Cette ambivalence du projet scriptural s'inscrit en réalité dans une même conception de l'écriture comme source de réparation. Un phénomène accentué par la polysémie du terme qui rend compte des deux orientations qui traversent sa démarche. L'autrice la conçoit en effet aussi bien comme un acte presque juridique, dont la visée consisterait à obtenir justice pour les défunts, et, simultanément, comme un processus curatif, ayant pour finalité la sortie du trauma et la guérison du sujet lésé.

Comme l'a démontrée Shoshana Felman, la seconde partie du XX<sup>e</sup> siècle a vu les deux ambitions représentées par le besoin de justice et la résolution traumatique converger. D'après elle :

Procès et traumatismes psychiques sont devenus, je l'affirme, articulés conceptuellement depuis que les procès de Nuremberg ont tenté d'effacer le traumatisme historique de la Seconde Guerre mondiale par les moyens conceptuels et les outils pratiques fournis par la législation. Dans le sillage de Nuremberg, la loi était remise en question par les causes et conséquences de blessures historiques. En instituant un précédent et un nouveau modèle de référence de procès, la communauté internationale a tenté de restaurer l'équilibre mondial en relégitimant le monopole de la violence et en concevant la justice non seulement comme un instrument de punition mais comme un exutoire symbolique aux blessures des traumatismes historiques comme une libération de la violence elle-même<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Depuis le génocide des Tutsi, la question des restes humains a été l'objet de nombreux travaux. Parmi les difficultés auquel a été confronté le pouvoir de Kigali, celle des corps des victimes a donné lieu à plusieurs polémiques notamment en ce qui concerne la nécessité ou non de les excaver pour les rassembler dans des espaces mémoriels. Voir à ce sujet : Elisabeth Anstett et Jean-Marc Dreyfus (dir.), *Cadavres impensables, cadavres impensés. Approches méthodologiques du traitement des corps dans les violences de masse et les génocides*, Paris, Pétra, 2016 et Laura Major, « Unearthing, untangling and re-articulating genocide corpses in Rwanda », *Critical African Studies*, 2015, Volume 7, n°2 : Corporealities of violence in Southern and Eastern Africa, pp. 164-181.

<sup>2</sup> « Trial and trauma have become - I claim - *conceptually articulated* ever since the Nuremberg trials attempted to resolve the massive trauma of the Second World War by the conceptual resources and by the practical tools of the law. In the wake of Nuremberg, the law was challenged to address the causes and consequences of historical traumas. In setting up a precedent and a new paradigm of trial, the international community attempted to restore the world's balance by reestablishing the law's monopoly on violence, and by conceiving of justice not

L'initiative de Scholastique Mukasonga participe donc d'un renouvellement contemporain des fonctions attribuées à la fiction. En effet, celle-ci a été de plus en plus conçue en réaction à un passé jugé traumatique vis-à-vis duquel elle a été investie d'une mission libératrice. Dans bon nombre d'œuvres récentes, l'histoire semble ainsi être amenée à comparaître, elle paraît y être mise en procès afin de se voir soldée. Comme le remarque Michel Lantelme : « [l]a littérature contemporaine est donc peuplée de revenants qui, venant hanter les textes, demandent des comptes par la voix de leurs descendants<sup>1</sup>. » Le régime de narrativité actuel fait par conséquent la part belle aux narrations du deuil qui reviennent sur les mémoires douloureuses qui sont à la source de notre présent pour rendre évidentes leurs séquelles. C'est que, d'après Lucie Campos, son projet paraît dorénavant être de « construire une réplique littéraire à la violence de l'histoire<sup>2</sup> », soit initier un nouveau rapport au réel lorsque les discours existants ont signifié leur incapacité à s'en emparer. D'autant plus lorsqu'il s'agit de catastrophes tues et qui demandent reconnaissance par la voix de leurs héritiers. Selon Marianne Hirsch, l'époque est d'ailleurs traversée par ce qu'elle nomme la postmémoire, c'est-à-dire « la relation que la “génération d'après” entretient avec le trauma culturel, collectif et personnel vécu par ceux qui l'ont précédée<sup>3</sup>. » Cette circulation diachronique du trauma engage ceux qui en sont les légataires à revenir sur ces événements survenus pour imaginer des moyens narratifs afin de vivre avec.

Ainsi, la saisie des événements par la littérature a été revendiquée, par les écrivains rescapés des tragédies du XX<sup>e</sup> siècle et leurs descendants, comme une manière d'accomplir une cure à la fois collective et individuelle à l'égard de cette histoire heurtant les esprits. Aussi, comme l'ont soutenus Alexandre Gefen et d'autres, s'est peu à peu imposée l'idée qu'elle prenait part à un « projet thérapeutique<sup>4</sup> ». Selon lui, cette mutation résulte d'une :

pensée de l'écriture et de la lecture comme manière de renouer, ressouder, combler les failles des communautés contemporaines, de retisser l'histoire collective et personnelle, de suppléer les médiations disparues des institutions sociales et

---

simply as punishment but as a marked symbolic exit from the injuries of a traumatic history: as liberation from violence itself. » (traduction personnelle) in Shoshana Felman, *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 1.

<sup>1</sup> Michel Lantelme, *Figures de la repentance, littérature et devoir de mémoire*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 8.

<sup>2</sup> Lucie Campos, *Fictions de l'après, op.cit.*, p. 12.

<sup>3</sup> Marianne Hirsch, « Postmémoire », *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, 118 | 2014, p. 205.

<sup>4</sup> Alexandre Gefen, « Le Projet thérapeutique de la littérature contemporaine française », in *Contemporary French and Francophone Studies*, 2016. Pour une synthèse sur ce champ protéiforme, relativement récent en France mais déjà très ancien outre-Manche, nous renvoyons à Alexandre Gefen, *Réparer le monde : la littérature française face au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Corti, 2017.

religieuses perçues comme obsolètes et déliquescentes à l'heure où l'individu est assignée à s'inventer soi-même<sup>1</sup>.

Bien entendu, cette pensée de la cure n'est pas neuve mais la fin du XX<sup>e</sup> siècle et le début du XXI<sup>e</sup> siècle ont vu sa résurgence sous l'effet conjoint de la pression qu'exerce le passé sur les consciences qui s'en revendiquent héritières et du fait du poids pris par la mémoire dans les sociétés contemporaines, au point que Tzvetan Todorov put parler d'un « abus<sup>2</sup> » de celle-ci. Ce que, depuis les années 1970 – 1980, les discours excédés sur la « saturation<sup>3</sup> » mémorielle traduisent c'est en réalité l'incapacité de parvenir à un récit faisant consensus à l'heure où, justement, les « grands récits » ont été battus en brèche. La concurrence si vite pointée du doigt entre des mémoires, tantôt dénoncées comme communautaires ou stigmatisées comme minoritaires, souligne finalement leur oblitération jusqu'à présent des récits collectifs et universalistes. Dans ces circonstances, leur mobilisation par la littérature vise à réévaluer les bases de la communauté en y convoquant les zones d'ombre et les marges qu'elle a eu tendance à effacer. Ce faisant lui revient la charge de purger l'imaginaire, tâche entrevue comme l'étape préalable à une « guérison ». En effet, d'après Catherine Coquio :

Si notre rapport à l'histoire est balisé par les notions de “hantise” et de “deuil”, il est aussi tramé par un espoir de délivrance, qui place le champ esthétique et culturel dans un rapport médical avec la mémoire historique, faisant de sa mise au jour et de sa mise en forme les conditions de possibilité d'un véritable deuil, étape censément nécessaire vers un apaisement, sinon une guérison<sup>4</sup>.

L'attention des chercheurs autour des liens entre littérature et trauma a donc illustré comment la première aménageait des moyens d'articuler le second.

<sup>1</sup> Alexandre Gefen, *Réparer le monde : la littérature française face au XXI<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 12.

<sup>2</sup> Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2015.

<sup>3</sup> Régine Robin, *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003. On se souvient également des mots de Pierre Nora sur la « tyrannie de la mémoire », voir Pierre Nora, « De l'archive à l'emblème », *Les Lieux de mémoire, Les France*, tome III, Paris, Gallimard, 1993, p. 1012.

<sup>4</sup> Catherine Coquio, *Le Mal de vérité : ou l'utopie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps des Idées », 2011, p. 201.

## 1. Littérature et trauma : dire le génocide des Tutsi

Comme le suggère Geoffrey Hartman : « la littérature pourrait être considérée comme une cure de parole<sup>1</sup> », façon de la rapprocher de la verbalisation telle qu'elle a lieu lors de la cure psychanalytique. En effet, selon Cathy Caruth :

Le traumatisme n'est pas localisable dans le simple événement violent ou initial du passé d'un individu, mais plutôt dans la manière dont sa nature très peu assimilée - telle qu'elle n'était précisément pas connue au départ - revient hanter le survivant par la suite<sup>2</sup>.

En cela, la littérature donne ainsi accès à des expériences qui, sans elle, seraient restées silencieuses. Toujours pour Cathy Caruth :

Si l'expérience traumatique, comme Freud l'indique de manière évocative, est une expérience qui n'est pas pleinement assimilée au fur et à mesure qu'elle se produit, alors ces textes, chacun à leur tour, demandent ce que cela signifie de transmettre et de théoriser autour d'une crise qui est marquée, non par une simple connaissance, mais par les manières dont elle défie et exige simultanément notre témoignage<sup>3</sup>.

La fiction bénéficierait d'une faculté propre, celle de rendre sensible les horreurs survenues ou, pour reprendre la formule canonique de Paul Ricoeur, elle ne participerait pas à leur « neutralisation éthique<sup>4</sup> ». Fiction et histoire diffèrent en effet dans leur relation à ce dit passé. Comme le déclare Virginie Brinker, « [l]a fiction peut ainsi dire autrement le traumatisme, pour mieux le surmonter, le mettre à distance, mais aussi peut-être pour mieux

---

<sup>1</sup> « literature could be viewed as a talking cure » in Geoffrey Hartman, « Trauma Within the Limits of Literature », *European Journal of English Studies*, volume 7, n°3, 2003, p. 259.

<sup>2</sup> « Trauma is not locatable in the simple violent or original event of an individual's past, but rather in the way that its very unassimilated nature – the way it was precisely not known in the first instance – returns to haunt the survivor later on » (traduction personnelle) in Cathy Caruth, *Unclaimed experience : trauma, narrative, and history*, Balimore, John Hopkins University Press, 1996, p. 4.

<sup>3</sup> « If traumatic experience, as Freud indicates suggestively, is an experience that is not fully assimilated as it occurs, then these texts, each in its turn, ask what it means to transmit and to theorize around a crisis that is marked, not by a simple knowledge, but by the ways it simultaneously defies and demands our witness » (traduction personnelle) in Cathy Caruth, *Unclaimed experience, op.cit.*, p. 5.

<sup>4</sup> « Ces évènements qu'on dit en anglais "epoch-making", tirent leur signification spécifique de leur pouvoir de fonder ou de renforcer la conscience d'identité de la communauté considérée, son identité narrative, ainsi que celle de ses membres. Ces évènements engendrent des sentiments d'une intensité éthique considérable, soit dans le registre de la commémoration fervente, soit dans celui de l'exécration... [S'agissant] d'évènements plus proches de nous, comme Auschwitz, il semble que la sorte de neutralisation éthique, qui convient peut-être au progrès de l'histoire d'un passé qu'il importe de mettre à distance pour le mieux comprendre et l'expliquer, ne soit ni possible, ni souhaitable », in Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, Coll. « L'ordre raconté », 1985, p. 339.

transmettre<sup>1</sup>. » Chez elle comme chez Shoshana Felman et Paul Ricoeur point le même sentiment que la littérature peut contribuer à rendre l'horreur advenue saillante pour que le lecteur en soit saisi. Ce faisant, elle tranche avec le langage de la loi ou avec celui de l'historien dont la finalité est de reconnaître pour consigner. La reconnaissance particulière permise par la fiction aurait ainsi pour projet de maintenir vivant dans le présent ce passé afin qu'il empêche la répétition du pire. Comme le soutient Shoshana Felman :

Qu'est-ce en effet que la justice littéraire, par opposition à la justice légale ? Comment la littérature rend-elle (ou pas) justice à un trauma d'une manière dont la loi en est incapable ? La littérature confère à la fois la dimension d'une incarnation vivante et une formulation sans limites qui par contraste avec la loi, personnifie non un renvoi définitif, mais précisément ce qui, dans une instruction judiciaire, refuse d'être clos et ne peut l'être. C'est à ce refus d'enterrer ce trauma que la littérature rend justice<sup>2</sup>.

« L'individuation par l'horrible<sup>3</sup> » dont parle Ricoeur équivaut donc à ce même souhait contemporain d'entraver en amont la survenue des catastrophes. L'exploitation des possibilités permises par la littérature contreviendrait certes à l'interdit de la représentation adornien mais signalerait aussi le besoin urgent d'engendrer la transmission du traumatisme.

L'écriture contemporaine des tragédies historiques paraît ainsi balancer entre deux intentions opposées. D'une part, elle est censée faire œuvre de soin auprès des vivants, que ce soit à l'échelle de la communauté entière ou des individus victimes. D'autre part, lui est demandée de maintenir le souvenir de ce qui c'est produit. Ces deux visées ne peuvent pourtant, en apparence, que s'inscrire en faux l'une contre l'autre, chacune nécessitant en effet ce que à quoi l'autre cherche à mettre un terme. Le dessein curatif de la littérature n'exige-t-il pas, il est vrai, de clore le passé traumatique pour enfin obtenir réparation ? Alors que sa vocation préemptive, à l'inverse, ne contraint-elle pas de le laisser ouvert pour qu'il ensemeence positivement le futur ? L'étude de *Inyenzi ou les cafards* et de *La Femme aux pieds nus* indique que le projet de Scholastique Mukasonga se situe à la croisée de cette tension. Il est

---

<sup>1</sup> Virginie Brinker, *La transmission littéraire et cinématographique du génocide des Tutsi au Rwanda*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 159-160.

<sup>2</sup> « What indeed is literary justice, as opposed to legal justice? How does literature do justice to the trauma in a way the law does not, or cannot? Literature is a dimension of concrete embodiment and language of infinitude that, in contrast to the language of the law, encapsulates not closure but precisely what in a given legal case refuses to be closed and cannot be closed. It is to this refusal of the trauma to be closed that literature does justice. » (traduction personnelle) in Shoshana Felman, *The Juridical Unconscious*, *op.cit.*, p. 8.

<sup>3</sup> « [La fiction] est mise au service de l'individuation exercée par l'horrible comme par l'admirable. L'individuation par l'horrible, à laquelle nous sommes plus particulièrement attentifs, resterait aveugle en tant que sentiment, aussi élevé et profond soit-il, sans la quasi-intuitivité de la fiction. La fiction donne au narrateur horrifié des yeux. Des yeux pour voir et pour pleurer » in Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, *op.cit.*, pp. 341-342.

une recherche de résoudre le conflit entre deux postures antagonistes, mais pourtant également nécessaires.

En premier lieu, écrire consiste pour elle à témoigner, à excaver les événements et simultanément redonner une dignité aux défunts. Difficile, cette voie n'est pas sans risque pour le sujet scripteur. La remémoration fait ressurgir sans cesse les événements traumatiques, menaçant par là son intégrité. Si le travail de l'histoire, selon Michel de Certeau, s'apparente à un « rite d'enterrement<sup>1</sup> » ; pour le survivant, directement impliqué émotionnellement, la consignation du passé s'apparente à une catabase qu'il faut pourtant entreprendre dans l'espoir de quitter le passé dans lequel il est enfermé. L'autobiographie va donc constituer le pas de côté préalable au passage à la fiction pour Scholastique Mukasonga. Affronter les fantômes de sa mémoire a pour ambition de se reconstruire une identité narrative stable tout en assurant la médiation collective de ce qu'il ne faut plus oublier pour que ça ne se reproduise pas.

La prise de conscience retardataire du génocide génère paradoxalement une profusion de récits. Très rapidement de nombreux auteurs, pour la plupart journalistes et universitaires, entreprennent de revenir sur les événements. Face à l'émergence de versions contradictoires ou biaisées, ces derniers entreprennent de restituer ce qui c'est passé afin de couper court aux théories qui circulent. Il s'agit pour eux d'infirmer la croyance en un double génocide<sup>2</sup> en relatant soit leur expérience personnelle sur le terrain, soit en resituant la tragédie dans la longue durée pour démontrer son caractère génocidaire. Dans les deux cas, le délai est très court, ce qui frappe c'est la quasi-immédiateté de la réponse intellectuelle au génocide alors même que celle-ci n'avait ni empêché sa tenue ni même, le plus souvent, saisi ce qui se déroulait dans les mois, voire les semaines qui l'avaient précédé. Dès la fin de l'année 1994, plusieurs personnes ayant une connaissance précise du pays prennent la plume. La journaliste belge Colette Braeckman fait ainsi paraître *Rwanda : histoire d'un génocide*<sup>3</sup>. Elle coordonne simultanément le numéro des *Dossiers du Groupe de Recherche et d'Information sur la Paix*

<sup>1</sup> Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, (1975) 1984, p. 117.

<sup>2</sup> Les partisans de la théorie du double génocide affirment que les troupes du FPR auraient été responsables également d'un génocide sur la population Hutu, en particulier en attaquant les camps de réfugiés situés de l'autre côté de la frontière congolaise. Si cette accusation a émané de personnes clairement négationnistes relativement au génocide des Tutsi, elle a été aussi soulevée par des personnalités du monde académique. Récemment, la publication de *In Praise of Blood* par la journaliste Judi Rever a relancé le débat. Voir à ce sujet la réponse que lui a adressée Claudine Vidal, « Rwanda : Judi Rever et la recherche à tout prix d'un deuxième génocide », in *The Conversation*, 6 juin 2018. [En ligne], URL : <https://theconversation.com/rwanda-judi-rever-et-la-recherche-a-tout-prix-dun-deuxieme-genocide-97508> (consulté le 25 novembre 2018)

<sup>3</sup> Colette Braeckman, *Rwanda : histoire d'un génocide*, Paris, Fayard, 1994.

et la Sécurité (GRIP) consacré au sujet<sup>1</sup>. D'autres figures comme Rony Brauman, Gérard Prunier, Luc de Heusch ou Jean-Pierre Chrétien réagissent dans les mêmes délais.

Néanmoins, ce qui est frappant c'est l'absence de Rwandais. Bien entendu, chacun relaie des témoignages ou des interviews de survivants<sup>2</sup>, mais la fin des années 1990 reste marquée par cette absence d'une parole rwandaise sur les événements. Comme le remarquait quelques années plus tard Esther Mujawayo : « au Rwanda, on a senti qu'il ne fallait pas raconter. Personne ne nous a explicitement demandé de nous taire, on a tout de suite senti qu'il fallait se taire. Et dès la fin du génocide, en juillet 1994, on s'est tus<sup>3</sup>. » Selon elle, plusieurs facteurs expliquent ce mutisme, parmi lesquels la recomposition du champ politique rwandais dans les mois qui suivent le génocide. L'arrivée des soldats du FPR, majoritairement nés à l'étranger, et le fait que les survivants doivent cohabiter souvent non loin de Hutu plus ou moins impliqués dans les événements rendent le surgissement de leur parole difficile. Surtout, beaucoup des rescapés sont des femmes, s'exprimer sur ce qui c'est passé et sur les violences subies contreviendrait pour elles à la retenue traditionnelle qui est exigée d'elles. Beaucoup le feront, mais, en agissant comme tel, elles rompent avec cette réserve qui était jusque-là valorisée<sup>4</sup>. Enfin, la plupart des personnes qui ensuite relatèrent leurs souvenirs sont des « non-écrivains<sup>5</sup> » dans le sens où ils n'avaient jamais auparavant eu l'occasion d'écrire, soit qu'ils n'étaient pas suffisamment alphabétisés, soit que ce n'était tout simplement pas là leur profession.

Il faut attendre 1997 et la parution de *La Mort ne veut pas de moi* de Yolande Mukagasana et Patrick May pour que s'amorce véritablement un travail de remémoration émanant de survivants. Le phénomène s'amplifie à partir du début des années 2000. D'autres témoignages ne tardent pas en effet à être publiés. Les éditions Robert Laffont font paraître en 1999 le second ouvrage de Yolande Mukagasana, Esther Mujawayo aidée par Souad Belhaddad publie trois textes entre 2004 et 2006, tandis que d'autres relatent les témoignages d'Annick Kayitesi, de Réverien Rurangwa. Cependant, c'est le spectacle du Groupov, *Rwanda 94*, auquel contribuent deux rescapés, Yolande Mukagasana et Dorcy Rugamba, qui exprime le plus clairement l'ambition commune de ces textes. En effet, le titre complet de la

<sup>1</sup> Colette Braeckman (dir.), *Qui a armé le Rwanda ? Chronique d'une tragédie annoncée*, Cahiers du GRIP, n°188, 1<sup>er</sup> avril 1994.

<sup>2</sup> Le cas le plus célèbre étant « La trilogie de la vie » (*Dans le nu de la vie : récits des marais rwandais ; Une saison de machettes ; et La Stratégie des antilopes*) rédigée par Jean Hatzfeld à partir de 2000 qui donna, tour à tour, la parole aux survivants puis aux bourreaux.

<sup>3</sup> Esther Mujawayo et Souad Belhaddad, *Survivantes*, Paris, éditions de l'Aube, 2004, p. 20.

<sup>4</sup> À ce sujet, voir le passionnant article de Véronique Bonnet, « La prise d'écriture de Rwandaises rescapées du génocide », in *Notre Librairie*, Paris, ADPF, n°154 (Littérature et développement), janvier – mars 2005, pp. 76-81.

<sup>5</sup> Catherine Coquio, « L'émergence d'une "littérature" de non-écrivains : les témoignages de catastrophes historiques », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2003/2, Volume 103, pp. 343-363.

pièce est « Rwanda 94 : une tentative de réparation symbolique envers les morts, à l'usage des vivants ». D'après Jacques Delcuvellerie, l'un des membres de la troupe, l'ambition du projet peut se résumer en ces termes :

Rwanda 94 participe aussi bien du témoignage que du travail journalistique, de l'instruction d'une enquête autant que d'une commémoration recueillie et solidaire, parce qu'il tente presque désespérément cette réparation symbolique de ce qui n'a ni prévenu, ni empêché, ni même déploré le génocide, et dont nous nous sentons aussi en partie, responsable<sup>1</sup>.

Avant 2006, l'écriture du génocide s'articule par conséquent autour de deux grands axes. D'un côté s'impose la dimension documentaire. Les survivants ne recourent pas à la fiction, ils privilégient des témoignages pour attester de ce qui s'est produit, mais aussi pour rendre hommage à leurs proches assassinés. Découle de cette seconde caractéristique, le caractère thérapeutique qui est assimilé à l'écriture. Elle a pour fonction de faire reconnaître les événements et, simultanément, le besoin de justice qui en résulte.

La fiction est néanmoins employée. Benjamin Sehene, un Rwandais dont la famille a fui le pays en 1963, publie *Le Feu sous la soutane*, tandis que Gilbert Gatore, fait paraître le premier volume d'une suite intitulé *Le Passé devant soi*, le second tome ne voit cependant pas le jour malgré l'accueil critique du précédent. La fiction est aussi mobilisée, par les membres de *Rwanda : écrire par devoir de mémoire*. Lancé en 1995 à l'initiative de Nocky Djedanoum et dans le cadre du festival Fest' Africa, le projet rassemble le Sénégalais Boubacar Boris Diop, le Tchadien Koulsy Lamko, le Guinéen Tierno Monémbo, le Malgache Jean-Luc Ragarimana, le Djiboutien Abdourahman Waberi, l'Ivoirienne Véronique Tadjo, la Burkinabée Monique Ilboudo et deux dramaturges Rwandais Jean-Marie Vianney Kayishema et Kalisa Lugano. Cependant, l'usage de la fiction fait resurgir les problématiques relatives au respect des victimes. Comme le rappelle Abdourahman Waberi, lors de leur voyage sur place, elle est rejetée par les personnes qu'ils rencontrent :

Les Rwandais ne voulaient pas qu'on écrive de la fiction mais qu'on fasse des essais ou de l'histoire. Dans l'esprit de ces lecteurs, la fiction est un genre, peut-être pas mineur, mais pour le moins peu fréquentable et dans l'échelle des valeurs, elle arrive bien derrière l'histoire ou l'essai qui sont des genres sérieux, nobles. Il y a donc l'idée de fiction / falsification<sup>2</sup>.

Ceux qui y ont recours cherchent par conséquent à trouver une solution pour remédier aux reproches qui lui sont traditionnellement faits, à savoir d'user des « pirouettes narratives et

<sup>1</sup> « Interview : Jacques Delcuvellerie, Metteur en scène de "Rwanda 94" répond aux questions de Liaison-Rwanda », *Réseau Voltaire*, 1er septembre 1999. [En ligne], URL : [www.voltairenet.org/article3110.html](http://www.voltairenet.org/article3110.html) (consulté le 25 novembre 2018).

<sup>2</sup> Eloïse Brezault, « À propos de Moissons de crânes, Textes pour les Rwanda », entretien d'Eloïse Brezault avec Abdourahman A. Waberi, *Africultures*, 31 décembre 2000. [En ligne], URL : <http://africultures.com/a-propos-de-moissons-de-cranes-textes-pour-les-rwanda-1711/> (consulté le 25 novembre 2018).



[d]es métaphores bien filées<sup>1</sup>. » Boubacar Boris Diop est, à cet égard, le plus représentatif de cette démarche. Déjà auteur avant le festival d'un roman où il évoquait le Rwanda, *Le Cavalier et son ombre*, il critique *a posteriori* à la fois les erreurs factuelles qu'il a commises et la forme qu'il a privilégiée. Comme il le déclare lors d'un entretien à *Jeune Afrique* :

Dans mon quatrième roman, *Le Cavalier et son ombre*, paru en 1997, j'évoque le Rwanda et j'y confonds allègrement victimes et bourreaux. Ce passage est exclusivement centré sur l'exode des Hutus dans les camps de l'ex-Zaïre. Les personnes à plaindre, sous ma plume, sont ceux qui ont participé au génocide. Je confondais tranquillement Jean Moulin et Klaus Barbie. Je n'en suis pas fier aujourd'hui<sup>2</sup>.

Pour *Murambi, le livre des ossements*, il prend le parti de la « simplicité<sup>3</sup> » afin de se prémunir contre « la tentation d'abuser des stupéfiantes images<sup>4</sup>. » Ainsi, le fait d'écrire, comme il le dira, dans « l'odeur de la mort<sup>5</sup> », l'enjoint à réfléchir aux moyens mis en œuvre pour rendre compte de ce qui s'est passé.

## 2. Survivance et absence aux siens

Ainsi, quand paraît *Inyenzi ou les cafards* en 2006, les récits de survivants du génocide des Tutsi de 1994 sont assez nombreux et de rares œuvres de fiction ont vu le jour. Cependant, l'ouvrage de Scholastique Mukasonga se distingue de ces premiers textes par l'expérience racontée. Comme elle le déclare en décembre 2012 au journal *Amina* : « Je ne suis pas une rescapée du génocide mais une survivante<sup>6</sup>. » En effet, ayant dû fuir le Rwanda, après avoir fait les frais de la purge de 1973 visant les institutions scolaires et universitaires, elle n'eut l'opportunité de revenir que deux fois auprès de ses proches : une première fois, clandestinement, quelques années après son installation au Burundi où elle avait obtenu le statut de réfugié en 1973, puis une dernière fois en 1986, cette fois-ci légalement, en compagnie de son mari français et de ses deux enfants. C'est cette absence aux siens, comme

<sup>1</sup> Boubacar Boris Diop, « Génocide et devoir d'imaginaire », in *L'Afrique au-delà du miroir*, Paris, Philippe Rey, 2007, p. 28.

<sup>2</sup> Medhi Ba, « Boubacar Boris Diop : "Au début du génocide au Rwanda, je confondais victimes et bourreaux" », in *Jeune Afrique*, 4 avril 2014. [En ligne], URL : <https://www.jeuneafrique.com/133886/politique/boubacar-boris-diop-au-d-but-du-g-nocide-au-rwanda-je-confondais-victimes-et-bourreaux/> (consulté le 25 novembre 2018).

<sup>3</sup> Boubacar Boris Diop, *L'Afrique au-delà du miroir*, *op.cit.*, p. 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>6</sup> Jessica Barre, « Interview de Scholastique Mukasonga », in *Amina*, n°512, décembre 2012, p. 46.

l'a relevée Viviane Azarian<sup>1</sup>, qui par la suite servit d'impulsion à son écriture, déterminant un double projet de retour, tant chronologique que géographique, afin de renouer avec un monde disparu.

Lors du génocide, elle est installée en France depuis 1992. N'ayant pas obtenu d'équivalences pour son diplôme d'assistante sociale commencé au Rwanda et terminé au Burundi, elle est contrainte de retourner suivre une formation, et ce malgré ses années d'expérience. Quand les massacres surviennent en avril 1994, elle est donc informée de ce qui se passe par les médias. Elle prend cependant rapidement conscience que ce qui a lieu dépasse largement par son ampleur les précédentes vagues de violences. Comme elle le déclare dans *Un si beau diplôme* :

Je n'avais pas les yeux rivés sur la télévision, je n'attendais pas avec impatience le prochain flash de France Info, mais dès que je l'ai su, j'ai su aussi que le génocide des Tutsi était enclenché : l'extermination programmée allait se mettre en marche. Et je savais qu'à Gitagata, là où il n'y avait que des Tutsi, personne n'en réchapperait<sup>2</sup>.

Étant donné que les membres de sa famille, à l'exception de son frère aîné André et de sa sœur Julienne<sup>3</sup>, sont restés à Nyamata, là où ils ont été exilés en 1960, elle sait aussi qu'aucun espoir n'est plus possible. En 1992, trois cents Tutsi avaient déjà été tués entre le 4 et le 9 mars suite à la circulation d'une rumeur infondée concernant la découverte d'un tract à Nairobi appelant les Tutsi à se révolter, lequel s'avéra plus tard être un faux<sup>4</sup>. Les recherches ultérieures montreront qu'il s'agissait en réalité d'une « répétition générale<sup>5</sup> » au génocide.

Entre avril et juin, ce sont donc trente-sept de ses proches qui meurent, parmi eux ses deux parents, trois de ses sœurs et un frère. Les restes de ses proches sont, pour la plupart, introuvables, ce n'est d'ailleurs qu'en 2006 que les ossements de sa sœur Alexia et de son

<sup>1</sup> Viviane Azarian, « Scholastique Mukasonga : le "témoignage de l'absent" », in *Revue de littérature comparée*, Volume 4, n° 340, 2011, pp. 423-433.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *Un si beau diplôme !*, Gallimard, 2018, Coll. « Blanche », p. 144.

<sup>3</sup> Le destin de cette dernière constitue l'un des sujets d'un article autobiographique qu'elle a publié en 2015. Elle y déclare : « Julienne est morte au bout de l'exil, dans la solitude glacée d'une grande ville d'Europe, victime collatérale du plan d'extermination des Tutsi. » Voir « Une simple histoire d'exil », *Libération*, 4 décembre 2015.

<sup>4</sup> « Le mois de mars 1992 est aussi celui de la reprise des massacres de Tutsis dans les provinces. Ils font suite à l'annonce de la découverte par une organisation de défense des droits de l'homme, à Nairobi au Kenya, d'un tract attribué au parti libéral, dont le Président est Tutsi, appelant les Tutsis à se soulever et à massacrer leurs voisins hutus. Cette annonce, faite à la radio, est répétée plusieurs fois et prend ainsi la forme d'un avertissement. Dans la région du Bugesera, le retentissement de cette annonce conduisit à l'accomplissement de massacres. Ceux-ci durèrent du 4 au 9 mars, et causèrent la mort d'un nombre de personnes évalué à 300 (l'administration rwandaise d'alors en a admis 182). Comme dans le cas des massacres du Mutara (voir ci-dessus), ils furent accomplis par les paysans sous la conduite de leur bourgmestre dans le cadre d'une "umuganda" », in Mission d'information sur le Rwanda, *Rapport d'information*, décembre 1998.

<sup>5</sup> Ce sont là les mots de Filip Reyntjens cités par Laure de Vulpian, *Rwanda, un génocide oublié ? : un procès pour mémoire*, Bruxelles, éditions complexe, 2004, p. 80.

mari Pierre Ntereye sont finalement découverts et inhumés au mémorial de Kamonyi<sup>1</sup>. Seul.e.s quatre de ses nièces et un de ses beaux-frères ont survécu. Rapidement, Scholastique Mukasonga s'implique, notamment en fondant dès juillet 1994 l'association pour les *Orphelins du Génocide Rwandais*. Néanmoins, ce n'est que dix ans plus tard qu'elle peut finalement revenir au Rwanda, expérience au cours de laquelle elle décide de rédiger son premier livre *Inyenzi ou les cafards*.

L'étude de ce premier texte et du second est importante pour comprendre la fonction thérapeutique que l'auteur prête à la littérature. En effet, le recours à l'autobiographie précède chez elle le passage à la fiction. Elle ne s'y essaie qu'en 2010, à l'occasion de son recueil de nouvelles *L'Iguifou*, dont certaines sont encore malgré tout autobiographiques. En 2012, avec *Notre-Dame du Nil*, s'opère un basculement. Bien qu'inspiré par son expérience personnelle, le texte se présente comme un roman, un tournant que parachève la publication de *Cœur Tambour* quatre ans plus tard. *Inyenzi* et *La Femme aux pieds nus* ont ainsi pour fonction de conjurer ce que le passé contient de traumatisant avant qu'il ne lui soit envisageable de se consacrer à d'autres sujets. *Notre-Dame du Nil* se conçoit par conséquent comme un pivot dans sa démarche testimoniale. Comme elle le déclare à l'occasion d'un entretien avec Julien Legros en 2015 :

La fiction permet d'exorciser, évacuer ce que je peux ressentir d'aigreur ou de tristesse. [...] Les personnages de *Notre-Dame du Nil* me donnaient l'occasion d'évacuer ce qu'il y a à évacuer pour tout assainir définitivement, sortir de cette Histoire en la déposant en lieu sûr et aller librement<sup>2</sup>.

Le récit des trois décennies qui précèdent le génocide et celui voué à la vie de sa mère s'apparentent dès lors à des moyens utilisés par le sujet scripteur pour amorcer une cure traumatique. Face à l'ampleur de la perte, l'écriture s'impose comme l'outil d'une recherche sans cesse réengagée d'un endroit où pourra s'exercer le travail de mémoire nécessaire à la tenue du deuil.

La consignation de ses souvenirs obéit à un double mouvement de catapse et de thérapeutique chez Scholastique Mukasonga. C'est la rédaction de ses textes qui la conduit à expérimenter cette cure, mais celle-ci n'est rendue possible que par l'entremise d'un détour préalable au « pays des morts ». Comme le rappelle Pierre Boisselet : « Après le génocide rwandais, l'écriture s'est imposée comme une urgence. Pour exorciser la souffrance et fixer la

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Inhumation d'Alexia et de Pierre Ntereye », *site personnel*. Voir « infra »

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « L'écriture est une décharge de la souffrance », entretien avec Julien Legros, *Africultures*, [en ligne] URL : [http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=12143&texte\\_recherche=scholastique%20mukasonga](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=12143&texte_recherche=scholastique%20mukasonga) (consulté le 15 novembre 2018).

mémoire<sup>1</sup>. » Cependant, cette initiative n'est pas sans poser question. En effet, le travail de remémoration n'a-t-il pas d'abord comme conséquence de raviver chez les survivants les souvenirs traumatiques ? Pour Catherine Coquio, là est tout le paradoxe d'une entreprise qui, dans un premier temps, débouche sur une « l'accentuation d'un mal, puisque l'évocation de la vie d'avant est d'abord, pour le déporté ou le condamné, ce qu'il y a de plus douloureux<sup>2</sup>. »

Ainsi, chez Scholastique Mukasonga, ses nuits sont, dit-elle, hantées par un même cauchemar :

On me poursuit, j'entends comme un vrombissement qui monte vers moi, une rumeur de plus en plus menaçante. Je ne me retourne pas. Ce n'est pas la peine. Je sais qui me poursuit... Je sais qu'ils ont des machettes. Je ne sais comment, sans me retourner, je sais qu'ils ont des machettes... Parfois aussi, il y a des camarades de classe. J'entends leurs cris quand elles tombent. Quand elles... À présent, je suis seule à courir, je sais que je vais tomber, qu'on va me piétiner, je ne veux pas sentir le froid de la lame sur mon cou, je<sup>3</sup>...

Le suspens auquel est réduite son écriture, laquelle se heurte à deux reprises dans l'extrait à l'ineffable de la mort qui s'abat, marque combien son recours est en soi avant tout une violence faite au sujet. Les débats autour de la notion d'indicibilité ont insisté sur l'écart supposé incommensurable entre signifiant et signifié, néanmoins ce que traduit sa présence chez l'auteurice c'est le seuil jusqu'auquel il est possible pour le locuteur de dire sans se mettre lui-même en danger psychologiquement. La remémoration s'apparente dans un premier temps à une expérience brutale où les événements passés produisent une déstabilisation de l'énonciation. À tout moment, la parole peut dériver vers la folie et mettre un terme à la consignation.

La genèse d'*Inyenzi ou les cafards* est ainsi celle d'un manuscrit oscillant entre le sens et le délire :

Et peu à peu, sans que je m'en rende vraiment compte, bribes par bribes, naissait ce qui allait devenir un livre. Et certes le projet n'était pas de faire de la littérature mais ces noms, ces mots, ces phrases jetés en désordre étaient un défi à l'oubli, mais aussi un combat que je livrais en moi-même contre le sentiment envahissant, paralysant qui me menait vers la folie ou la mort, celui d'avoir été injustement épargnée, d'être coupable d'une faute inexpiable envers tous ceux des miens qui avaient péri : celle d'avoir survécu<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Pierre Boisselet, « Littérature à maux couverts », *Jeune Afrique*, 26 mai 2016, [En ligne], URL : <https://www.jeuneafrique.com/mag/327266/culture/litterature-a-maux-couverts/> (consulté le 25 novembre 2018).

<sup>2</sup> Catherine Coquio, « L'émergence d'une "littérature" de non-écrivains : les témoignages de catastrophes historiques », *op.cit.*, p. 20.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, « Littérature et génocide : un défi à l'oubli », in « Que peut (encore) la littérature ? », *La Nouvelle Revue française*, n°609, septembre 2014, pp. 120-121.

Dans cette situation, difficile de déterminer si les « bribes » qui se succèdent trouvent leur origine dans le projet rationnel de « dresser la liste<sup>1</sup> » de ceux disparus ou si c'est la folie elle-même qui s'exprime. L'écriture survient d'abord comme quelque chose de compulsif : « C'est sur un cahier d'écolier, un cahier de couverture bleue, que j'ai commencé à écrire. Ce ne furent d'abord que des noms, les noms de tous ceux du village de Gitagata où j'avais passé mon enfance<sup>2</sup>. » Dans *Inyenzi*, cela est retranscrit par la succession de phrases simples ou averbales en parataxe qui imitent la respiration saccadée de l'auteur réveillée par le cauchemar où elle assiste à sa propre mise à mort :

Je me réveille. Je suis en France. La maison est silencieuse. Mes enfants dorment dans leur chambre. Paisiblement. J'allume la lampe de chevet. Je vais dans la salle m'asseoir devant une petite table. Sur la table, il y a une boîte en bois et un cahier d'écolier à couverture bleue<sup>3</sup>.

L'insistance est portée sur l'impulsion qui mène à l'écriture. Celle-ci se présente à elle comme un geste nécessaire motivé par une mission qui lui incombe désormais que tous les siens sont décédés. Elle est devenue, selon ses mots, « le porteur de mémoire de ceux dont les génocidaires avaient voulu effacer et nier l'existence même et toutes les traces<sup>4</sup>. » Dorénavant, elle est investie d'une responsabilité qui naît de la culpabilité de n'avoir pas pu empêcher ce qui c'est passé et, surtout, de ne pas avoir enterré dignement les membres de sa famille :

Alors je suis saisie par l'urgence : c'est à moi qu'il revient d'élever un tombeau pour tous ceux dont les os et les crânes s'entassent dans les ossuaires [...] : oui, leur tombeau serait un livre, un tombeau de papier pour qu'ils ne soient pas ensevelis dans l'oubli qui serait pour eux une deuxième mort<sup>5</sup>.

À certains endroits, ce phénomène débouche même sur le sentiment qu'elle est dépossédée de sa propre énonciation. À la fin de *La Femme aux pieds nus*, elle se demande par exemple si « [l]es Esprits des morts nous parlent [...] à travers nos rêves<sup>6</sup> ? » L'écriture est donc le fruit d'une hantise qui occasionne un discours collectif. En étant la légataire de tous ceux qui sont morts, elle devient également celle grâce à laquelle toutes ces voix pourront se faire entendre. En cela, la démarche testimoniale de l'autrice paraît se muer en *pharmakon*, sans cesse ballotée entre le risque d'ouvrir grand les portes du délire et l'espoir d'une issue à

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Littérature et génocide : un défi à l'oubli », *op.cit.*, p. 120.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> « the memory-bearer for those whose very existence, whose every trace, the génocidaires had wanted to wipe out and deny » in Suzy Ceulan Hughes, « Interview with Scholastique Mukasonga », in *New Welsh Review*, n°102, décembre 2013. [En ligne] <https://www.newwelshreview.com/article.php?id=645> (consulté le 1<sup>er</sup> décembre 2018)

<sup>5</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 121.

<sup>6</sup> Scholastique Mukasonga, *La Femme aux pieds nus*, *op.cit.*, p. 169.

celui-ci. C'est que, en réalité, dans son écriture, les deux sont indissociables : seule la confrontation avec l'aspect obscur des choses peut donner lieu à une résolution de la crise du sujet.

### 3. De la catabase à la catharsis

Les romans et nouvelles rendent ainsi visible la tension qui est à leur origine. Comme l'autrice l'a confié à *Africultures*, chez elle « l'écriture est une décharge de la souffrance » en tant qu'elle se conçoit comme le lieu d'un épanchement proche de la purge. À propos du récit de la mort de sa sœur cadette Jeanne, elle va ainsi jusqu'à désirer pouvoir écrire avec ses larmes, assimilant par là rédaction et purgation selon une logique de la décharge des passions. Le « tombeau de papier<sup>1</sup> » qu'elle dresse inlassablement s'apparente dès lors à un rempart érigé pour contrer la folie qui guette la survivante, celle qui ne tardera pas à advenir si jamais elle ne parvient pas à se défaire du trop-plein d'émotions qui l'envahit. Comme le figure la narratrice et protagoniste de « Le Deuil », l'unique moyen pour se prémunir de cette folie est de s'engager dans ce processus qui donne son nom à la nouvelle, d'affronter « cette vision d'épouvante<sup>2</sup> » qui menace sa santé psychique. Chez cette dernière, il s'agira de retourner au Rwanda s'engouffrer dans le sentier qui mène à l'enclos familial. Démarche identique à celle de l'écrivaine qui, dans *Inyenzi ou les cafards*, concluait par le récit de sa propre catabase « sur la piste du pays des morts ».

Cette remontée aux origines prend la forme d'une descente indispensable vers l'enfer. En effet, la traversée s'opère par de multiples franchissements. Au « brouillard vrombissant et vibronnant de moustiques, de moucherons et de grosses mouches verdâtres » succède la traversée des « hautes herbes<sup>3</sup> » et des « *ibihehaheha*<sup>4</sup> » débouchant sur une fosse où la narratrice croit déceler « la forme d'un corps modelé dans la fange<sup>5</sup>. » Dans *Inyenzi*, la route qui la conduit à la case familiale voit, quant à elle, se succéder les spectres des proches assassinés. Apparaissent, dit-elle, « des ombres [qui] flottent dans la brume lumineuse de la saison sèche<sup>6</sup> », celles d'« Apollinaire Rukema, le diacre qui faisait le catéchisme après la

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 191.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *L'Iguifou*, *op.cit.*, p. 151.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 186.

<sup>5</sup> Scholastique Mukasonga, *L'Iguifou*, *op.cit.*, p. 151.

<sup>6</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 179.

classe<sup>1</sup> » puis celles de toute la petite communauté de Nyamata. Cependant, la confrontation avec les corps et les visages restés longtemps absents est aussi l'occasion d'une reconnexion avec les siens et son passé. Là où l'éloignement géographique et les dépouilles sans sépultures la faisaient sombrer dans le délire, la proximité avec les traces des défunts aboutit à un apaisement. Aussi bien dans *Inyenzi* que dans *Le Deuil*, la folie cède le pas à la sérénité et à l'assurance du bien-fondé de sa propre survie. Dorénavant investie de la « force » des siens qui lui donnera le « courage de vivre, de triompher des épreuves que ce soit au Rwanda ou à l'étranger<sup>2</sup> », elle paraît avoir trouvé une issue au traumatisme qui l'avait menée jusqu'ici.

Ainsi sous les airs d'une autobiographie traditionnelle, où sont repris tous les codes habituels du genre, se cache un véritable acte de langage où l'écriture a vocation à enterrer les défunts. Comme l'avait expliqué Michel de Certeau, l'écriture de l'histoire permet aux vivants de consacrer un passé. D'après lui :

« marquer » un passé, c'est faire une place au mort, mais aussi redistribuer l'espace des possibles, déterminer négativement ce qui est à faire, et par conséquent utiliser la narrativité qui enterre les morts comme moyen de fixer une place aux vivants. Le rangement des absents est l'envers d'une normativité qui vise le lecteur vivant<sup>3</sup>.

L'écriture comme « tombeau », métaphore que Scholastique Mukasonga n'a de cesse d'employer, assimile le geste scriptural à un « rite d'enterrement », lequel rend à ceux deshumanisés leur dignité. Comme elle le déclarait en 2013 à la revue galloise *New Welsh Review* :

Ainsi que je l'ai souvent dit, ce fut le génocide des Tutsi rwandais en 1994 qui fit de moi une écrivaine. L'écriture a été pour moi une façon de porter le deuil et, avec mes livres, j'ai tissé un suaire pour ceux dont les corps, enterrés dans des charniers ou éparpillés dans des ossuaires, sont perdus pour toujours<sup>4</sup>.

Cette performativité de l'écriture est notamment décelable via la récurrence des verbes d'action placés à chaque fois à des points stratégiques de la narration, en particulier à la fin des chapitres qui ouvrent et ferment le recueil.

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 179.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *L'Iguifou*, *op.cit.*, p. 153.

<sup>3</sup> Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, (1975) 1984, p. 117.

<sup>4</sup> « I've often said it was the genocide of Rwanda's Tutsis in 1994 that made me a writer. Writing has been a way of mourning for me and, with my books, I've woven a shroud for those whose bodies, buried in mass graves or scattered in ossuaries, are lost forever. » (traduction personnelle) in Suzy Ceulan Hughes, « Interview with Scholastique Mukasonga », *op.cit.*, p. 102.

Où sont-ils à présent ? Dans la crypte mémoriale de l'église de Nyamata, crânes anonymes parmi tant d'ossements ? Dans la brousse, sous les épineux, dans une fosse qui n'a pas encore été mise au jour ? Je copie et recopie leurs noms sur le cahier à couverture bleue, je veux me prouver qu'ils ont bien existé, je prononce leurs noms, un à un, dans la nuit silencieuse. Sur chaque nom je dois fixer un visage, accrocher un lambeau de souvenir. Je ne veux pas pleurer, je sens des larmes glisser sur mes joues. Je ferme les yeux, ce sera encore une nuit sans sommeil. J'ai tant de morts à veiller<sup>1</sup>.

Et :

Les assassins ont voulu effacer jusqu'à leur mémoire mais, dans le cahier d'écolier qui ne me quitte plus, je consigne leurs noms et je n'ai pour les miens et tous ceux qui sont tombés à Nyamata que ce tombeau de papier<sup>2</sup>.

Le texte épouse ainsi la forme d'un « tombeau de papier » qui progressivement s'élabore au détour des noms énumérés, et ce, dans un rituel de deuil qui engage le corps de l'autrice via une écriture qu'elle présente comme en train de se faire. Une fois couchée sur les pages de son cahier d'écolier, l'identité des défunts paraît adresser un démenti à l'anonymat de l'acte génocidaire en substituant à sa violence aveugle, la dignité de sujets ressuscités et dignement remémorés. Cependant, cette démarche ne constitue pas seulement une réponse au crime, elle est aussi une tentative pour l'écrivaine de se prémunir contre les fantômes qui la hantent.

Le rapport au corps dans ce premier recueil est ainsi un rapport faussé, marqué par l'éloignement et la perte. Un clivage prend ainsi forme entre le corps de l'auteure, vivante et déracinée, et ceux des morts, disparus et éparpillés au Rwanda dans un lieu inconnu. La dédicace est ainsi bâtie sur une opposition entre ceux qui ne sont plus et les rares qui « ont la douleur de survivre<sup>3</sup> », où à la quasi-totalité dorénavant absente ne répond plus que la solitude de ceux qui leur ont survécu, condamnés à vivre avec le spectre de ceux qu'ils n'ont pas pu sauver. Le cauchemar d'ouverture illustre par conséquent la visée cathartique que Scholastique Mukasonga attribue à sa démarche, il s'agit à la fois de revenir sur les événements pour comprendre ce qui a mené à une telle catastrophe tout en recréant cette unité familiale et amicale que le temps et l'espace ont brisée. Se superposent ainsi deux mouvements qui structurent l'ensemble du récit : un premier chronologique où le retour se traduit par une anamnèse qui épouse les grandes dates de l'existence de l'autrice, laquelle permet d'amorcer le retour imaginaire au pays d'avant qui ne deviendra effectif que lors du dernier chapitre : « 2004 : sur la piste du pays des morts ».

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, *op.cit.*, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 8.



À chacun des moments forts consignés correspond une topographie familière qui ouvre sur des univers narratifs où sont minutieusement disséqués les éléments qui, telles des preuves, signalent que tout cela allait inéluctablement advenir. L'écrivaine adopte ainsi une vision téléologique où son corps est mis en scène dans le temps pour garantir la véracité du témoignage rapporté puisque plus rien n'est là pour en certifier l'authenticité. En effet, outre les gens, ce sont aussi les lieux qui ont été détruits et avec eux la mémoire de ceux qui y vivaient. Scholastique Mukasonga, en insérant son corps dans la narration, redonne à l'histoire une humanité que les seuls rapports comptables sur le nombre de victimes oblitérent fréquemment. En en faisant le lieu d'une connexion entre elle et ces personnes assassinées, elle adopte une posture de témoin que normalement son absence lors des événements devrait lui être refusée, mais qui s'élabore par l'intermédiaire de son corps saisi dans ce monde d'avant la catastrophe.

Peu à peu, les défunts reviennent, non plus sous la forme de souvenirs traumatisants, mais de noms associés à des anecdotes, en une longue énumération de voisins et de proches qui, il y a de cela plusieurs décennies, cohabitaient à Nyamata.

Ils sont tous là dans la nuit claire de ma mémoire. Sindabye dont une des filles, Valérie, avait été à l'école d'assistante sociale de Butare. Rwahinyuza : un de ses fils, Claudiyani, était devenu commerçant à Nyamata. [...] Félicita, la veuve de Tito qui avait dû se mettre à cultiver toute seule pour élever les deux enfants qui lui restaient. Mais tous les habitants de Gitwe et de Gitagata lui venaient en aide. C'était la veuve du village<sup>1</sup>. [...]

Ces détails permettent à l'autrice de rappeler cet univers que le génocide a détruit et, de la sorte, de redonner un visage humain à ses victimes, en cela elle abroge « le fantôme de visage<sup>2</sup> » que le racisme colonial avait fait surgir. Redonner un nom, lister ceux qui manquent va ainsi de pair avec la réhabilitation de leur souvenir, avec l'anéantissement du processus d'avilissement entamé bien avant 1994. Ainsi, dans *La Femme aux pieds nus* énumère-t-elle encore les prénoms des voisines de Gitagata que le génocide a emportées et, en premier lieu, celui de sa mère :

Stefania, Marie-Thérèse, Gaudenciana, Theodosia, Anasthasia, Speciosa, Leoncia, Pétronille, Priscilla et bien d'autres, c'étaient elles, les Mères bienfaitantes, les Mères bienveillantes, celles qui nourrissaient, qui protégeaient, qui conseillaient, qui consolait, les gardiennes de la vie, celles que les tueurs ont assassinés comme pour éradiquer les sources mêmes de la vie<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi*, op.cit., p. 177.

<sup>2</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 57

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, *La Femme aux pieds nus*, op.cit., 2008 p. 148

*Notre-Dame du Nil* poursuit d'ailleurs cette recherche en brouillant les frontières génériques entre roman et autobiographie. Matériaux biographique et fictionnel se rejoignent pour empêcher que ne se produise l'oubli tant redouté. Cela laisse la place à une recherche des traces, pour témoigner que l'entreprise de destruction a échoué à en effacer le souvenir. Dans *Inyenzi*, elle évoque les graines de variétés rares de sa mère : « elle les cultivait non pas pour la consommation quotidienne, mais en témoignage de ce qui était menacé de disparaître et qui, effectivement, dans le cataclysme du génocide a disparu<sup>1</sup>. » Semblables à ces graines, les souvenirs sont le stigmate d'un temps anéanti que le récit rend lisible. Ainsi, l'énumération du contenu des valises, lors du retour de vacances, est-il l'occasion de lister ces réminiscences d'une vie avant l'exil, y ont trouvé refuge : les haricots, les *ibisheke*, les *gahungezi*, les arachides... Autant de délices qui embrassent un temps retrouvé, métaphoriquement permis par cette valise que, dans une interview, elle affirme avoir abandonnée dans sa fuite<sup>2</sup>.

À l'obscurité de la nuit d'ouverture succède ainsi la clarté oxymorique finale. Revenue à l'issue de sa quête sur la parcelle familiale anéantie, l'autrice semble enfin éprouver les retrouvailles avec les siens longtemps différées. La vue d'un mystérieux serpent, guide qui paraît connaître le « chemin qui mène au pays des morts », permet le rassemblement ultime, elle déclare ainsi :

Je voudrais tant croire que ce serpent était bien le signe envoyé par tous ceux qui ont péri, qu'ils me disaient que je n'avais pas trahi les miens, que c'était bien pour eux que j'avais dû suivre le long détour de l'exil, que j'étais revenue à leur appel pour recevoir en dépôt la mémoire de leurs souffrances et de leurs morts<sup>3</sup>.

En ce sens, le recueil accomplit le remembrement tant désiré en transcendant le temps et l'espace du génocide. L'acte de consigner noms et événements relatifs au génocide des Tutsi n'a donc pas seulement pour vocation de remonter aux origines de la tragédie mais, également, de parvenir à en faire la catharsis. D'où la récurrence des motifs complémentaires de la thérapeutique et du deuil qui, de texte en texte, filent un projet d'échappée hors de la spirale infernale du désespoir. Livre après livre, les mêmes scènes et histoires resurgissent selon une logique de la hantise qui ne peut être exorcisée qu'à condition que soient couchés sur le papier les souvenirs, seules garanties tangibles que ceux disparus ont existé. Face à la disparition des siens et au déni de leurs meurtriers, elle devient en effet l'unique personne capable d'attester que ceux qui furent tués et dont les corps ont disparu ont bel et bien vécu.

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi ou les cafards*, *op.cit.*, p. 59

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « La valise », entretien radiodiffusé avec Linda Lorin et Thierry Paret, *Radio Nova*, 5 mars 2013

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, *Inyenzi ou les cafards*, *op.cit.*, p. 201.

*La Femme aux pieds nus* pousse encore plus loin cette conception de l'écriture comme « rite d'enterrement ». Cette fois-ci, le récit naît de son incapacité à avoir pu enterrer le corps de sa mère. Comme Scholastique Mukasonga le confie en ouverture :

Je n'ai pas recouvert de son pagne le corps de ma mère. Personne n'était là pour le recouvrir. Les assassins ont pu s'attarder devant le cadavre que leurs machettes avaient démembré. Les hyènes et les chiens ivres de sang humain ont pu se repaître de sa chair. Ses pauvres restes se sont confondus dans la pestilence de l'immense charnier du génocide et peut-être à présent, mais cela aussi je l'ignore, ne sont-ils dans le chaos d'un ossuaire, qu'os parmi les os et crâne parmi les crânes<sup>1</sup>.

Alors que *Inyenzi* était un portrait collectif, le titre faisant référence aux Tutsi désignés par ce mot péjoratif en kinyarwanda qui signifie « cafard », ce second ouvrage est exclusivement consacré à sa mère. L'écriture résulte d'une promesse que l'auteurice n'a pas pu tenir, elle se confond par conséquent avec un devoir filial qu'elle n'a pas pu mener à bien. Lorsqu'elle était enfant, Stefania, sa mère, lui avait fait jurer à ses sœurs et elle de recouvrir son corps si elle venait à mourir. Comme le rapporte l'écrivaine :

« Quand je mourrai, quand vous me verrez morte, il faudra recouvrir mon corps. Personne ne doit voir mon corps, il ne faut pas laisser voir le corps d'une mère. C'est vous mes filles qui devez le recouvrir, c'est à vous seules que cela revient. Personne ne doit voir le cadavre d'une mère, sinon cela vous poursuivra... vous hantera jusqu'à votre propre mort, où il vous faudra aussi quelqu'un pour recouvrir votre corps<sup>2</sup>. »

Or, Scholastique Mukasonga n'a pas pu inhumer sa mère comme elle le lui avait promis, déjà du fait de son absence lors des événements, mais aussi parce qu'elle n'a jamais pu savoir où étaient ses restes. On retrouve par conséquent le même motif de la hantise qui était déjà au cœur de *Inyenzi*, sauf qu'ici il se traduit par l'émergence d'une culpabilité. Dès lors, l'écriture va se substituer à l'enterrement du corps pour permettre l'élévation d'un « tombeau de papier », certes dérisoire, mais à même de restituer à sa mère la dignité qui lui a été refusée par ses assassins. L'ouverture se clôt ainsi sur cet aveu d'impuissance qui signale simultanément une conception performative de l'écriture :

Maman, je n'étais pas là pour recouvrir ton corps et je n'ai plus que des mots – des mots d'une langue que tu ne comprenais pas – pour accomplir ce que tu avais demandé. Et je suis seule avec mes pauvres mots et mes phrases, sur la page du cahier, tissent et retissent le linceul de ton corps absent<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *La Femme aux pieds nus*, *op.cit.*, p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 13.

L'écrivaine joue par conséquent sur la polysémie du verbe « recouvrir », car rendre ainsi hommage au défunt revient aussi à le dissimuler. Le portrait de sa mère devient de ce fait une tentative également pour vivre avec une autre culpabilité, celle d'avoir survécu quand les autres membres de sa famille étaient décimés. À Boubacar Boris Diop, elle avouait ainsi en 2012 : « il est difficile pour un “survivant” de se débarrasser de la culpabilité du survivant<sup>1</sup>. » L'écriture autobiographique a donc vocation à atténuer cette culpabilité en témoignant pour ceux qui ne peuvent plus le faire.

Au cours de dix chapitres qui composent le récit, Scholastique Mukasonga entreprend de redonner vie à sa mère et à la communauté disparues. Chacun revient sur un épisode vécu que l'autrice détaille longuement comme la culture du sorgho et ses différents usages quotidiens ou encore le mariage de son frère aîné. La mémoire de ces scènes lui permet de transcender le temps et l'espace pour ressusciter un monde à jamais détruit. Surtout, elles dessinent peu à peu le portrait en creux d'une mère détentrice de toutes les qualités. Plutôt que de s'atteler à un portrait moral ou physique, l'écrivaine privilégie un portrait en actes où Stefania est présentée comme un modèle de probité et d'abnégation. Le premier chapitre décrit par exemple son dévouement à l'égard de ses enfants, lequel se traduisait par sa volonté de les sauver coûte que coûte : « [m]a mère n'avait qu'une idée en tête, le même projet pour chaque jour, qu'une seule raison de survivre : sauver ses enfants. Pour cela, elle élaborait toutes les stratégies, expérimentant toutes les tactiques<sup>2</sup>. » Le texte file cet hommage de bout en bout, insistant aussi bien sur les connaissances médicinales de la défunte que sur sa générosité. La fille se livre ici à un véritable éloge funèbre de sa mère, interrompant parfois sa narration du passé pour revenir au présent et marquer ainsi le fossé qui sépare ces temps d'avant de la situation post-génocide hantée par l'absence. En effet, tout le récit est bâti sur la tension entre cette absence et la présence des siens que l'écriture rend possible. L'évocation des noms, la remémoration des anecdotes ou encore la reconstruction imaginaire des lieux par la pensée attestent de l'existence passée des habitants de Nyamata mais, également, apaisent le sujet scripteur.

Au seuil de la dernière partie, l'absence des proches de Scholastique Mukasonga s'est ainsi transmuée en une présence. L'écriture a accompli le rapprochement symbolique entre la vivante et ses défunts. Comme elle le confiait au quotidien *La Libre Belgique* « Il n'y a rien de plus dangereux que l'isolement dans la douleur et le désespoir : c'est la porte ouverte à la

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Les fantasmes meurtriers de l'ethnologie coloniale », conversation entre Boubacar Boris Diop et Scholastique Mukasonga à propos de *Notre-Dame du Nil*, *op.cit.*

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *La Femme aux pieds nus*, *op.cit.*, p. 19.

folie<sup>1</sup>. » Ainsi, confrontée à la perte des siens, l'autrice a recréé une vie de papier à la communauté disparue, grâce à ça elle est également parvenue à conjurer son désespoir.

---

<sup>1</sup> Valentine Van Vyve, « L'Afrique multiple de Scholastique Mukasonga », in *La Libre Belgique*, 7 octobre 2013.

## IV. Un autre monde est possible

En définitive, le défi consiste, aujourd'hui, à recommencer la philosophie à l'épreuve du quotidien, de l'ordinaire, où le sujet fait la rencontre avec son histoire, ses démons, ses morts, ses traumas et ses rêves, et réapprend à ressaisir ses liens avec le monde et les autres. Il consiste à oser se mettre à l'écoute du banal, de la créativité des gens ordinaires, de leurs récits de sur/vie, de leurs rêves et de leurs chansons qui révèlent ce que les techniciens de la gouvernance politique ne cessent de dissimuler, à savoir le réel état de la société et la possibilité d'un autre monde meilleur pour tous.

Kasereka Kavwahirehi, *Y'en a marre ! Philosophie & espoir social en Afrique*, 2018, p. 271.

Le désir d'une réforme des subjectivités fait en réalité écho à un projet global de refondation des relations entre les espaces et les peuples. C'est que, d'après ses théoriciens, la colonisation des esprits a à voir avec un phénomène plus vaste, celui de la coïncidence entre, d'un côté, l'expansion de l'Europe, et de l'autre, l'imposition d'un imaginaire unique au détriment des formes antérieures d'appréhension de soi et du monde. Comme les travaux de Serge Gruzinski l'ont illustrée, l'occidentalisation de la planète a signifié l'anéantissement quasi total des autres façons de se référer au réel. Le contact entre l'Occident et ses autres s'est soldé par la déstabilisation des conceptions passées de ces derniers, soit qu'elles aient été jugées pernicieuses et donc détruites par la force, soient qu'elles apparurent comme rétrogrades comparativement à la modernité proposée. Comme l'a expliqué Pheng Cheah, cette hégémonie s'incarne encore aujourd'hui jusque dans la façon que chacun a de se repérer dans le temps. Commentant une œuvre de l'artiste sud-africain William Kentridge, il déclare :

L'alignement de toutes les régions du globe sur le méridien de Greenwich pour la synchronisation des horloges est le symbole même de la domination coloniale sur le reste de la planète, car cela permet le positionnement de l'Europe en tant que

centre du monde. C'est une forme d'emprisonnement qui étouffe les temporalités vécues localement par la marche uniforme du temps standard européen<sup>1</sup>.

L'universalité apparente du décompte horaire masque donc l'ampleur de l'épistémicide qui en a été la condition de possibilité. Cette homogénéisation signale la diffusion d'un modèle unique, celui des élites européennes, devenu le « temps du globe<sup>2</sup> ». Dès lors, comme le note Serge Gruzinski :

À partir de l'instant où n'importe quel point du globe se trouve à portée de n'importe quelle initiative venue d'Europe occidentale, rien n'empêche que n'importe quelle société puisse être historicisée, c'est-à-dire dotée d'un passé rattachable à une histoire du monde conçue et écrite depuis le nôtre<sup>3</sup>

Ce constat posé, il devient évident que décoloniser les subjectivités c'est participer aussi au décentrement épistémique vis-à-vis de l'Occident et, ainsi, œuvrer à réhabiliter une pluralité d'autres approches capables de dessiner les contours d'un futur débarrassé de la colonialité.

La fabrication de nouveaux sujets a dès lors vocation à anticiper un monde à venir dont la forme est encore incertaine, mais dont les enjeux sont vitaux pour ceux condamnés à la minoration par l'expansion occidentale. C'est pourquoi le projet postcolonial s'apparente pareillement à une « montée en humanité<sup>4</sup> » pour reprendre l'expression qu'Achille Mbembe emprunte parfois à Fanon. C'est-à-dire que :

[elle] consiste pour le colonisé à se transformer, de par sa propre force propre, vers un lieu plus haut que celui auquel il a été consigné pour cause de race ou en conséquence de la sujétion [...] Ce faisant, il rouvre, pour lui-même et pour l'humanité tout entière, en commençant par ses bourreaux, la possibilité d'un dialogue neuf et libre entre deux sujets humains égaux là où, auparavant, le rapport opposait avant tout un homme (le colon) et son objet (le colonisé). Du coup, il n'y a plus ni Noir ni Blanc. Il n'y a plus qu'un monde enfin débarrassé du fardeau de la race, et dont chacun devient héritier<sup>5</sup>.

Cette ascension ne peut pas laisser indemnes les rapports institués. Puisqu'elle cherche à contrecarrer les relations héritées de la modernité occidentale, elle ne pourra déboucher que

<sup>1</sup> « The subordination of all regions of the globe to Greenwich Mean Time as the point zero for the synchronization of clocks is a synecdoche for European colonial domination of the rest of the world because it enables a mapping that places Europe at the world's center. This tethering to the uniform march of European standard time is a form of imprisonment that smothers lived local temporalities. » (traduction personnelle) in Pheng Cheah, *What is a world? : on postcolonial literature as world literature*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 1.

<sup>2</sup> Serge Gruzinski, *La Machine à remonter le temps : quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>4</sup> « la visée finale étant de faire en sorte que ceux qui étaient à genoux puissent enfin “se lever et marcher”. Dans ces conditions, la question à la fois philosophique, politique et éthique est de savoir comment accompagner cette “montée en humanité” – montée au bout de laquelle le dialogue d'homme à homme redevient possible et remplace les injonctions d'un homme face à son objet. » in Achille Mbembe, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *op.cit.*, p. 127.

<sup>5</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op.cit.*, p. 242.

sur une alternative à celle-ci fondée sur des bases absolument renégociées. L'invitation à imaginer un « dialogue neuf et libre<sup>1</sup> » résume à elle seule l'aspiration des générations post-coloniales d'intellectuels. En filigrane se lit le désir d'instaurer les prémisses d'un rapport à l'autre fondé, non plus sur la verticalité d'un discours instituant, mais sur l'horizontalité d'une parole échangée ou, en termes glissantiens, de bâtir la Relation plutôt que « l'unicité excluante<sup>2</sup> ».

L'ambition de décoloniser les subjectivités, promue par nos trois écrivains, se situe à la suite de ce projet qui n'a cessé d'aiguiller la pensée africaine et afro-descendante du XX<sup>e</sup> siècle. Fanon, on l'a dit, reste très certainement celui qui l'exprima le plus clairement, notamment lorsque, en conclusion des *Les Damnés de la terre*, il déclara : « Pour l'Europe, pour nous-mêmes et l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf<sup>3</sup>. » L'élaboration d'une nouvelle humanité apparaissait ainsi comme la condition *sine-qua-non* pour bâtir un futur rompant avec le passé colonial. Cette espérance en un renouvellement ouvrant une autre voie que celle jusque-là représentée par l'Occident a été au cœur des rhétoriques anti-coloniales. Comme principe, elle a alimenté les luttes et fait croire en des jours meilleurs une fois les indépendances acquises, des lendemains où les partitions et hiérarchies qui avaient rendu possible la colonisation et l'esclavage n'auraient plus droit de citer. Est-ce à dire que les désillusions nées de l'évolution de certains des régimes politiques du continent en dictatures autocratiques auraient sonné le glas de cet espoir ? Que, comme Enzo Traverso<sup>4</sup> et François Hartog l'ont souligné pour l'Occident, le temps ne serait plus aux utopies ?

Au contraire, il semble, selon Bill Ashcroft, que cet « utopisme puissant<sup>5</sup> » se soit maintenu. Dans une série d'articles qu'il a consacrée au sujet, puis dans l'ouvrage du même nom qu'il en a tiré, il démontre combien la littérature postcoloniale n'a cessé de faire preuve de ce qu'Ernst Bloch avait baptisé une « conscience anticipatrice<sup>6</sup> », soit une capacité d'envisager des formes de futurs à partir des possibilités contenues dans le présent. Comme l'avait déjà relevé Fredric Jameson : « L'idée utopique maintient vivante la possibilité d'un monde qualitativement distinct de celui-ci et prend la forme d'une négation obstinée de tout

<sup>1</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op.cit.*, p. 242.

<sup>2</sup> Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde, Poétique II*, Paris, Gallimard, 1997, p. 36.

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, in *Œuvres*, *op.cit.*, p. 676.

<sup>4</sup> Enzo Traverso, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, La Découverte, 2018.

<sup>5</sup> « powerful utopianism » (traduction personnelle) in Bill Ashcroft, « Remembering the future: utopianism in African literature », *op.cit.*, p. 703. Voir également du même auteur : « Critical utopias », in *Textual Practice*, n°21:3, 2007, pp. 411-431.

<sup>6</sup> « anticipatory consciousness » (traduction personnelle) in Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, cité par Bill Ashcroft, « Introduction: Spaces of Utopia », *op.cit.*, p. 10.



ce qui est<sup>1</sup>. » D'après Ashcroft, en effet, la littérature postcoloniale, et les littératures africaines en particulier, se fonde sur un travail de remémoration du passé pour ensuite élaborer une critique de la situation présente qui en résulte, ainsi elle dessine les contours d'un avenir renégocié. Pour illustrer son propos, il prend l'exemple du limbo, cette danse trinitadienne consistant à passer sous un bâton, le buste tourné vers le ciel. À ses yeux, celle-ci rejoue de manière symbolique la traversée Atlantique, mais, tout en faisant cela, elle signale un autre horizon que celui parcouru. D'après lui :

La performance de la mémoire est un rappel constant d'un horizon futur, un « retour » qui accomplit à chaque fois le redressement du corps asservi vers un avenir marqué non seulement par la survie, mais également par le renouvellement, l'hybridité et l'espérance<sup>2</sup>

Les artistes prennent ainsi appui sur la mémoire des événements survenus pour donner forme à un nouvel espace où l'existence de chacun pourra être respectée du fait justement du souvenir des abominations commises.

Un tel dessein suppose que soient menées conjointement la critique du présent et la promotion d'autres paradigmes et subjectivités que ceux et celles jusque-là privilégiés. Pour Stuart Hall, le statut du postcolonial s'apparente par conséquent, on l'a dit, à celui d'une « épistémè en formation<sup>3</sup> », c'est-à-dire qu'il contient « l'idée d'un changement ou d'une transition<sup>4</sup> » dont les bases seraient posées en réaction à la défaillance de la situation contemporaine en tant qu'elle se situe dans la continuité de ce qu'il s'est passé lors de la colonisation. Le lieu que le postcolonial concourt à faire émerger n'est ainsi pas encore advenu, mais se manifeste sous la forme de potentialités que les artistes et intellectuels promeuvent. L'expérience et la mémoire des catastrophes les engagent par conséquent à se faire les partisans d'autres voies menant toutes à un avenir purgé de la colonialité mais, également, les incitent à développer des stratégies pour hâter cette transformation.

Néanmoins cet idéalisme ne se heurte-t-il pas aux contraintes du système-monde moderne ? En effet, le caractère hégémonique de la modernité occidentale laisse-t-il encore la possibilité d'une dissidence, c'est-à-dire d'une rupture qui ne soit pas imaginée selon ses paradigmes ? En somme, toute rupture n'est-elle pas condamnée à trouver son expression dans les cadres

---

<sup>1</sup> « The Utopian idea [...] keeps alive the possibility of a world qualitatively distinct from this one and takes the form of a stubborn negation of all that is. » (traduction personnelle) in Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 110-111.

<sup>2</sup> « The performance of memory is a constant reminder of a future horizon, a 'return' that performs each time the 'rising' of the slave body into a future marked not only by survival but also by renewal, hybridity and hope. » (traduction personnelle) in Bill Ashcroft, « Introduction: Spaces of Utopia », *op.cit.*, p. 8.

<sup>3</sup> Stuart Hall, *Identités et cultures*, *op.cit.*, p. 283.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 283.

eurocentrés hérités de l'impérialisme, faisant échouer par là toute tentative décoloniale ? Pour mieux comprendre ce questionnement, il faut revenir sur les débats qui agitent aujourd'hui encore la réception des études postcoloniales. De plus en plus de publications récentes font en effet état de leur mort. À peine auraient-elles bénéficié d'une réception dans les pays non anglophones qu'elles seraient déjà périmées, supplantées par d'autres théories critiques qui en prolongent les conclusions ou s'en émancipent. Plusieurs titres de ce début de siècle soulignent cette prise de distance avec ce champ de pensées. Comme le remarque Pascale Rabault-Feuerhahn, après un développement exponentiel à partir du début des années 1990, il a connu un moment anthologique à peu près contemporain de sa diffusion internationale, notamment dans le domaine francophone<sup>1</sup>. La situation actuelle rend compte d'une institutionnalisation établie avec l'apparition, outre-Atlantique, d'un grand nombre de départements universitaires spécialisés sur le sujet et la reconnaissance des figures principales du mouvement. En parallèle, cette position nouvelle dans le champ académique a donné lieu à une contestation accrue, preuve certainement de son accession à un statut dominant en son sein générant une évolution des rapports et, aussi, le réagencement des luttes pour la redistribution du pouvoir symbolique. Outre les oppositions émanant d'intellectuels contestant les fondements théoriques des études postcoloniales<sup>2</sup>, les reproches se focalisent essentiellement sur leur situation.

Depuis la remarque devenue célèbre les comparant à une « intelligentsia de compradores<sup>3</sup> », il a très fréquemment été souligné l'ambiguïté de la relation unissant ces chercheurs au système académique anglo-américain. Kwame Anthony Appiah, en paraphrasant Sara Suleri, a soulevé combien ce rapport pouvait mener les intellectuels postcoloniaux « au risque de devenir des machines à altérité, avec comme rôle principal la

---

<sup>1</sup> Cette dernière va jusqu'à parler d'un « processus d'institutionnalisation rapide » avec la parution coup sur coup de trois revues de premier plan liées au mouvement (*Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, *Jouvert : a Journal of Postcolonial Studies*, *Interventions : International Journal of Postcolonial Studies*) et la publication de plusieurs *readers* ou ouvrages introductifs le résumant à destination du grand public ou d'un lectorat étudiant. Pascale Rabault-Feuerhahn (dir.), *Théories intercontinentales, voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Demopolis, 2014, p. 17.

<sup>2</sup> Cette forme de critique a été celle jusque-là privilégiée dans le champ francophone : les reproches ici portent en effet moins sur qui produit ce type de recherches et où elles sont produites mais sur comment. Que ce soit Jean-François Bayart ou Jean-Loup Amselle, les réticences à l'égard des théories postcoloniales sont avant tout méthodologiques. Leur sont reprochées à la fois leur supposé manque d'intelligibilité et un défaut de rigueur en partie lié à leur caractère transdisciplinaire.

<sup>3</sup> « Postcoloniality is the condition of what we might ungenerously call a comprador intelligentsia : a relatively small, Western-style, Western-trained group of writers and thinkers, who mediate the trade in cultural commodities of world capitalism at the periphery. In the West they are known through the Africa they offer ; their compatriots know them both through the West they present to Africa and through an Africa they have invented for the world, for each other, and for Africa », in Kwame Anthony Appiah, « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? », dans *Critical Inquiry*, Volume 17, n°2, Hiver 1991, p. 348.

fabrication de l'altérité<sup>1</sup>. » De même, pour Graham Huggan, ceux-ci ont pu être tentés de « faire de la marginalité elle-même une marchandise intellectuelle précieuse<sup>2</sup>. » À ses yeux, cela aurait pour conséquence, non pas de redéfinir les conditions d'un dialogue équitable, mais de réassigner les chercheurs originaires des pays anciennement colonisés à un « exotisme » utile, et ce, avec leur assentiment. Un constat que partage Vivek Chibber quand il affirme que le courant aboutit à reproduire en partie ce qu'ils dénonçaient, c'est-à-dire à ressusciter l'orientalisme<sup>3</sup>.

En novembre 2006, face au constat de l'essoufflement du postcolonial, Sidonie Smith et Jennifer Wenzel organisèrent une table ronde réunissant Sunil Agnani, Fernando Coronil, Gaurav Desai, Mamadou Diouf et Susie Tharu pour en discuter les causes et les conséquences. Ayant décidé de publier leurs conclusions sous la forme d'une tribune dans le numéro de mai 2007 de la *PMLA*, elles adjoignirent au débat Simon Gikandi. Les échanges retranscrits sont intéressants à plus d'un titre tant ils témoignent d'un souci de prolonger les voies empruntées par le mouvement tout en pointant ses faiblesses et, particulièrement, les formes de son institutionnalisation. Les quelques mots de conclusion de Simon Gikandi résument ainsi parfaitement les origines du malaise qui traverse les études postcoloniales depuis une dizaine d'années :

La théorie postcoloniale est fortement influencée par les lieux de production du savoir. Je ne pense pas que la question soit simplement l'absence de l'Afrique ou de l'Amérique latine dans le débat. L'absence de la plupart de nos réflexions des chercheurs qui travaillent dans le Sud global (comme Susie) a fait de la théorie postcoloniale (comme toute théorie) une préoccupation provinciale américaine qui se cache derrière le masque de l'universalisme<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> « at the risk of becoming otherness machines, with the manufacture of alterity as our principal role. » (traduction personnelle) in Sara Suleri, *Meatless Days*, 1989, p. 195, cité in Kwame Anthony Appiah, « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? », *op.cit.*, p. 356.

<sup>2</sup> « turn marginality itself into a valuable intellectual commodity » (traduction personnelle) in Graham Huggan, *The Post-Colonial Exotic : Marketing the Margins*, Londres et New-York, Routledge, 2001, p. viii.

<sup>3</sup> Vivek Chibber, *Postcolonial theory and the specter of capital*, New York, Verso, 2013, p. 288. Signalons néanmoins la réponse argumentée que lui a adressée Gayatri Spivak : Gayatri Chakravorty Spivak, « Postcolonial theory and the specter of capital », *Cambridge Review of International Affairs*, n°27:1, 2014, pp. 184-198.

<sup>4</sup> « Postcolonial theory is inflected heavily by the sites of knowledge production. I don't think the issue is simply the absence of Africa or Latin America from the debate. The absence from most of our reflections of scholars who work in the global South (like Susie) has made postcolonial theory (like all theory) a provincial American concern hiding behind the mask of universalism. » (traduction personnelle) in Simon Gikandi in « Editor's Column: The End of Postcolonial Theory? A Roundtable with Sunil Agnani, Fernando Coronil, Gaurav Desai, Mamadou Diouf, Simon Gikandi, Susie Tharu, and Jennifer Wenzel », *PMLA*, Volume 122, n°3, Mai 2007, p. 649.

Cette « mélancolie<sup>1</sup> » s'ancre donc principalement dans l'échec du détachement épistémique prôné quelques années plus tôt.

Le développement du courant décolonial peut s'interpréter comme une réponse critique à la dépendance des études postcoloniales au système global et une tentative pour proposer une alternative à son hégémonie. Héritier de la philosophie de la libération et des théories dépendantistes des années 1960, il prolonge la quête d'une sortie de la colonialité tout en renouvelant la réflexion sur les conditions de possibilité d'une rupture épistémique. Comme le soulignent Claude Bourguignon-Rougier et Philippe Colin, il est vital de se demander « depuis quelle extériorité est-il possible d'articuler une critique de la modernité<sup>2</sup> ? » Voire, même, s'il est « possible d'élaborer une critique de la modernité qui se situe résolument hors de l'eurocentrisme<sup>3</sup> ? » Pour ce faire, il faut passer d'une interrogation sur ce qui est énoncé à une autre portant sur qui énonce, c'est-à-dire quel est le sujet énonciateur et en quoi la situation qui est la sienne dans le système-monde contemporain influe sur sa manière de penser. En effet, selon Walter Mignolo :

La géopolitique du savoir va de pair avec la géopolitique de la manière de savoir. Qui génère les connaissances et quand, pourquoi et où sont-elles générées (plutôt que produites, comme les voitures ou les téléphones cellulaires) ? Poser ces questions signifie déplacer l'attention de l'énoncé vers l'énonciation. Et ce faisant, on renverse la formule de Descartes : plutôt que de supposer que la pensée passe avant l'être, on suppose plutôt que c'est un corps marqué racialement dans un espace géo-historique donné qui ressent le besoin ou l'appel de parler, d'articuler, dans quelque système sémiotique que ce soit, le besoin qui fait des organismes vivants des êtres « humains »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Pour reprendre l'expression de Kalpana Seshadri-Crooks : « As the epigraphs to this essay suggest, the field of postcolonial studies is at present beset by a melancholia induced paradoxically by its new-found authority and incorporation into institutions of higher learning. » in Kalpana Seshadri-Crooks et Fawzia Afzal-Khan (eds.), *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, Durham et Londres, Duke University Press, 2000, p. 3.

<sup>2</sup> Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel (dir.), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, op.cit., p. 21.

<sup>3</sup> Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel (dir.), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, op.cit., p. 21.

<sup>4</sup> « Geo-politics of knowledge goes hand in hand with geo-politics of knowing. Who and when, why and where is knowledge generated (rather than produced, like cars or cell phones)? Asking these questions means to shift the attention from the enunciated to the enunciation. And by so doing, turning Descartes's dictum inside out: rather than assuming that thinking comes before being, one assumes instead that it is a racially marked body in a geo-historical marked space that feels the urge or get the call to speak, to articulate, in whatever semiotic system, the urge that makes of living organisms 'human' beings » (traduction personnelle) Walter Mignolo, « Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-colonial Freedom », in *Theory, Culture & Society*, Volume 26, n°7-8, 2009, p. 2.

Pour les membres du groupe modernité/colonialité, les « lieux d'énonciation<sup>1</sup> », c'est-à-dire les positions à partir desquelles chacun s'exprime, sont déterminantes puisqu'elles sont plus ou moins intégrées à une géopolitique de la connaissance dont les principes sont encore résolument eurocentrés. Or, ce caractère situé de l'énonciation a trop souvent été minimisé alors qu'il est peu probable qu'une pensée émancipatrice vis-à-vis de la colonialité trouve son origine dans l'*épistémè* qui a permis son émergence. À l'inverse, certains, parce qu'ils ont fait l'expérience de la différence coloniale, paraissent plus disposés à son surgissement. Comme le souligne Walter D. Mignolo dans *Local Histories/Global Designs* :

La différence coloniale crée les conditions pour des situations dialogiques dans lesquelles une énonciation fracturée est mise en scène à partir d'une perspective subalterne en réponse au discours et à la perspective hégémoniques. Ainsi, la pensée frontalière est plus qu'une énonciation hybride. C'est une énonciation fracturée dans des situations dialogiques avec la cosmologie territoriale et hégémonique<sup>2</sup>.

Puisque clivées, de telles énonciations permettent d'entrevoir la modernité depuis la double inscription que représente le fait d'y être partie prenante, mais, également, d'en être en partie exclu. Par conséquent, à la fois au dedans et en dehors, elles sont des « pensées frontalières<sup>3</sup> » qui participent au décentrement progressif de la modernité occidentale en rebattant les termes du dialogue qui l'unit à ses marges.

Il est vrai que le fait que des voix autrefois minorées soient dorénavant audibles n'a, jusqu'à présent, pas véritablement mis à mal l'hégémonie occidentale. Semble donc incomber désormais aux intellectuels postcoloniaux de muter cette position initiale d'extranéité en instrument pour entamer sa domination. Pour Capucine Boidin et Fátima Hurtado López, il s'agit de faire en sorte que l'Europe ne soit plus le « lieu privilégié d'énonciation et de production de connaissances<sup>4</sup>. » Attaquer cette « hégémonie épistémique<sup>5</sup> » nécessite que les dispositions pour que d'autres énonciations puissent se faire entendre soient mises en place, ce qui suppose donc que soit menée parallèlement une critique du système-monde contemporain en ce qu'il restreint la capacité d'accès à

---

<sup>1</sup> « loci of enunciation » (traduction personnelle) in Walter D. Mignolo, « Delinking : The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality », in *Cultural Studies*, volume 2, n°21, 2007, p. 492.

<sup>2</sup> « The colonial difference creates the conditions for dialogic situations in which a fractured enunciation is enacted from the subalterne perspective as a response to the hegemonic discourse and perspective. Thus, border thinking is more than a hybrid enunciation. It is a fractured enunciation in dialogic situations with the territorial and hegemonic cosmology. » (traduction personnelle) in Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. x.

<sup>3</sup> Walter D. Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, n° 73, 2013, p. 181-190.

<sup>4</sup> Capucine Boidin et Fátima Hurtado López, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », in *Cahier des Amériques Latines*, n°62, 2009, p. 20.

<sup>5</sup> Fátima Hurtado López, « Pensée critique latino-américaine : de la philosophie de la libération au tournant décolonial », in *Cahier des Amériques Latines*, n°62, 2009, p. 31.

l'énonciation de certaines subjectivités en fonction de leur race, de leur classe ou de leur genre. Insister sur les fondements matérialistes de l'énonciation c'est donc aussi défaire la prétendue universalité du point de vue occidental en révélant son aspect partiel. Comme le soutient Ramon Grosfoguel :

Le point principal ici est le lieu d'énonciation, c'est-à-dire le lieu géopolitique et politico-culturel du sujet qui parle. Dans la philosophie et les sciences occidentales, le sujet qui parle est toujours caché, voilé, effacé de l'analyse. L'« ego-politique de la connaissance » de la philosophie occidentale a toujours privilégié le mythe d'un « ego » non situé. L'origine ethnique/raciale/de genre/épistémique/sexuelle et le sujet qui parle sont toujours découplés. En dissociant le lieu épistémique ethnique/racial/de genre/de sexe du sujet qui parle, la philosophie et les sciences occidentales sont capables de produire un mythe autour d'une connaissance universelle véridique. En fait, elle dissimule celui qui parle, ainsi que le lieu géopolitique et corpo-politique d'où le sujet parle, c'est-à-dire le lieu épistémique lié aux structures coloniales de pouvoir/savoir<sup>1</sup>.

La reconnaissance du caractère situé de l'énonciation oblige dès lors à repenser les fondements mêmes des communautés contemporaines en faisant remonter à la surface les lignes de fracture qui les parcourent et qui ont été tues du fait de l'impossibilité de certaines catégories d'individus d'accéder à la parole.

Chez les trois auteurs étudiés, les textes de la fin des années 1990 et de ce début de millénaire font état de ces mutations. Loin d'être aveugles à la situation qui a permis leur émergence, ils tentent de s'articuler sur cette position médiane qu'ils répercutent à de multiples échelles. Ainsi, plutôt que de concevoir la dépendance épistémique comme l'impossible élaboration de toute forme de subjectivité non hégémonique, ils cherchent au contraire à généraliser la posture paratopique qui est la leur pour en faire la condition d'existence de subjectivités contemporaines critiques. En effet, l'accent mis sur l'affirmation d'identités métisses ou dialogiques se révèle comme étant la quête d'un détachement qui ne se muerait pas ensuite en un recollement univoque. Il s'agit de privilégier l'instabilité à la stase identitaire qui associe à un individu une langue, une nation ou une ethnie.

---

<sup>1</sup> « The main point here is the locus of enunciation, that is, the geo-political and body-political location of the subject that speaks. In Western philosophy and sciences the subject that speaks is always hidden, concealed, erased from the analysis. The “ego-politics of knowledge” of Western philosophy has always privilege the myth of a non-situated “Ego”. Ethnic/racial/gender/sexual epistemic location and the subject that speaks are always decoupled. By delinking ethnic/racial/gender/sexual epistemic location from the subject that speaks, Western philosophy and sciences are able to produce a myth about a Truthful universal knowledge that covers up, that is, conceals who is speaking as well as the geo-political and body-political epistemic location in the structures of colonial power/knowledge from which the subject speaks. » (traduction personnelle) in Ramon Grosfoguel, « The Epistemic Decolonial Turn : Beyond Political-Economic Paradigms », in Walter D. Mignolo et Arturo Escobar (dir.), *Globalization and the Decolonial Option*, Londres, Routledge, 2010, p. 67.

1994 marque à cet effet un nouveau tournant pour le continent. La simultanéité du génocide des Tutsi et de la fin de l'apartheid rend d'autant plus important le besoin de façonner des subjectivités neuves. Alors que les régimes rwandais et sud-africains avaient été caractérisés jusque-là par des conceptions excluantes de l'appartenance à la nation, les gouvernements qui leur succèdent affichent leur volonté de la redéfinir en l'expurgeant de toute pratique discriminatoire<sup>1</sup>. Les événements survenus auparavant engagent les États à promouvoir des identités rompant avec celles ayant eu cours par le passé. La loi fondamentale de la République Rwandaise du 1<sup>er</sup> juin 1995 réaffirme ainsi son souhait de :

parfaire l'œuvre de libération du peuple rwandais amorcée par les Forces Patriotiques Rwandaises, notamment en mettant en application les principes de réconciliation nationale, de tolérance et de solidarité et en poursuivant la tâche ardue de reconstruction du pays, de développement socio-économique et de promotion de la culture démocratique<sup>2</sup>.

Plus tôt, le *FPR* avait déjà d'ailleurs, conformément à ce qui avait été ratifié lors des Accords d'Arusha, mis en place un gouvernement d'unité nationale avec à sa tête deux opposants hutu de longue date au pouvoir d'Habyarimana : Pasteur Bizimungu et Faustin Twagiramungu. De même, Nelson Mandela, une fois élu, devient le chantre d'une Afrique du Sud « arc-en-ciel » suivant l'idéal popularisé par l'Archevêque anglican Desmond Tutu d'une société dorénavant post- raciale<sup>3</sup>. Dans son allocution du 13 juin devant les représentants de l'Organisation de l'unité africaine, Nelson Mandela se déclare ainsi en faveur d'« une société non raciale, dont l'existence même réaffirmerait les anciennes valeurs africaines du respect de chaque personne et de l'engagement pour l'élévation de la dignité humaine, sans distinction de couleur ou de race<sup>4</sup>. »

Si ces belles intentions seront parfois balayées du revers de la main par les mêmes autorités qui les avaient édictées<sup>5</sup>, leur écho n'en finit toujours pas de résonner dans les

<sup>1</sup> Le débat autour de l'homosexualité au Rwanda a montré cependant qu'il s'agissait là d'une volonté limitée.

<sup>2</sup> Loi fondamentale de la République du Rwanda, *Journal Officiel*, n° 11 du 1<sup>er</sup> juin 1995, p. 3.

<sup>3</sup> Sur les débats relatifs aux évolutions intellectuelles en Afrique du Sud depuis la fin de l'apartheid, nous renvoyons à l'ouvrage de Michael Onyebuchi Eze, *Intellectual History in Contemporary South Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2010 et, plus particulièrement, aux chapitres « Ubuntu and the Making of South African Imaginary » et « Ubuntu : Toward a New Public Discourse ».

<sup>4</sup> « a non-racial society, whose very being would assert the ancient African values of respect for every person and commitment to the elevation of human dignity, regardless of colour or race. » (traduction personnelle) in Nelson Mandela, « Statement of the President of the Republic of South Africa, Nelson Mandela, at the OAU meeting of Heads of State and government Tunis, 13-15 June 1994 ». [en ligne] URL : [http://www.mandela.gov.za/mandela\\_speeches/1994/940613\\_oau.htm](http://www.mandela.gov.za/mandela_speeches/1994/940613_oau.htm) (consulté le 6 décembre 2018)

<sup>5</sup> Achille Mbembe fit ainsi paraître en avril 2015 une tribune dénonçant la xénophobie ayant mené à des crimes envers des réfugiés en Afrique du Sud. Il déclarait à la fin : « No African is a foreigner in Africa! No African is a migrant in Africa! Africa is where we all belong, notwithstanding the foolishness of our boundaries. No amount of national-chauvinism will erase this. No amount of deportations will erase this. Instead of spilling black blood on no other than Pixley ka Seme Avenue (!), we should all be making sure that we rebuild this

productions intellectuelles du continent. Comme auparavant les indépendances du Ghana et de la Guinée, le génocide des Tutsi et la fin de l'apartheid ont eu un retentissement panafricain, en témoigne le nombre d'œuvres et d'ouvrages leur étant consacrés. De *We Call it Love* de Felwine Sarr aux *Homme Debout* de Bruce Clarke, des poèmes de Mukoma wa Ngũgĩ et de Juliane Okot Bitek<sup>1</sup> aux travaux académiques d'Ali Mazrui et de Fabien Eboussi Boulaga, en passant par *Souveraine magnifique* d'Eugène Ebodé et la plate-forme transnationale *Sembura*, l'*itsembabwoko* a laissé une empreinte indélébile sur les consciences donnant en cela raison à Patrice Nganang quand il disait « qu'après le Rwanda, rien ne peut plus être comme avant<sup>2</sup>. » Malgré tout, la période contemporaine ne renonce pas à certains des idéaux ayant vu le jour en 1956. Elle aussi est traversée par les questionnements relatifs à ce que signifie être africain ou à la manière de poursuivre le détachement avec l'Occident. Les prises de position et les textes de Scholastique Mukasonga prolongent d'ailleurs, on va le voir, certaines des orientations préconisées par Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin Yves Mudimbe. Davantage qu'une rupture, 1994 semble au contraire avoir été l'occasion de réaffirmer l'ambition utopique qui avait été au cœur des indépendances.

À la lisière entre le global et le local, entre l'ici et le là-bas, à la fois attachés et détachés, les trois écrivains inventent donc des manières originales d'appréhender ce monde de l'après qui n'en finit pas de déterminer le présent. En cela, ils bâtissent des voies faites de recoupements et de rencontres, qui peuvent difficilement être circonscrites à des embranchements uniques et, par là même, réduites à une ligne de partage claire entre soi et les autres. Aussi, parce que très semblables à la philosophie de la relation qui abonde dans toute l'œuvre d'Édouard Glissant ou aux thèses défendues par Jean-Luc Nancy, leurs contributions réécrivent et développent la matière utopique qui continue d'irriguer tout un pan de la création contemporaine malgré sa porosité aux discours eschatologiques.

---

Continent and bring to an end a long and painful history — that which, for too long, has dictated that to be black (it does not matter where or when), is a liability.» Achille Mbembe, « Achille Mbembe writes about Xenophobic South Africa », *africasacountry*, 16 avril 2015. [en ligne] <https://africasacountry.com/2015/04/achille-mbembe-writes-about-xenophobic-south-africa> (consulté le 6 décembre 2018).

<sup>1</sup> Juliane Okot Bitek, *100 days*, Edmonton, The University of Alberta Press, 2016.

<sup>2</sup> Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, *op.cit.*, p. 27.



## A. La Renaissance africaine en débats : les identités au prisme de l'authenticité

Ce besoin d'utopie ne s'exprime nulle part mieux que dans le vocable « renaissance » qui s'est imposé aujourd'hui dans le langage courant et qui désigne un horizon que beaucoup espèrent voir advenir prochainement pour le futur du continent. Depuis 1994, celui-ci semble avoir pris le pas sur les représentations afro-pessimistes qui avaient eu cours dans les décennies précédentes. Il est vrai qu'il a souvent été reproché aux discours occidentaux sur l'Afrique leur négativité. À les lire, le continent serait la terre d'élection de tous les maux. Des images de famines à celles d'épidémies, en passant par les guérillas et catastrophes naturelles, ses pays connaîtraient, indistinctement, des vagues de plaies qui entraveraient leur développement. Dès 1962, René Dumont s'en était fait l'écho dans son désormais célèbre *L'Afrique noire est mal partie !* Y listant les raisons ayant aboutit au fait que « l'Afrique intertropicale, après un certain départ précolonial, piétine, hésite<sup>1</sup> », il concluait néanmoins qu'elle n'était pas « maudite », à condition cependant pour elle de « se mettre au travail<sup>2</sup> ». Plus complexe qu'il n'y paraît, comme en témoignent les préfaces d'Abdou Diouf et de Jean Ziegler lors de sa réédition en 2012, il n'en reste pas moins que l'ouvrage est caractéristique de l'« afro-pessimisme » qui, depuis les années 1960, a prévalu dans la *doxa* occidentale. D'autres textes, moins exigeants, lui prirent en effet le pas, participant à façonner l'image d'un espace au futur compromis par une forme de malédiction originelle. Stephen Smith fit ainsi paraître *Négrologie, pourquoi l'Afrique meurt*, arguant dans son avant-propos que « le présent n'a pas d'avenir sur le continent<sup>3</sup> » tandis que Bernard Lugan titrait la même année l'un de ses essais *God Bless Africa. Contre la mort programmée du continent noir*<sup>4</sup>. En réaction à ces prises de positions caricaturales, Jean-Pierre Chrétien coordonna, dans *Afrique & Histoire*, un dossier intitulé « Misères de l'afro-pessimisme<sup>5</sup> » rassemblant les contributions de plusieurs africanistes de renom, symbole d'une évolution notable du discours sur l'Afrique.

<sup>1</sup> René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, (1962) 2012, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>3</sup> Stephen Smith, *Négrologie : pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Fayard, 2012, p. 11.

<sup>4</sup> Bernard Lugan, *God Bless Africa. Contre la mort programmée du continent noir*, Chatou, Carnot, 2003.

<sup>5</sup> Jean-Pierre Chrétien, Pierre Boilley, Sylvie Brunel *et al.*, « Misères de l'afro-pessimisme », dans *Afrique & histoire*, Volume 3, n°1, 2005, pp.183-211. [en ligne] URL : <https://www-cairn-info.faraway.parisnante.fr/revue-afrique-et-histoire-2005-1.htm-page-183.htm> (consulté le 6 décembre 2018)

Sans pour autant sombrer dans une approche manichéenne où, au pessimisme anciennement de rigueur, il suffirait de substituer un volontarisme de bon aloi, ces chercheurs accompagnent un changement de point de vue. En effet, comme le note Felwine Sarr :

à la faveur d'un vent qui semble avoir tourné, une rhétorique de l'euphorie et de l'optimisme a vu le jour. Le futur serait désormais africain. Le continent réalise des progrès en terme de croissance économique et les perspectives y sont bonnes. Les économistes estiment que l'Afrique sera la prochaine destination des capitaux internationaux, car ceux-ci y seront plus largement rémunérés que partout ailleurs. Elle sera le lieu d'une croissance forte qui semble s'essouffler en Chine et dans les BRICS. La disponibilité de ressources naturelles et de matières premières aidant, le continent africain serait le futur Eldorado du capitalisme mondial. Doux présage d'une prospérité à venir en temps de tempête<sup>1</sup>.

Nombreuses sont les publications à, d'ailleurs, régulièrement, rendre compte des progrès de la plupart des États du continent en matière de développement<sup>2</sup>. La presse générale relaie ainsi les avancées accomplies dans le but de satisfaire aux « Objectifs du Millénaire » de l'Organisation des Nations-Unies. Outre faire part de l'accroissement global de la classe moyenne, elle se fait régulièrement l'écho de la hausse du taux d'alphabétisation ou de la chute du pourcentage de femmes mourant en couches. Toutes ces données convergent pour donner de l'Afrique une image bien plus optimiste que celle qui avait pu avoir cours par le passé. Ensemble, elles semblent indiquer un nouvel élan du continent, lequel accomplirait là une mue comparable à celle de l'Europe lors de la Renaissance.

Cependant, corrélér cette adéquation actuelle du continent à l'égard des exigences du système libéral contemporain avec une éventuelle renaissance africaine ne peut que poser question. Comme Cheryl McEwan le souligne, les discours développementistes s'appuient fréquemment sur une approche des relations mondiales encore très tributaire du colonialisme :

Les discours de l'indolence et de la passivité ont façonné le développement de la période post-coloniale. Ils ont écrit le « fardeau de l'homme blanc » pour réveiller les peuples colonisés de leur disposition passive et paresseuse et pour leur insuffler une éthique et une énergie de travail. De même, dans la première version de modernisation du développement, les gens des sociétés « traditionnelles » étaient présentés comme peu réceptifs aux idées nouvelles et peu intéressés par les nouvelles informations<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Felwine Sarr, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, p. 10.

<sup>2</sup> Au point qu'on ait pu parler aujourd'hui d'un « afro-optimisme » comme le faisait déjà en 1996 l'ancien président malien Blaise Compaoré. Voir Blaise Compaoré, *Plaidoyer pour l'Afrique de la nouvelle espérance ou l'afro-optimisme*, Ouagadougou, Grande Imprimerie du Burkina, 1996.

<sup>3</sup> « Discourses of indolence and passivity have shaped development in the post-colonial period. These scripted the 'white man's burden' to awaken colonized peoples from their passive and lazy disposition and to infuse them with a work ethic and energy. Similarly, in the early modernization version of development, people in 'traditional' societies were represented as unreceptive to new ideas and uninterested in new information. »

Surtout, et particulièrement dans le cas de l’Afrique, ces mêmes discours peuvent servir d’argument en faveur d’un nouvel impérialisme :

[...] Les intérêts européens et américains en Afrique sont présentés comme un besoin stratégique pour sauver l’Afrique de la Chine, dans un souci éthique pour l’Afrique post-coloniale. Le Nord a peut-être soutenu des régimes corrompus par le passé, mais il en a tiré les leçons. Alors que le colonialisme était moralement erroné et exploiteur sur le plan économique, il comportait au moins des dimensions développementales/paternelles et des éléments bien intentionnés, contrairement à la « nouvelle ruée de la Chine vers l’Afrique » et à ses ambitions coloniales « agressives<sup>1</sup> ».

Dès lors, indexer la « renaissance africaine » à une telle dynamique revient finalement à l’appréhender que sous un angle occidental ce qui amenuise la quelconque spécificité africaine de cette renaissance. Cela équivaut à une lecture binaire qui considère que les populations du « dark continent » seraient dorénavant en passe de se conformer au modèle que l’Occident leur a soumis et qu’elles ont appliqué avec succès.

Le terme de « renaissance » paraît à lui seul concentrer toute l’ambiguïté de cette approche. Étymologiquement, issu du latin *renascor*, « qui est né à nouveau », le mot est employé par Vasari en 1550 dans ses *Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*. Comme le note Arlette Jouanna, il est utilisé par les intellectuels du XVI<sup>e</sup> siècle pour témoigner de leur certitude de vivre un moment particulier de l’histoire, celui d’une « métamorphose radicale, un passage de l’animal à l’humain<sup>2</sup> », fondé sur l’idée d’un retour à une pureté originelle, en particulier concernant l’appréhension des textes bibliques et de l’héritage gréco-latin. Néanmoins, c’est seulement au XIX<sup>e</sup> siècle que le terme est doté d’une majuscule et qu’il en vient à désigner toute une période. Le mot apparaît sous la plume de Michelet vers 1840, chez Burckhardt en Allemagne en 1860. Dorénavant, il renvoie à l’origine mythifiée de la modernité selon une conception idéaliste de l’histoire fortement marquée par les théories hégéliennes. En cela, la notion de renaissance s’inscrit dans une vision linéaire de l’histoire

---

(traduction personnelle) in Cheryl McEwan, *Postcolonialism and development*, Londres, Routledge, 2009, p. 138.

<sup>1</sup> « European and US interests in Africa are presented as a strategic need to save Africa from China, based in an ethical concern for post-colonial Africa. The North may have supported corrupt regimes in the past, but it has learned its lesson. While colonialism was morally wrong and economically exploitative, it at least had developmental/paternalistic dimensions and well-intentioned elements, unlike China’s ‘new scramble for Africa’ and its ‘aggressive’, colonial ambitions. » (traduction personnelle) in Cheryl McEwan, *Postcolonialism and development*, *op.cit.*, p. 151.

<sup>2</sup> Arlette Jouanna, « La notion de Renaissance : réflexions sur un paradoxe historiographique », dans *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, Volume 5, n° 49-4bis 2002.

en marche vers le progrès, une téléologie à laquelle les différentes parties du monde contribueraient de manière inégale selon leur génie propre.

Dans son usage contemporain, le concept reste profondément influencé par son origine. En interprétant les événements actuels comme les signes d'une renaissance africaine, le terme les rend intelligibles selon une grille de lecture eurocentrée. Washington A. J. Okumu, dans *The African Renaissance, History, Significance and Strategy*, rappelle ainsi la généalogie occidentale du concept avant de déclarer :

Dans le contexte africain, donc, notre réception des idées qui ont animé le mouvement de la Renaissance en Europe doit être considérée sous l'angle de la réception créative des messages de l'antiquité, transformant ce que nous nous sommes approprié<sup>1</sup>.

Dès lors, bien que le concept ait été détourné et approprié, il n'en semble pas moins déterminé par l'*épistémè* à l'intérieur de laquelle il a été façonné. Y compris, lorsqu'il est utilisé dans une perspective afrocentriste, comme chez Molefi Kete Asante, il reproduit la même partition illusoire entre un avant et un après, lequel serait marqué du sceau de la régénération à l'aide de l'usage du passé :

L'Afrique a beaucoup souffert lors du dernier demi-siècle. Il en a résulté une perte de traditions, de valeurs, d'orientation et de mission. Mais on ne peut pas continuer à parler de perte comme s'il n'y avait jamais d'occasion d'aller de l'avant. Le passé est important, mais il ne peut être la somme de notre discours. Comment retrouver un sens du lieu, un lieu de centralité compte tenu de la condition de notre existence<sup>2</sup> ?

Si l'espoir en des jours meilleurs a très certainement été commun à tous les peuples et communautés ayant subi la crainte de leur disparition, exprimer ce désir sous la forme d'une « renaissance » c'est donc aussi prendre le risque d'affirmer la poursuite d'une dépendance vis-à-vis du modèle occidental. Or, depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, l'ambition des intellectuels et de certains politiciens du continent et de la diaspora aura justement été de s'engager en faveur d'un tel moment historique tout en réfléchissant à comment le dégager de l'influence passée.

---

<sup>1</sup> « In the African context, therefore, our reception of the ideas that animated the Renaissance movement in Europe should be considered from the standpoint of receiving the messages of antiquity in a creative manner, transforming what we have appropriated. » (traduction personnelle) Washington A. J. Okumu, *The African Renaissance : the history, significance and strategy*, Trenton, Africa World Press, 2002, pp. 5-6.

<sup>2</sup> « Africa has suffered greatly in the past half of a millenium. There has been, as a result, a loss of traditions, values, direction, and mission. But one cannot go on talking about loss as if there is never an opportunity to move forward. The past is important but it cannot be the sum total of our discourse. How do you regain a sense of place, a location of centeredness given the condition of our existence ? » (traduction personnelle) in Molefi Kete Asante, *An Afrocentric manifesto : toward an African renaissance*, Cambridge, Polity, 2007, p. 68.

La récurrence contemporaine de l'expression masque, en réalité, sa généalogie qui, elle, se confond avec l'histoire de la prise de parole noire. En effet, bien avant les projets titanesques que symbolisent à la fois la statue éponyme de Pierre Goudiaby Atepa érigée à Dakar en 2010 ou encore le barrage du même nom en construction sur le Nil bleu, la « renaissance africaine » a été une revendication dont l'origine s'avère au moins aussi ancienne que la littérature africaine. Comme l'a signifiée Maurice Taonezv Vambe : « L'impulsion la plus remarquable dans la création d'une Renaissance littéraire africaine en Afrique a été une tentative de promouvoir la fierté culturelle du peuple africain<sup>1</sup> » et, dès lors, elle a depuis toujours été inséparable des luttes politiques destinées à mettre un terme à la colonisation. Pas étonnant par conséquent qu'elle soit apparue sous la plume d'auteurs n'ayant jamais caché leurs engagements. De la *Sophiatown Renaissance* à celle de Harlem, en passant par la troupe de Koffi Gomez à Lomé, elle s'est avérée un horizon auquel des générations d'écrivains ont cherché à donner forme. Comme utopie, elle est d'ailleurs déjà clairement exprimée par Joseph Ephraim Casely Hayford dès son roman de 1911 *Ethiopia Unbound: Studies in Race Emancipation*. Décrivant, quelque quatorze ans après sa rédaction, ce que serait le monde, l'écrivain, qui était aussi le fondateur du *National Congress of British West Africa*, le premier mouvement nationaliste régional, imagine un continent africain ayant retrouvé sa place dans le concert mondial. Grâce aux efforts de son personnage principal :

[L]es races noires avaient longuement appris à suivre leurs propres lignes naturelles de développement, et les Blancs avaient besoin des Noirs et les Noirs avaient besoin des Blancs. L'œuvre de Caïn avait laissé la place à la grâce de la conciliation<sup>2</sup>.

Fait intéressant par ailleurs, cette renaissance imaginée est concomitante dans son esprit du développement des langues africaines suivant le même modèle que celui promu par les Irlandais ou les Danois au cours de leurs mouvements d'affirmation culturelle. Une aspiration que Cheikh Anta Diop formulera à son tour une trentaine d'années plus tard lorsqu'il fera dépendre la renaissance africaine du « développement des langues indigènes<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> « The most remarkable impulse in the creation of an African literary Renaissance in Africa was an attempt to foster the cultural pride of African people. » (traduction personnelle) in Maurice Taonezvi Vambe, « Contributions of African literature to the African Renaissance », dans *International Journal of African Renaissance Studies - Multi-, Inter- and Transdisciplinarity*, Volume 5, n°2, 2010, p. 257.

<sup>2</sup> « The black races had at length learnt to run along their own natural lines of development, and the white needed the black and the black needed the white. The work of Cain had given place to the grace of conciliation. » (traduction personnelle) in Joseph Ephraim Casely Hayford, *Ethiopia Unbound: Studies in Race Emancipation*, Bristol, Thoemmes Press, (1911) 2003, p. 208.

<sup>3</sup> Cheikh Anta Diop, « Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? », dans Cheikh Anta Diop, *Alerte sous les tropiques, articles 1946-1960, culture et développement en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1990, p. 35.

La renaissance africaine est ainsi intrinsèquement corrélée à un questionnement autour de ce que serait son africanité. La difficulté du projet réside en effet dans la revendication de son caractère africain tout en mesurant l'efficacité de cette dite renaissance à l'aune des critères établis par le monde occidental. Ce paradoxe explique la disparité des perspectives envisagées, car, tandis que certains ne considèrent pas qu'une renaissance africaine en adéquation avec le modèle occidental soit absurde, il s'agit d'une figure repoussoir pour d'autres. Les débats autour de quelles langues utiliser illustrent par conséquent la complexité des choix auxquels sont confrontés les intellectuels du continent. Comme l'ont montrés l'usage de l'anglais ou du français et les critiques virulentes qu'ils ont suscitées, pour toute une frange de ces derniers, maintenir leur emploi revient à légitimer le maintien de la colonisation sur les esprits. À l'inverse, pour leurs opposants, cette conception est à la fois manichéenne et détachée des pratiques contemporaines des populations du continent. Dans sa fameuse réponse à la saillie d'Obi Wali contre la conférence de 1962, Chinua Achebe déclarait en effet :

La vraie question n'est pas de savoir si les Africains écriront en anglais, mais s'ils devraient le faire. Est-il juste qu'un homme abandonne sa langue maternelle pour celle de quelqu'un d'autre ? Cela ressemble à une terrible trahison et produit un sentiment de culpabilité. Mais pour moi, il n'y a pas le choix. On m'a donné ce langage et j'ai l'intention de l'utiliser<sup>1</sup>.

À ses yeux, l'exemple du Nigéria témoignait d'une littérature nationale en anglais capable de cohabiter avec des « littératures ethniques<sup>2</sup> » en igbo, haussa, yoruba... Il conviendrait par conséquent de s'extraire d'une vision où anglais et langues africaines seraient seulement conçus comme des frères ennemis pour en promouvoir une autre insistant sur leur complémentarité.

Les trois auteurs étudiés sont caractéristiques des différends qui animent les débats contemporains autour de la notion de « renaissance africaine ». Chacun à leur manière, ils participent au détachement épistémique avec l'Occident, mais orientent également ce geste dans des directions qui ne se recoupent pas nécessairement. Comme le dit Felwine Sarr :

Fonder une utopie, ce n'est point se laisser aller à une douce rêverie, mais penser des espaces du réel à faire advenir par la pensée et l'action ; c'est en repérer les signes et les germes dans le temps présent, afin de les nourrir. L'Afrotopia est une

---

<sup>1</sup> « The real question is not whether Africans would write in English, but whether they ought to. It is right that a man should abandon his mother tongue for someone else's ? It looks like a dreadful betrayal, and produces a guilty feeling. But for me there is no choice. I have been given this language and I intend to use it. » (traduction personnelle) in Chinua Achebe, « English and the African Writer », dans *Transition*, n°75/76, The Anniversary Issue: Selections from *Transition*, 1961-1976, (1965 pour la première publication) 1997, p. 348.

<sup>2</sup> Chinua Achebe, « English and the African Writer », *op.cit.*, p. 343.

utopie active qui se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et les féconder<sup>1</sup>.

Chez Scholastique Mukasonga, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe, cette utopie repose néanmoins sur des approches antagonistes de ce que doivent être les subjectivités africaines. Le monde de l'après que chacun imagine se conçoit à l'aune de conceptions divergentes de ce que doit être ou serait l'africanité, induisant par là des clivages importants sur les conduites à suivre pour le faire advenir.

### 1. Scholastique Mukasonga et la rwandité post-génocide

Chez Scholastique Mukasonga, l'idée de renaissance est indissociable de la mémoire du génocide de 1994, cet horizon l'empêchant de céder à une conception exclusive de l'identité. Comme motif, l'authenticité fut un élément tellement central de la rhétorique génocidaire que la reconstruction du pays a en effet nécessité que soit menée une réflexion sur ce que signifiait être rwandais. Redéfinir cette identité s'est imposé comme l'une des priorités politiques de l'après 1994. Comme l'ont souligné Sarah Warshauer Freedman, Harvey M. Weinstein, K. L. Murphy et Timothy Longman, l'enseignement de l'histoire a par exemple été révisé en vue de promouvoir « une identité rwandaise unifiée<sup>2</sup> », quitte à ce que les discours officiels aillent à l'encontre des pratiques quotidiennes d'identification ethnique pourtant encore prépondérantes dans la population<sup>3</sup>. La refonte du curriculum se situe dans la continuité des mesures gouvernementales telles qu'elles ont été définies dans le cadre de la *Commission pour l'Unité Nationale et la Réconciliation*. Créée en 1999, sa vocation était de « Promouvoir l'unité, la réconciliation et la cohésion sociale entre les Rwandais et construire un pays où chacun a des droits égaux et contribue à la bonne gouvernance<sup>4</sup> », notamment en proposant « des mesures et des actions qui peuvent contribuer à l'éradication du

<sup>1</sup> Felwine Sarr, *Afrotopia*, *op.cit.*, p. 14.

<sup>2</sup> « a unified Rwandan identity » (traduction personnelle) in Sarah Warshauer Freedman, Harvey M. Weinstein, K. L. Murphy et Timothy Longman, « Teaching History in Post-Genocide Rwanda », in Scott Straus et Lars Waldorf (eds.), *Remaking Rwanda: State Building and Human Rights after Mass Violence*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2011, p. 298.

<sup>3</sup> Comme le dit Filip Reyntjens : « Malgré tous les efforts du régime, de nombreuses études montrent que l'ethnicité demeure un facteur important dans l'identité sociale rwandaise, et que les distinctions entre Hutu et Tutsi demeurent reconnues et agissantes. » in Filip Reyntjens, *Le Génocide des Tutsi au Rwanda*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2017, p. 111.

<sup>4</sup> « Promote Unity, Reconciliation, and social cohesion among Rwandans and build a country in which everyone has equal rights and contributing to good governance. » (traduction personnelle) Republic of Rwanda, « Mission of NURC », *National Unity and Reconciliation Commission*, mars 1999. [en ligne] URL : <http://www.nurc.gov.rw/index.php?id=84> (consulté le 6 décembre 2018).

divisionnisme entre les Rwandais et renforcer l'unité et la réconciliation<sup>1</sup>. » Ainsi, selon Susan Thomson :

L'État promeut l'unité nationale et la réconciliation de multiples manières. Il encourage la mémoire collective du génocide sur des lieux de mémoire et dans des cimetières collectifs, afin de montrer le résultat final des divisions ethniques. Des commémorations annuelles marquent la semaine de deuil national (du 7 au 14 avril), dans le but de rappeler aux Rwandais les « pernicieux effets du divisionnisme ethnique ». L'État a adopté de nouveaux symboles nationaux (drapeau, hymne et emblème) en 2001, parce que les précédents « symbolisaient le génocide et encourageaient une idéologie génocidaire et divisionniste ». Dans le cadre de la restructuration administrative du Rwanda en 2006, le gouvernement a changé divers noms de lieux à tous les échelons administratifs (des villages aux provinces), afin de « ne pas rappeler aux survivants l'endroit où leurs proches [étaient] morts<sup>2</sup> ».

L'empressement du pouvoir fait sens si l'on se rappelle combien les décennies précédentes avaient assisté à l'émergence d'une conception rigide de la communauté nationale, toute entière déterminée par la prétendue antériorité du peuplement hutu. Comme le soutient Jean-Pierre Chrétien :

L'instauration de la *Demokarasi* au Rwanda, si vantée en Europe, à gauche comme à droite, a donc été très particulière. Elle était conçue comme le pouvoir du « menu peuple » ou « peuple majoritaire », mais en même temps comme la revanche légitime des « autochtones », les Bahutu, sur les 17% de Batutsi traités dans leur ensemble comme une minorité étrangère<sup>3</sup>.

Les multiples références à la théorie hamitique et son instrumentalisation officielle au cours de la Première et de la Deuxième Républiques allaient dans le même sens en insistant sur la supposée nature exogène des Tutsi. Il a par conséquent incombé aux autorités de Kigali de revenir sur cette manipulation de l'identité pour tenter de trouver une voie de sortie à l'ethnisme. Plusieurs lois furent ainsi votées en vue de réprimer toute personne ou organisation faisant l'apologie du « divisionnisme » ou de « l'idéologie du génocide<sup>4</sup> », car comme l'a noté Jean-Paul Kimonyo : « [l]es efforts de réconciliation ne devaient [...] pas se faire au prix de l'impunité pour les crimes liés au génocide<sup>5</sup>. »

La promotion de la « rwandité<sup>6</sup> » ou de la « rwandanité<sup>1</sup> » rend compte de cette volonté d'abroger les représentations antérieures pour en forger de nouvelles auxquelles

<sup>1</sup> « measures and actions that can contribute to the eradication of divisionism among Rwandans and reinforce unity and reconciliation » (traduction personnelle) in Republic of Rwanda, « Mission of NURC », op.cit.

<sup>2</sup> Susan Thomson, « La politique d'unité et de réconciliation nationale au Rwanda: figures imposées et résistance au quotidien. », in *Genèses*, n°81, 2010, p. 51.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Chrétien, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, op.cit., p. 267.

<sup>4</sup> Jean-Paul Kimonyo, *Rwanda demain ! Une longue marche vers la transformation*, Paris, Karthala, 2017, p. 243.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>6</sup> Filip Reyntjens, *Rwanda : gouverner après le génocide*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 94.



pourraient se rattacher les Rwandais. Ces mesures visent à suppléer à l'ethnisme par la valorisation d'une autre manière de se définir fondée « à la fois sur une identité culturelle forte basée sur les valeurs traditionnelles et sur la foi en l'avenir<sup>2</sup>. » Dans une interview accordée à l'hebdomadaire *Jeune Afrique*, Paul Kagamé évoque ainsi le lancement d'une campagne intitulée *ndi umunyarwanda*, soit « je suis rwandais » en kinyarwanda, dont le but est de, selon lui : « mettre l'accent sur ce qui nous unit, la “rwandité”, et de faire disparaître ce qui nous divise et qui a causé le génocide : le communautarisme<sup>3</sup>. » C'est ainsi que la Constitution rwandaise de 2003 a abrogé les références à l'ethnie, préférant à la place insister sur l'idée que les Rwandais possèdent « un pays, une langue commune, une culture commune et une longue histoire commune qui devraient conduire à une vision commune de notre destin<sup>4</sup>. » Révisée en 2015, cette dernière déclare en effet que l'État s'engage à :

à se conformer aux principes fondamentaux suivants et à les faire respecter : [...] éradication des discriminations et divisions ethniques, régionales ou autres, et promotion de l'unité nationale<sup>5</sup>.

Par conséquent, selon Stef Vandeginste : « Par rapport au Burundi, le Rwanda opte pour une politique d'unité nationale fondée sur l'amnésie ethnique et la promotion de la citoyenneté dite “rwandaise”<sup>6</sup>. » Cette amnésie n'a cependant pas lieu sans que voient le jour des critiques. Comme le soulignent Ananda Breed et Alice Mukaka : « le [n]ationalisme et l'ethnicité sont en conflit à de multiples niveaux dans le Rwanda contemporain<sup>7</sup>. » Pour certains survivants, cette quête officielle de réconciliation prend ainsi la forme d'une marche forcée peu soucieuse de leurs douleurs alors qu'ils sont obligés de côtoyer au quotidien les personnes responsables, de près ou de loin, de la mort de leurs proches. De même, pour

<sup>1</sup> Sénat rwandais, « Tableau 32. Opinions des répondants sur les stratégies de reconstruction de l'unité et de l'identité nationale », in *Rwanda : idéologie du génocide et stratégies de son éradication*, Kigali, 2006, p. 294.

<sup>2</sup> Roland Junod, « Le cadre théorique et méthodologique de la démarche », in Roland Junod et Paul Rutayisire (dir.), *Citoyenneté et réconciliation au Rwanda*, Genève, éditions ies, 2015, p. 56.

<sup>3</sup> Paul Kagame (propos recueillis par François Soudan), « Du génocide à la “rwandité” », dans *Jeune Afrique*, n°2778, 6-12 avril 2014. [en ligne] <https://www.jeuneafrique.com/133847/politique/paul-kagam-je-ne-conseille-personne-de-se-m-ler-des-affaires-int-rieures-du-rwanda/> (consulté le 6 décembre 2018).

<sup>4</sup> « one country, a common language, a common culture and a long shared history which ought to lead to a common vision of our destiny » (traduction personnelle) in *Constitution de la République du Rwanda*, Journal Officiel du 4 juin 2003, p. 4.

<sup>5</sup> « yiyemeje kugendera ku mahame remezo akurikira no gutuma yubahirizwa : [...] kurandura burundu ivangura n'amacakubiri bishingiye ku bwoko, akarere n'ibindi, no gushyira imbere ubumwe bw'Abanyarwanda » (traduction officielle) in *Constitution de la République du Rwanda*, Journal Officiel, 24 décembre 2015, p. 4.

<sup>6</sup> « Compared with Burundi, Rwanda opts for a policy of national unity based on ethnic amnesia and the promotion of citizenship referred to as “Rwandan-ness”. » (traduction personnelle) in Stef Vandeginste, « Governing ethnicity after genocide : ethnic amnesia in Rwanda versus ethnic power-sharing in Burundi », in *Journal of Eastern African Studies*, Volume 8, Rwanda under the RPF: Assessing twenty years of post-conflict governance, 2014, p. 269.

<sup>7</sup> « [n]ationalism and ethnicity are in conflict on multiple levels in contemporary Rwanda » (traduction personnelle) in Ananda Breed et Alice Mukaka : « Theatre for Survival: Art of Creation and Protection (Kubunda) », in Patrick Duggan et Lisa Peschel (eds.), *Performing (for) Survival: Theatre, Crisis, Extremity*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, p. 45.

d'autres personnes, cette infirmation du caractère ethnique des identités masque difficilement la prédominance des Tutsi au sein des élites apparues suite au génocide. Comme le souligne Susanne Buckley-Zistel :

Contrairement aux précédents régimes dominés par les Hutus, qui assimilaient la majorité ethnique et politique et excluaient les Tutsis, le régime contrôlé par le FPR fonde sa légitimité sur un projet anti-ethnique de restauration nationale et un discours fondateur radicalement transformé qui ne fait que masquer la prédominance des Tutsis dans tous les domaines de la société<sup>1</sup>.

La recomposition de l'identité nationale rwandaise après 1994 est ainsi caractérisée par la promotion de nouveaux paradigmes, lesquels permettent également aux autorités d'asseoir une version officielle soutenant leur légitimité à gouverner.

Scholastique Mukasonga accompagne ce mouvement de ses textes. Sa connaissance de la bibliothèque coloniale lui permet en effet de déconstruire la prétendue partition ethnique du Rwanda, tandis que son usage des qualificatifs « Hutu », « Tutsi » et « Twa » témoigne d'une volonté de les redéfinir pour contribuer à la reconstruction du pays. La difficulté de la mention de ces termes après le génocide réside dans un paradoxe : la conscience de leur vacuité du point de vue anthropologique ne signifie pas, comme on l'a vu, qu'ils n'eurent pas une réelle influence sur les destinées du pays et de ses habitants. En effet, dénier ce dernier point aboutirait à un phénomène préjudiciable pour la reconnaissance du génocide. Que les catégories ethniques aient été instrumentalisées est aujourd'hui une certitude faisant globalement consensus, néanmoins ce sont bien les Tutsi, parce qu'appréhendés et définis comme tels jusque dans leurs papiers d'identité, qui furent expressément visés par les massacres. C'est pourquoi le pouvoir politique a décidé en août 2008 de modifier l'article 51 de la Constitution pour ajouter les mots « contre les Tutsi » après « génocide<sup>2</sup> », ceci afin d'invalider les thèses de ceux défendant la théorie d'un double génocide. Par conséquent, l'écriture de Scholastique Mukasonga rejoint l'une des priorités qui a été celle des autorités rwandaises depuis 1994 : à la nécessité de révéler la manipulation de l'imaginaire s'adjoit celle de resémantiser des termes qui, aussi erronés soient-ils, furent déterminants pour l'histoire de la région. Dépend de ce processus la possibilité de bâtir un nouvel imaginaire pour engager le Rwanda sur un avenir où les divisions antérieures ne seront plus une menace pour la cohésion de la population. Ainsi, l'autrice inscrit sa démarche dans un projet de

---

<sup>1</sup> « In contrast to the previous Hutu-dominated regimes, which assimilated ethnic and political majority and excluded Tutsi, the RPF-controlled regime founds its legitimacy on an anti-ethnic project of national restoration and a radically transformed founding discourse which only works to obscure the predominance of Tutsi in all domains of society. » (traduction personnelle) in Susanne Buckley-Zistel, « Nation, narration, unification? The politics of history teaching after the Rwandan genocide », in *Journal of Genocide Research*, Volume 11, Identity, « Justice and "Reconciliation" in Contemporary Rwanda », 2009, p. 47.

<sup>2</sup> Filip Reyntjens, *Rwanda : gouverner après le génocide*, op.cit., p. 231.

renaissance nationale où l'écriture est conçue comme l'une des modalités de la reconstruction des identités en dehors des cadres excluants d'une forme d'authenticité ayant été dévoyée par les politiques génocidaires.

Scholastique Mukasonga fait face à un dilemme : écrire sur le génocide qui a causé la mort des siens l'oblige à avoir recours aux mêmes catégories lexicales que ceux qui ont perpétré ce crime. Renoncer à cela reviendrait à dénier le caractère génocidaire des événements qui ont touché les Tutsi parce qu'identifiés comme tels. Partager avec les bourreaux de sa famille des termes tels que Tutsi ou Hutu ne signifie pas pour autant leur faire recouvrir la même chose. On le sait, un signifiant identique peut connoter différemment selon la personne qui l'emploie ou selon les contextes ; dans les circonstances rwandaises, plus qu'une possibilité, il s'agit d'un devoir : maintenir l'usage des qualificatifs incriminés nécessite d'agir sur leur signifié. Tandis que la colonisation et la propagande du *PARMEHUTU* et du *Mouvement révolutionnaire national pour le développement* avaient associé à ces mots tout un ensemble de fantasmes et de préjugés, leur utilisation par Scholastique Mukasonga cherche à les dégager de ces représentations antérieures. Cette dernière prend ainsi bien soin, lors de ses interviews, de clarifier ce qu'elle entend par ces dénominations. Comme elle le déclare à l'occasion d'un entretien pour le site internet *Babelio* :

Je veux rappeler que Tutsi, Hutu et Twa ne sont pas des ethnies : ils parlent la même langue, n'ont pas de territoire propre, ils vivent les uns à côté des autres, partagent la même culture. Les différences étaient avant tout économiques : éleveurs pour les Tutsi, cultivateurs pour les Hutu. Ces spécialisations n'ont évidemment plus aucun sens aujourd'hui<sup>1</sup>.

On assiste ainsi chez elle à une réélaboration sémantique des anciennes qualifications ethniques. Il s'agit d'infléchir leur signification vers une acceptation qui ne puisse plus être source de conflits meurtriers. Pour cela, l'autrice adopte plusieurs procédés visant à la fois à mettre en évidence l'aspect mensonger des théories sur lesquelles elles ont été élaborées et, simultanément, à redéfinir ces expressions selon des cadres moins polémiques, quitte à en fournir une définition ambiguë d'un point de vue historique.

À première vue, la nouvelle « La Gloire de la vache », publiée dans le recueil *L'Iguifou*, réactualise certains des stéréotypes associés aux Tutsi. Le lien entre ces derniers et l'élevage a en effet été l'un des éléments déterminants de la distinction qui allait être faite entre les Hutu, les Twa et eux et, comme en témoignent ses propos cités plus hauts, Scholastique Mukasonga ne remet jamais en cause cette partition. Sans rentrer dans les

---

<sup>1</sup> « Entretien de Scholastique Mukasonga avec Babelio : Notre-Dame du Nil », *op.cit.*

détails sur l'histoire mouvante de ces catégories, précisons néanmoins qu'elles n'étaient pas exclusives puisque, comme le remarque Josias Semujanga, « [l]es Hutus qui s'étaient enrichis en possédant des vaches ont été appelés Tutsis, et les Tutsis qui ne possédaient pas de bétail et qui travaillaient dans l'agriculture sont devenus Hutus<sup>1</sup>. » Or, dans sa nouvelle, Scholastique Mukasonga semble prendre pour acquise la corrélation entre Tutsi et pastoralisme.

Le récit relate l'exil à Nyamata d'un jeune bouvier et de sa famille et les souffrances de cette dernière de se voir ainsi privée de son troupeau. La première moitié du texte est consacrée à la description de la symbiose entre l'animal et les hommes. L'autrice y détaille l'importance culturelle des bovidés et les multiples pratiques qui entouraient leur entretien, de la récolte de leur urine à l'*inside*, un abri qui protégeait les bergers de la pluie. C'est l'occasion pour le narrateur de revenir sur un mode de vie traditionnel, qu'il assimile à un âge d'or, anéanti par l'obligation de fuir au Bugesera. Là, les Tutsi sont contraints, faute de moyens, de renoncer à leurs vaches et seul un homme, Rukorera, en possède encore quelques-unes, remontant grâce à elles le moral de la petite communauté puisque, comme le dit le narrateur, « on les savait toutes proches, [...] leur odeur, et nous semblait-il, celle du lait, flottait dans l'air, [...] la piste était parsemée de bouses fraîches, c'était comme si un peu de Rwanda était venu nous consoler dans notre exil<sup>2</sup>. » Seulement, une nuit, l'homme trouve refuge au Burundi, laissant derrière lui les Tutsi, dont le père du personnage principal, désormais nostalgique de ses « vaches fantômes<sup>3</sup> ». La dernière partie du texte, la plus courte, narre, après une ellipse d'une trentaine d'années, le retour au Rwanda de l'ancien bouvier après le génocide, lequel, apprend-on, a coûté la vie à toute sa famille, y compris son père qui avait, au prix de nombreux sacrifices, réussi à racheter une vache.

Si l'on étudie maintenant plus précisément la distribution des termes Tutsi et Hutu, on constate cependant qu'ils sont absents de la première partie, laquelle n'a recours pour les désigner qu'au vocable « Rwandais<sup>4</sup> » indifféremment de toute référence ethnique. Quelques éléments permettent de situer chronologiquement les épisodes racontés. La mention des « Blancs » et l'évocation de Nyanza comme étant la ville du « palais royal » laissent supposer qu'il s'agit ici de la toute fin de la période coloniale, avant la mort à Bujumbura (alors Usumbura), le 25 juillet 1959, du *Mwami* Rudahigwa Mutara III dans des circonstances

<sup>1</sup> « Hutu who had become wealthy by owning cows were called Tutsi, and Tutsi who didn't own cattle and toiled in agriculture became Hutu. » (traduction personnelle) in Josias Semujanga, *Narrating Itsembabwoko, when Literature becomes Testimony of Genocide*, Bern, Peter Lang, 2016, p. 38.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « La gloire de la vache », in *L'Iguifou, op.cit.*, p. 45.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 35.

troubles<sup>1</sup>. Dans ce contexte, quand le narrateur évoque « ce que les Blancs avaient encore inventé pour le malheur des Rwandais<sup>2</sup> », le mot « Rwandais » sert à souligner l'unité du peuple du Rwanda, une unité qui précède la colonisation si l'on en croit la phrase citée puisqu'elle existait en amont à toute intervention des autorités coloniales. Une rupture s'opère néanmoins lors de la deuxième partie, séparée de la précédente par un astérisque. Désormais, les réfugiés de Nyamata sont qualifiés de « Tutsi » par opposition aux habitants de la région désignés comme étant les « Bagesera ». Surtout, le Bagesera, en accord avec sa situation géographique, apparaît comme un territoire distinct du Rwanda<sup>3</sup>. L'usage à plusieurs reprises des guillemets vient renforcer cet aspect : les déplacés considèrent le Bagesera comme étant moins prestigieux que le « Rwanda » qu'ils ont laissé derrière eux. À propos des ustensiles utilisés par les femmes pour aller chercher de l'eau, le père s'exclame par exemple : « Voilà ce qu'on a fait de nous. As-tu vu lesalebasses qu'elles portent sur la tête ? Cesalebasses, chez nous, au "Rwanda", c'étaient nos barattes. Jamais on n'aurait osé les remplir d'eau<sup>4</sup>. » Par conséquent, entre la première et la deuxième partie a lieu un délitement de la communauté. L'unité préalable est brisée, les individus ne se perçoivent plus comme des « Rwandais », mais comme des « Tutsi<sup>5</sup> » ou des « Bagesera<sup>6</sup> », ce à quoi vient se rajouter l'étiollement du territoire national et le souvenir d'un Rwanda mythifié par ceux qui ont le sentiment d'en avoir été écartés à jamais.

La troisième partie, située après le génocide, peut se lire au regard de ce que Chantal Kalisa a nommé les « fables de la reconstruction<sup>7</sup> ». Selon elle, l'écriture de la période post-génocidaire « montre en divers endroits, de la part de l'écrivain, un certain désir, de dépasser ce moment de l'histoire en appelant à la redéfinition des identités et surtout à la reconstruction et à la réconciliation<sup>8</sup>. » Le dernier paragraphe de la nouvelle correspond parfaitement à ce phénomène. S'il est toujours fait état des Tutsi ou des Hutu, cette fois le narrateur esquisse un rapprochement entre les deux anciennes « ethnies ». Il déclare

<sup>1</sup> Françoise Lagarde, *Colonialisme et révolution, histoire du Rwanda sous la tutelle*, tome II, *Révolution*, Paris, L'Harmattan, 2017, pp. 10-11.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « La gloire de la vache », *op.cit.*, p. 35.

<sup>3</sup> Dans *La Femme aux pieds nus*, Scholastique Mukasonga déclare : « Longtemps les déplacés avaient espérés qu'ils rentreraient chez eux, "au Rwanda" comme ils disaient. Mais après les sanglantes représailles des premiers mois de 1963, ils perdirent toutes leurs illusions. [...] Ils étaient condamnés à une relégation perpétuelle, et pour eux et pour leurs enfants, dans ce pays de disgrâce et d'exil qu'avait toujours été le Bagesera dans l'histoire du Rwanda. Une contrée que l'on situait dans les contes tout au bout de la terre habitée par les hommes, où, s'il faut en croire les traditions, on égarait, afin qu'ils ne puissent retrouver le chemin du Rwanda, les guerriers félons, les filles déshonorées et les épouses adultères. » in *La Femme aux pieds nus*, *op.cit.*, p. 39.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, « La gloire de la vache », *op.cit.*, p. 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *op.cit.*, p. 44.

<sup>7</sup> Chantal Kalisa, « Métissage et fables de reconstruction dans les textes sur le génocide rwandais », in Pierre Halen et Jacques Walter (eds.), *Les Langages de la mémoire*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 122.

ainsi : « Je partage la bière avec mon voisin hutu. C'est mon voisin, je ne veux pas en savoir plus<sup>1</sup>. » Plutôt que d'insister sur la division de la communauté, l'auteur souligne au contraire les liens qui continuent, malgré les événements, d'unir les Rwandais. L'allusion finale au mythe de Gihanga, « le premier roi du Rwanda, celui qui y aurait introduit les vaches<sup>2</sup> », fait référence à plusieurs légendes étiologiques, très fréquemment instrumentalisées, contant l'origine des Tutsi, des Hutu et des Twa. Ce qui intéresse Scholastique Mukasonga dans ce récit, c'est moins la distinction qu'il a servi à opérer que le fait que Hutu, Tutsi et Twa y soient présentés comme frères et complémentaires. Sa remobilisation de ce mythe vise par conséquent à présenter les habitants du Rwanda comme étant, avant tout, tous les « fils et les filles de Gihanga<sup>3</sup> ». En cela, elle s'aligne sur le discours officiel de la nouvelle république car, pour Josias Semujanga :

la société a été restructurée selon la nouvelle orientation politique du « nous/nous » du mythe fondateur de la nation rwandaise : Benegihanga : enfants de Gihanga. Bien que beaucoup de citoyens hutu aient collaboré directement ou indirectement aux massacres de leurs voisins tutsi, le FPR a reconnu leur humanité commune – être rwandais – et refusé de les stigmatiser et de diaboliser les membres de ce groupe<sup>4</sup>.

Néanmoins, la renaissance désirée du Rwanda prend parfois d'autres formes chez Scholastique Mukasonga.

La fin de *Notre-Dame du Nil* offre, elle aussi, des renseignements sur sa conception de ce que doit être la renaissance du pays. En effet, une fois l'assaut commis sur le lycée par les jeunes miliciens, la personnage principale trouve refuge chez Nyamirongi, une vieille femme vivant en retrait et réputée être une magicienne. Une semaine après les événements, celle-ci lui déclare :

La pluie me dit qu'elle s'en va, elle laisse la place ainsi qu'elle le doit, au temps poussiéreux. Et elle me dit aussi qu'en bas, au Rwanda, la saison des hommes a changé. Mais elle me dit encore de ne pas t'y fier : ceux qui croiront au temps calme, la foudre les surprendra. Ils seront frappés, ils périront. Tu vas bientôt me quitter. Demain, pour toi, je tirerai les sorts<sup>5</sup>.

Sa prophétie rejoint la réalité événementielle. En effet, tout au long du roman le déploiement progressif de la pluie a annoncé le déferlement final de violences, lesquelles correspondent aux massacres de 1973, ceux-là mêmes qui conduisirent Scholastique Mukasonga à fuir le

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « La gloire de la vache », *op.cit.*, p. 56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>3</sup> « Entretien de Scholastique Mukasonga avec *Babelio : Notre-Dame du Nil* », *op.cit.*

<sup>4</sup> Josias Semujanga, « Le témoignage de l'Itsembabowoko par la fiction. L'ombre d'Imana », in *Présence Francophone : Revue internationale de langue et de littérature*, Volume 69, n°1, 2007, p. 18.

<sup>5</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, *op.cit.*, p. 215.

pays pour le Burundi. La saison sèche que Nyamirongi évoque correspond par conséquent à la période courant de cette date jusqu'au génocide de 1994 suivant une conception quasi téléologique de l'histoire voulant que ce dernier soit alors inéluctable. La jeune héroïne prend ainsi le parti de s'exiler, affirmant à l'une de ses amies :

Je ne veux plus de ce diplôme. Je vais aller chez mes parents pour leur dire adieu. Et je partirai au Burundi, au Zaïre, en Ouganda, n'importe où, là où je pourrai passer la frontière... Je ne veux plus rester dans ce pays. Le Rwanda, c'est le pays de la Mort. [...] La Mort a établi son règne sur notre pauvre Rwanda. Elle a son projet : elle est décidée à l'accomplir jusqu'au bout. Je reviendrai quand le soleil de la vie brillera à nouveau sur notre Rwanda. J'espère que je t'y reverrai<sup>1</sup>.

Écrit après le génocide, le roman vient corroborer ses dires : la mort s'est bel et bien abattue sur le pays, la saison des pluies doit dorénavant laisser sa place au « soleil de la vie<sup>2</sup> ».

Tout au long du récit, l'autrice a néanmoins pris soin d'anticiper cet avenir en insérant dans son texte l'idéal d'un Rwanda réconcilié. Alors que les événements viraient au tragique, elle évoque quelques pistes d'espoir pour ce pays promis aux ténèbres. Tandis que dans *L'Iguifou*, la réconciliation entre Hutu et Tutsi était présentée comme l'issue possible aux clivages, ici elle apparaît complémentaire d'un autre phénomène, celui du métissage. Scholastique Mukasonga n'est pas la première à l'évoquer. Lévis Kalombo<sup>3</sup>, Tierno Monénembo<sup>4</sup> et Monique Ilboudo<sup>5</sup> l'avaient fait avant elle. Boubacar Boris Diop avait lui aussi déjà exploité les ressources narratives permises par celui-ci dans *Murambi* avec son personnage de Cornélius. Fils d'un Hutu impliqué dans le génocide et d'une Tutsi victime de ce même génocide, il symbolisait le Rwanda dans son ensemble. Comme le disait son narrateur à la fin du roman : « [l]a seule histoire à raconter désormais était la sienne. L'histoire de sa famille. Il se découvrait brusquement sous les traits du Rwandais idéal : à la fois victime et coupable<sup>6</sup>. » Cornélius devenait chez lui le signe possible d'une renaissance, laquelle passait également par sa rencontre avec une jeune femme de Djibouti et les enfants binationaux que le couple allait avoir.

Scholastique Mukasonga, quant à elle, rappelle les nombreux mariages entre Hutu et Tutsi ayant eu lieu avant le génocide, y compris sous la Première et la Deuxième République. Certes, parfois, il s'agissait d'unions entre des hommes hutu et des femmes tutsi où le consentement des secondes était relatif, car les premiers n'hésitaient pas à avoir recours à la contrainte pour parvenir à leurs fins. Néanmoins, comme c'est le cas avec le personnage de

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, op.cit., p. 223.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>3</sup> Lévis Kalombo, *Sur une vague des grands lacs*, Paris, L'harmattan, 2013.

<sup>4</sup> Tierno Monénembo, *L'Ainé des orphelins*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>5</sup> Monique Ilboudo, *Murekatete*, Bamako, Le Figuier, 2000.

<sup>6</sup> Boubacar Boris Diop, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Stock, 2000, pp. 102-103.

Modesta, un tel phénomène ne pouvait que participer au brouillage des identités. Comme le soutient Chantal Kalisa, en s'inspirant du tiers espace théorisé par Homi Bhabha :

l'écrivain privilégie l'identité hybride dans un geste politique [...] en ce qu'elle permet de placer le personnage principal dans un espace tiers. Ceci, non pas pour garantir un certain degré de neutralité mais plutôt pour que, dans ce tiers espace, il soit possible d'éliminer, de remettre en question ou de détruire le discours divisionniste qui a caractérisé la politique d'identification au Rwanda. Le but est de contribuer au projet de réconciliation, peut-être même d'imaginer un autre discours national, basé sur une nouvelle mémoire qui appartiendrait et aux Hutus et aux Tutsis<sup>1</sup>.

La réaction de Gloriosa à la fin de *Notre-Dame du Nil*, laquelle jette en pâture Modesta aux miliciens, témoigne du trouble que cela produit. Modesta est en effet présentée comme la fille d'un tel couple et cette ascendance n'a cessé de susciter la défiance de Gloriosa à son égard, malgré l'amitié qu'elle lui manifestait. Il lui était en effet impossible de délimiter clairement quelle était la part de Hutu ou de Tutsi de sa camarade, rendant de ce fait évident la facticité d'une conception semblablement exclusive de l'identité. Parce que « bâtarde<sup>2</sup> » aux yeux de ceux aveuglés par une approche essentialiste de l'ethnie, Modesta représente à la fois une menace et une réfutation de leurs fantasmes. Comme son père, un *ikijakazi*, soit un « Hutu qui avait voulu se faire Tutsi<sup>3</sup> », elle symbolise les passerelles qui n'en finissent pas d'aller à l'encontre du clivage Hutu/Tutsi. Ce faisant, elle invite à le reconsidérer indépendamment de lectures stipulant que chacun des termes est hermétique à l'autre.

## 2. Inflexion afrocentriste chez Ngũgĩ wa Thiong'o

Le concept de renaissance africaine apparaît tardivement dans l'œuvre de Ngũgĩ wa Thiong'o. Après une période de recherches aux alentours du début du nouveau millénaire, il devient le sujet principal de ses investigations à partir de 2009. D'abord traitée sous la forme de communications délivrées dans différentes institutions universitaires, la notion se cristallise cette année-là avec la publication d'un essai rassemblant ses multiples contributions sur la question. L'expression est cependant présente avant ça dans le champ académique anglophone grâce aux travaux menés par des universitaires africains et afro-descendants qui cherchent à donner davantage de visibilité aux États-Unis à la création et la

<sup>1</sup> Chantal Kalisa, « Métissage et fables de reconstruction dans les textes sur le génocide rwandais », *op.cit.*, pp. 127-128.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, *op.cit.*, p. 219.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 88.



pensée africaine contemporaines. En 1994 est ainsi lancée par Manthia Diawara la revue *Black Renaissance/Renaissance Noire* publiée par *the Institute of African American Affairs* de la *New York University*. D'ailleurs, au comité éditorial figurent, parmi une dizaine d'autres membres prestigieux comme Maryse Condé et Angela Davis, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe<sup>1</sup>. Quoiqu'encore peu utilisée dans le monde américain, la notion est néanmoins depuis plus d'une décennie au centre des préoccupations des chercheurs sud-africains (et plus largement de ceux d'Afrique australe) comme en témoigne le *International Journal of African Renaissance Studies* dirigé par le Kenyan Shadrack B.O. Gutto par ailleurs enseignant à la *University of South Africa*. Cet intérêt est manifeste si l'on se penche sur la « Comprehensive Bibliography » de 12 pages que la revue *Quest* fit paraître dans son numéro intitulé « African renaissance and Ubuntu Philosophy » en 2001<sup>2</sup>. Logiquement, la majorité des ouvrages cités sont concomitants ou très légèrement postérieurs à la création du *East African Institute* en 1999, pensé et développé afin de soutenir la politique du président sud-africain Thabo Mbeki. La renaissance africaine apparaît par conséquent indissociable des événements s'étant produits en Afrique du Sud depuis la fin de l'apartheid. C'est dans ce contexte intellectuel que Ngũgĩ wa Thiong'o fait paraître *Something Torn and New*, lequel lui permet de jeter les bases d'une nouvelle utopie pour le continent.

L'intérêt théorique tardif de l'auteur pour la notion de renaissance africaine ne signifie pas, pour autant, que cette utopie n'ait pas été présente au préalable dans ses écrits. Il existe en effet un décalage à ce sujet chez lui entre le recours qu'il a pu en avoir dans ses textes littéraires et sa conceptualisation sous la forme d'essais. Dès *The Trial of Dedan Kimathi*, pièce qu'il publie en 1976, l'issue malheureuse donnée au procès du leader de la *Land and Freedom Army*, à savoir sa condamnation à mort par pendaison, est mise en scène de sorte à laisser un doute quant au sort qui lui a été réservé. Là, une fois la sentence rendue et avant que les officiers puissent se saisir du condamné, deux enfants interrompent la mascarade judiciaire en extirpant d'un morceau de pain le revolver qu'ils y avaient caché. Aux cris de « Not Dead », l'obscurité s'abat sur scène pour un instant tandis qu'un coup de feu retentit. Lorsque la lumière réapparaît, le tribunal a laissé place à une foule compacte de travailleurs qui entame un chant de libération<sup>3</sup>. La pièce s'achève avec la réaffirmation de la détermination populaire à mettre un terme à l'impérialisme : « Soliste : Nous nous battons

<sup>1</sup> *Black Renaissance/Renaissance Noire*, « Editorial Board », in Volume 14/2, 2014, p. 2.

<sup>2</sup> Pieter Boele Van Hensbroek, « African Renaissance and Ubuntu », in *Quest*, Volume XV, n°1-2, (2001) réédité en 2007, pp. 145-157.

<sup>3</sup> Les auteurs se sont d'ailleurs inspirés de chansons réelles, telles que celles consignées par Maina wa Kinyatti dans *Thunder from the Mountains : Mau Mau Patriotic Songs*, Trenton, Africa World Press, 1990.

jusqu'à la fin / Groupe : Nous ferons la guerre et nous gagnerons<sup>1</sup>. » L'usage du marqueur aspectuel « -ta », servant à exprimer le futur, souligne combien le combat mené s'inscrit dans la durée, en même temps qu'il se situe dans le prolongement de la guérilla que, justement, le pouvoir britannique a essayé de stopper par ce simulacre de procès. L'incertitude quant à ce qui est arrivé à Dedan Kimathi laisse espérer, aux spectateurs, qu'il pourra un jour reprendre les armes pour définitivement libérer son peuple. Ainsi, le dramaturge s'éloigne délibérément de la réalité événementielle pour y substituer l'espérance en un avenir alternatif que celui que les autorités kenyanes d'alors laissent présager. Le refus de se conformer à ce qui a eu lieu fait ainsi resurgir une issue potentielle au présent que les contemporains ont perdue de vue, celle du rejet de l'impérialisme sous toutes ses formes plutôt que le ralliement aux politiques libérales, et donc néocoloniales, que les gouvernements Kenyatta et Moï n'ont cessées de mener depuis l'indépendance du pays. Dès lors, le chant des travailleurs symbolise un horizon à édifier qui se désolidarise de l'état des choses actuel au profit d'un projet utopique que le public est chargé de réaliser.

Le choix de ne pas représenter la mort de Kimathi ne résulte pas d'une méconnaissance de l'histoire par les auteurs. Dans leur préface, ils insistent sur le travail d'enquête qui a précédé la création. Celui-ci prit deux formes, une de terrain qui les mena jusqu'au village d'origine du héros, Karunaini, où ils purent s'entretenir avec certaines des personnes qui l'avaient connu, et une documentaire avec en particulier la consultation des mémoires de Karari Njama, *Mau Mau From Within*, un ouvrage écrit avec l'aide de l'anthropologue américain Donald L. Barnett<sup>2</sup>. Ngũgĩ wa Thiong'o a, on l'a vu, un intérêt tout particulier pour la figure de Dedan Kimathi, au point qu'il préfaça en 1986 le recueil de Maina wa Kinyatti au sein duquel étaient rassemblés l'ensemble des documents écrits de la main du leader défunt<sup>3</sup>. La décision de laisser le doute planer au sujet de la mort de Dedan Kimathi est rendue en réalité possible par un élément historique. Quand celui-ci fut exécuté, tôt dans la matinée du 18 février 1957, ses proches furent invités à venir identifier le corps puis sa dépouille fut enterrée dans un lieu resté inconnu comme le soutient Joseph E. Karimi dans la biographie qu'il lui a consacrée : « Le lieu exact de l'inhumation du feld-maréchal Dedan Kimathi demeure une énigme. Ça pourrait être la prison de Kamiti, le cimetière

<sup>1</sup> « Solists : Tutapigana mpaka mwisho / Group : Tufunge vita na tutashinda » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o et Micereere Githae Mugo, *The Trial of Dedan Kimathi*, Londres, Heinemann, 1976, p. 84.

<sup>2</sup> Donald L. Barnett and Karari Njama, *Mau Mau from within : autobiography and analysis of Kenya's peasant revolt*, Londres, Macgibbon & Kee, 1966.

<sup>3</sup> Maina wa Kinyatti, *Kenya's freedom struggle : the Dedan Kimathi papers*, préface de Ngugi wa Thiong'o, Londres, Zed Books, 1986.

Lang'ata de King'ong'o à Nyeri<sup>1</sup>. » Cette incertitude concernant sa sépulture permet à l'auteur de se servir du personnage comme d'un symbole. En effet, comme il l'évoque dans les pages qui précèdent la pièce, mais aussi en interview, c'est surtout sa dimension allégorique qui l'intéresse. Dedan Kimathi apparaît comme un maillon essentiel des « roues de l'histoire », il exemplifie le rapport de force qui se joue dans le conflit opposant la bourgeoisie au prolétariat. Raviver sa mémoire aboutit par conséquent à remettre en branle la machine historique pour que les positions des différents groupes sociaux soient renégociées.

Dix ans plus tard, Ngũgĩ wa Thiong'o a recours au même procédé dans *Matigari*. Écrit alors qu'il est en exil, le roman est son deuxième ouvrage en kikuyu après son choix de renoncer à l'anglais. Dedan Kimathi a cette fois-ci laissé la place à un personnage fictif dénommé Matigari ma Njiruungi<sup>2</sup>. Toutefois, celui-ci possède beaucoup de points communs avec une autre figure de la *Land and Freedom Army*, Stanley Mathenge. L'auteur a recours encore une fois à une incertitude historique, celle liée à la disparition de ce dernier, pour évoquer la possibilité de transformer le présent. En effet, plusieurs croyances populaires évoquaient le départ de Mathenge et de son bataillon pour l'Éthiopie où ils seraient partis dans l'espoir d'obtenir le soutien de Haile Selassie, une thèse qu'il était impossible d'infirmer puisque le corps du *guerilleros* restait introuvable. L'issue inconnue de l'expédition de Mathenge permet à Ngũgĩ wa Thiong'o de conférer au personnage une stature messianique en l'hybridant avec la figure du Christ. En effet, bien qu'ayant renoncé au christianisme, l'écrivain est conscient de l'influence de la Bible sur les esprits. Comme il le déclare en interview :

À présent, pour qui concerne les références bibliques de mes travaux, cela n'a rien d'accidentel, car, pendant longtemps, la Bible fut l'unique oeuvre dont je disposais pendant mon enfance. La Bible est pour ainsi dire le seul livre disponible dans pratiquement chacune des langues africaines. C'est là un héritage littéraire commun et, par conséquent, il paraît naturel que, si j'entends créer des références identifiables, je recours à la Bible. Je recours pareillement aux récits traditionnels, aux proverbes, aux devinettes etc. En d'autres termes, la Bible fait partie intégrante du cadre à l'intérieur duquel j'écris<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « The exact site of Field Marshal Dedan Kimathi's burial remains a conundrum. It could be Kamiti Prison, Lang'ata Cemetery of King'ong'o in Nyeri » in Joseph E. Karimi, *Dedan Kimathi : the whole story*, Nairobi, The Jomo Kenyatta Foundation, 2013, p. 335.

<sup>2</sup> « les patriotes qui ont survécu aux balles » si l'on traduit littéralement son nom, voir : Abdulrazak Gurnah, « Matigari: A Tract of Resistance », *Research in African Literatures*, Volume 22, n°4, 1991, p. 169.

<sup>3</sup> « Now, about the Biblical references in my works, this is not accidental, because for a long time as a child, the Bible was my only literature. The Bible is the one book which is available in nearly all the African languages. It is a common literary heritage, and so it is quite natural that if I want to make references which will be recognized, I will go to the Bible. I make the same kind of use of traditional stories, proverbs, riddles, etc. In other words, the Bible is part and parcel of the literary framework within which I have been writing. » (traduction personnelle) in Reinhard Sander et Bernth Lindfors (eds), *Ngugi wa Thiong'o Speaks*, op.cit., p. 142.

Surtout, en plus d'être largement connus par les Kikuyu, les événements contenus dans la Bible paraissent faire sens à l'aune de l'expérience vécue par ces derniers au cours du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, comme on l'a vu précédemment avec l'exemple des Africains-Américains, des épisodes comme la réduction en esclavage des Hébreux ou la fuite d'Égypte ont une résonance particulière lorsqu'ils sont mis en perspective avec le souvenir de la colonisation. Ce phénomène est d'autant plus important que l'épistémicide subi a déstabilisé les repères symboliques dont bénéficiait la population. Dans ces circonstances, la Bible constitue un substitut permettant de rendre intelligible l'oppression à laquelle sont confrontés les Kényans, elle devient un moyen pour conscientiser la domination en la rapprochant de celle narrée dans le livre saint. Comme Ngũgĩ wa Thiong'o le confiait à Micere Githae-Mugo :

La société Kikuyu manque quelque peu d'arrière-plan mythologique et la Bible fournit un cadre pertinent. Par exemple, l'idée de destin par rapport aux israélites et à leur lutte contre l'esclavage. Le peuple Kikuyu a vécu des expériences similaires. La mythologie biblique est aussi largement connue et a l'avantage d'être facilement comprise par la plupart des publics<sup>1</sup>.

La comparaison entre Jésus et Matigari est ainsi filée tout au long du roman. Le lecteur ne dispose d'aucune information sur le personnage, si ce n'est qu'il s'agit d'un homme armé de retour après plusieurs années d'errance. Là où il apparaît, il est systématiquement confondu avec le Christ, certaines scènes participent d'ailleurs à asseoir ce rapprochement comme celle où il reproduit la Cène dans sa cellule, entouré de plusieurs autres repris de justice :

Et quand vint l'heure du souper, il s'assit à table avec ses disciples. Il leur a dit : Je veux que vous partagiez ce dernier souper avec moi, pour nous rappeler que nous ne pourrions plus manger ensemble si notre royaume ne vient pas. Et il prit le pain et après l'avoir rompu, il dit : Ceci est mon corps, que je vous donne. Faites ceci les uns aux autres jusqu'à la seconde venue. Il prit alors la coupe, et après l'avoir bénie, il dit : Et cette coupe est un testament de l'alliance que nous avons conclue les uns avec les autres par notre sang. Faites ceci les uns aux autres jusqu'à ce que notre royaume vienne, par la volonté du peuple<sup>2</sup> ! »

<sup>1</sup> « The Gikuyu society is somewhat lacking in mythological background and the Bible conveniently provides one with a relevant framework. For instance, the idea of destiny with regard to the Israelites and their struggle against slavery. The Gikuyu people have had similar experiences. Biblical mythology is also widely known and has the advantages of being easily understood by most audiences. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o in Micere Githae-Mugo, *Visions of Africa in the fiction of Achebe, Margaret Lawrence, Elspeth Huxley and Ngugi wa Thiong'o*, Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1978, p. 24.

<sup>2</sup> « Nayo thaa ya irio cia mūtigano yaakinya agĩkara thĩ meethainĩ, atũmwo aake hamwe naake. Agĩcooka akĩmeera atĩrĩ : Ndĩreenda tũrĩanĩre irio ici cia mūtigano nĩ ũndũ tũtikaarĩanĩra hamwe rĩngĩ nginya ũthamaki ũũke. Naake akĩoya mũgate, na aarĩkia kũwenyũraanga, akĩmaneengera akiuga atĩrĩ : ũyũ nĩ mwĩrĩ wakwa ũrĩa ũrutũitwo nĩ ũndũ wanyu. Ikagaai ũguo nginya ngooka. Agĩcooka akĩoya gĩkoombe, na aarĩkia gũttũira mata gĩthũri, akiuga atĩrĩ : Na kĩa gĩkoombe gĩkĩ nĩ kĩrĩkanĩro kĩrĩa twarĩkanĩre thakameinĩ yakwa na ya ũrĩa ũngĩ. Ikagaai ũguo nginya ngaacooka ũthamaki witũ woka toondũ wa kwenda kwa mũngĩ ! » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Matigari ma njirũngi*, Nairobi, East African Educational Publishers, (1986) 1997, p. 50.

Par ce biais, Matigari incarne celui qui vient annoncer la bonne parole à ses contemporains, un catéchisme qui est celui de la lutte contre le colonialisme sous la forme allégorique du combat ininterrompu que mène le personnage principal contre le *settler* Williams.

Revenu de la forêt, Matigari est donc prêt à reprendre la lutte. Pour cela, il rallie à sa cause plusieurs personnes, notamment une femme, Gũthera, et un enfant des rues Mũriũki. Seulement, ils échouent dans leur entreprise. Durant la scène finale, Matigari et Gũthera sont forcés de s'enfuir. Pourchassés par des policiers et leurs chiens, ils franchissent une rivière tandis que des balles fusent dans l'air. Néanmoins, au moment où les agents les rattrapent, ils ne trouvent aucune trace de leurs corps, comme si les deux individus s'étaient évaporés. Le roman s'achève avec Mũriũki déterrant le AK47 de son mentor et revêtant la ceinture de munitions qu'il lui a laissée. L'enfant se souvient alors des travailleurs grévistes qui clamaient plus tôt : « la victoire sera nôtre<sup>1</sup> ! » Encore une fois, le marqueur aspectuel « -ta » reporte la résolution de la situation à un avenir plus ou moins proche. Le récit se clôt par conséquent comme *The Trial* sur un épisode déceptif, celui de l'échec de la lutte. Cependant, cette désillusion est là encore atténuée par l'éventualité du retour messianique de Matigari dont la dépouille reste absente. En attendant, la jeune génération est invitée à maintenir vivant son combat.

*The Trial of Dedan Kimathi* et *Matigari* correspondent à un moment de la carrière de Ngũgĩ wa Thiong'o où ses relations avec le pouvoir et les évolutions globales font qu'il est difficile pour l'auteur d'imaginer dans l'immédiat un changement de système. Ses œuvres de la période réverbèrent ce pessimisme tout en contribuant à raviver et entretenir le souvenir de la lutte Mau Mau. Ce faisant l'écrivain engage son lectorat à résister culturellement, voire physiquement, à l'oppression<sup>2</sup>. En cela, les textes des années 1980 et du début des années 1990 s'élaborent autour d'une même utopie, celle de la certitude que l'insoumission populaire permettra de faire advenir un jour une autre société. Tout autre est cependant le contexte de parution de *Something Torn and New*.

Lorsque Ngũgĩ wa Thiong'o rédige son essai, la donne internationale a beaucoup changé. Un événement surtout a marqué l'écrivain : l'Afrique du Sud a mis fin à l'apartheid et, dans ce contexte, l'expression de « renaissance africaine » a été de nouveau intensément débattue.

<sup>1</sup> « Hĩ ! No tũkaahootana », Ngugi wa Thiong'o, *Matigari ma njirũngi*, *op.cit.*, p. 156.

<sup>2</sup> C'est du moins l'hypothèse formulée par Hervé Maupeu quand il déclare, en note de bas de page, que : « Il est également vraisemblable que les écrits de Ngugi wa Thiong'o et notamment son récit, *Matigari ma Njiruungi* (1986), aient influencé la pensée politique des intellectuels de Mungiki. » voir Hervé Maupeu, « Les élections comme moment prophétique », *Narrations kikuyu des élections générales de 2002 (Kenya)*, *Politique africaine*, volume 2, n°90, 2003, pp. 56-77.

Avant cela, le pays était déjà au centre de sa réflexion puisque Peter Abrahams avait été un de ses modèles lorsqu'il était encore élève à la *Alliance Highschool*. Il avait aussi eu l'occasion d'exprimer son admiration pour Nelson Mandela à plusieurs reprises. Dans un article de 2014, il était même allé jusqu'à le qualifier d'« African Prometheus », déclarant à son sujet :

Mandela faisait partie de mon imagination littéraire et politique depuis l'époque où il était le « Black Pimpernel » qui, à maintes reprises, s'était moqué de la police qui conduisait l'apartheid. Alors étudiant à Makerere, je venais de lire le roman d'Orczy, *The Scarlet Pimpernel*, qui se déroule pendant la Révolution française, et il était facile d'assimiler la Terreur à l'apartheid et Mandela au personnage de Percy, le maître du déguisement et des mouvements insaisissables. Le vrai Mandela, celui du procès de Rivonia, de Robben Island, et à la célébrité mondiale est venu s'ajouter à la légende<sup>1</sup>.

Il compose d'ailleurs, à l'annonce de son décès, plusieurs poèmes à sa mémoire : « Mbu ya Ũrambu: Mbaara ya Cuito Cuanavale<sup>2</sup> » et « Blessed Peace, Mandela<sup>3</sup> ». Outre la figure du leader de l'ANC, ce sont bien les orientations que son parti a préconisées depuis 1994 qui l'inspirent. D'ailleurs, signalons que son dernier chapitre n'est autre qu'une reprise d'une conférence qu'il avait donnée à l'Université du Cap le 12 septembre 2003, laquelle s'inscrivait dans le cadre des « lectures » données chaque année en mémoire de Steve Biko.

La lutte pour l'indépendance de l'Afrique du Sud parachève aux yeux de Ngũgĩ wa Thiong'o le mouvement entamé deux siècles plus tôt par Toussaint Louverture quand celui-ci prit la tête de la révolution haïtienne. Comme il le déclare :

Le voyage de l'idée africaine, commencé en Haïti et défendu par des congrès panafricains, a atteint son apogée avec l'indépendance de l'Angola, de la Guinée Bissau et du Mozambique et la libération de l'Afrique du Sud dans les années 1980 et 1990<sup>4</sup>.

Une telle assertion témoigne de l'influence de C.L.R. James sur sa pensée. Déjà, dans *Moving the Centre*, l'écrivain s'exclamait : « Si je pouvais faire lire à tous les Noirs un livre

<sup>1</sup> « Mandela had been part of my literary and political imagination since his days as the Black Pimpernel who, time and again, made a fool of the pursuing apartheid police. A Makerere student at the time, I had just read Orczy's novel *The Scarlet Pimpernel*, set during the French Revolution, and it was easy to equate the French reign of terror with apartheid's and Mandela with the Percy character, the master of disguises and elusive moves. The real Mandela of the Rivonia trial, Robben Island, and worldwide celebrity added to the legend. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « Mandela Memories : An African Prometheus », *Boundary 2 an International Journal of Literature and Culture*, Volume 41, n°2, 2014, p. 29.

<sup>2</sup> Ngugi wa Thiong'o, « Mbu ya Ũrambu: Mbaara ya Cuito Cuanavale », *Boundary 2 an International Journal of Literature and Culture*, Volume 41, n° 2, 2014.

<sup>3</sup> Ngugi wa Thiong'o, « Blessed Peace, Mandela », in *Boundary 2 an International Journal of Literature and Culture*, Volume 41, numéro 2, 2014.

<sup>4</sup> « The journey of the African idea, beginning in Haiti and championed by Pan- African congresses, reached its climax in the independence of Angola, Guinea Bissau, and Mozambique and the liberation of South Africa in the 1980s and 1990s » in Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New, op.cit.*, p. 77.

sur l'histoire des Noirs en Occident, ce serait *The Black Jacobins* de C.L.R. James<sup>1</sup>. » Il a d'ailleurs eu l'occasion de le rencontrer en personne quand l'intellectuel trinitadien vint en visite en Ouganda en 1969<sup>2</sup>. En dessinant un tel continuum entre les événements de 1791 et ceux de 1994, Ngũgĩ wa Thiong'o les replace dans une même dynamique dont la finalité aura été de parvenir à libérer les Africains. Simultanément, il fait du pays le porte-étendard à suivre pour l'avenir du continent. Dans un même geste, il pose donc l'Afrique du Sud comme aboutissement d'un processus et point de départ d'un autre, celui visant à clore la « subordination psychique<sup>3</sup> » des anciens colonisés.

Dans l'Afrique du Sud post-apartheid, ce qui intéresse l'auteur, c'est la manière dont la « renaissance » du pays a été combinée à une réflexion visant à lui conférer un caractère spécifiquement africain. Comme le disait Thabo Mbeki dans son allocution du 9 avril 1998, elle doit, selon lui, reposer sur « une redécouverte de nous-mêmes, du fait que nous avons dû, en tant qu'Africains, entreprendre un voyage de découverte dans nos propres antécédents, notre propre passé, comme quelqu'un qui se critique envers nous-mêmes<sup>4</sup>. » Pour Ngũgĩ wa Thiong'o, encore une fois ce sont donc les langues africaines qui auront à jouer un rôle dans le renouveau du continent. Il rappelle qu'en cela les intellectuels sud-africains figurèrent longtemps à la pointe du combat, en particulier Benedict Wallet Vilakazi dont toute la carrière reposa sur la conviction que le zoulou était une langue aussi légitime que l'anglais. De ce dernier à Steeve Biko et l'idée de « Black Consciousness », existe par conséquent une même certitude qu'une éventuelle renaissance de l'Afrique ne peut avoir lieu sans l'aide des cultures précoloniales. Dès lors, au même titre que le latin et le grec dans l'Europe du XV<sup>e</sup> siècle, elles doivent irriguer la pensée contemporaine.

La réflexion de Ngũgĩ wa Thiong'o s'avère donc résolument panafricaine. S'il s'attarde sur l'exemple sud-africain c'est uniquement afin d'en vanter les aspects, selon lui, les plus propices à engager le reste du continent à sa suite. L'écrivain interprète donc les événements ayant succédé à la fin de l'apartheid selon une grille préconçue, au risque d'en atténuer le caractère spécifique. Comme C.R.L. James faisant le rapprochement entre Toussaint Louverture et Fidel Castro, prévaut dans l'ouvrage une conception téléologique de l'histoire où triomphe au final une idée qui, de toute manière, était amenée en puissance à se réaliser. En effet, l'auteur se livre à une généalogie qui enclot le destin sud-africain dans celui

<sup>1</sup> « If I could make every black person read one book on the history of black people in the West that would have to be C. L. R. James's *The Black Jacobins* » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Moving the Centre*, *op.cit.*, p. 142.

<sup>2</sup> Voir Patrick Williams, *Ngugi wa Thiong'o*, Manchester, Manchester University Press, 1999, p. 8.

<sup>3</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *Something Torn and New*, *op.cit.*, p. 108.

<sup>4</sup> « a rediscovery of ourselves, from the fact that, perforce, as one would who is critical of oneself, we have had to undertake a voyage of discovery into our own antecedents, our own past, as Africans » in Thabo Mbeki, « The African Renaissance, South Africa and the World », discours à la United Nations University, 9 avril 1998. [en ligne] URL : <http://archive.unu.edu/unupress/mbeki.html> [consulté le 25 janvier 2019].

de l'Afrique. Peu lui importe les circonstances particulières puisque le pays donne à lire un accomplissement qui était imaginé bien en amont : celui du continent comme idée ayant fédéré les luttes locales en vue d'une émancipation globale.

Dans un premier temps titré *Something Torn and New: an African Renaissance*, l'ouvrage est rebaptisé l'année suivante *Re-Membering Africa* lors de sa parution chez *East African Educational Publishers*. Si le terme de « renaissance » disparaît alors de la couverture, celui de « re-membering » permet cependant d'articuler davantage la double ambition du processus amorcé. S'appuyant sur la polysémie de l'expression en anglais, il expose combien la renaissance africaine doit être bâtie, à la fois, sur un mouvement de réunification du continent avec sa diaspora, et sur un travail de remémoration des siècles d'oppression. L'expérience de la colonisation et de la traite des esclaves représente ainsi, à ses yeux, ce avec quoi l'Afrique doit dorénavant s'émanciper. La renaissance a pour ambition de mettre aussi bien un terme à la scission géographique générée par le commerce atlantique entre les Africains du continent et les Afro-descendants, que d'assurer la mémoire de ce qui a été vécu.

« Re-membering » met par conséquent l'accent sur ce qui a été perdu et qu'il est dorénavant question de retrouver. Saisie aussi bien dans son orientation spatiale que dans sa dimension chronologique, la notion offre une vision idéalisée d'un passé assimilé à un âge d'or. L'expansion européenne est interprétée comme une cassure dans le cours des événements ayant conduit à la dislocation du continent conçu comme une totalité. L'histoire des luttes noires peut dès lors être relue selon cette perspective élégiaque d'une perte initiale, c'est du moins ce qu'il laisse entendre quand il déclare :

On pourrait soutenir que les luttes politiques et culturelles des Africains depuis le grand démembrement provoqué par l'esclavage européen, puis le colonialisme, ont été guidées par la vision de l'unité<sup>1</sup>.

Parmi toutes les formes prises par la lutte, le panafricanisme est celle qui traduit le plus cette intention.

L'ambition de restaurer l'unité du continent fédère, aux yeux de l'écrivain, une multitude d'initiatives s'étant succédées au cours du XX<sup>e</sup> siècle et dont le projet était de faire dialoguer représentants de la diaspora et habitants du continent. Ces initiatives (au nombre desquelles on trouve le Congrès de Manchester, la conférence des écrivains noirs de la

---

<sup>1</sup> « It could be argued that the political and cultural struggles of Africans since the great dismemberment wrought by European slavery and then colonialism have been driven by the vision of wholeness » in Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New, op.cit.*, p. 29.



Sorbonne ou encore le FESTPAC) s'apparentent à des pratiques visant à remembrer l'Afrique en réunissant, par-delà l'Atlantique, ses membres séparés selon une logique subsumant une communauté pan-négriste en dépit de la distance géographique. En effet, selon Amzat Boukari-Yabara :

[L]e pan-négrisme désigne la solidarité raciale et la revalorisation culturelle de l'Afrique et de la « race nègre » exprimées dans les premiers récits d'esclaves, dans les ouvrages des premiers théoriciens de la culture pan-nègre, comme Edward Blyden ou W.E.B. Du Bois, et dans les mouvements culturels de la Renaissance noire de Harlem (années 1920) et de la négritude (années 1930)<sup>1</sup>.

La renaissance africaine est par conséquent chez Ngũgĩ wa Thiong'o une renaissance noire, c'est-à-dire concevant la couleur de peau comme la marque première de l'africanité.

En témoigne le corpus théorique convoqué par l'écrivain tout au long de l'essai. Les références utilisées sont essentiellement issues des travaux de W.E.B. Du Bois et de Marcus Garvey. Bien que souvent opposés de leur vivant, ces auteurs se rejoignent sur l'idée que les Noirs formeraient une communauté ethniquement homogène marquée par l'expérience du racisme. L'usage qu'en fait Ngũgĩ wa Thiong'o se concentre donc sur cet aspect commun de leur pensée plutôt que sur leurs désaccords. Le célèbre « Africa for the Africans, those at home and those abroad » de Marcus Garvey, prononcé à l'occasion de son discours de clôture de la seconde convention de l'*Universal Negro Improvement Association*, résume l'orientation que l'auteur souhaite donner à la renaissance africaine. Le futur du continent nécessite l'implication de toutes les personnes noires unies, malgré leur dispersion, par une même « connexion psychologique » les rattachant à l'Afrique. Au fondement ngugien de l'idéal panafricain se trouve par conséquent la conscience exprimée par ces penseurs d'une unité du « peuple noir » transcendant les clivages nationaux. Comme il le souligne :

Le panafricanisme politique devrait faire du continent une base où les peuples africains, c'est-à-dire les Africains et les personnes d'ascendance africaine, peuvent vraiment se sentir chez eux - une réalisation de la vision garveysienne de l'Afrique pour les Africains, tant au pays qu'à l'étranger. Une telle Afrique serait une base sûre où tous les peuples d'ascendance africaine pourraient se sentir inspirés de visiter, d'investir et même de vivre s'ils le souhaitent<sup>2</sup>.

On en retrouve d'ailleurs l'expression dans un poème qu'il rédige presque à la même période en mémoire de Kofi Awoonor. Intitulé « Kofi Awoonor: Hurũka na Thayũ », le texte d'une

<sup>1</sup> Amzat Boukari-Yabara, *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2014, p. 10.

<sup>2</sup> « Political Pan-Africanism should make the continent a base where African peoples, meaning continentals and people of African descent, can feel truly at home—a realization of the Garveysian vision of Africa for Africans, both at home and abroad. Such an Africa would be a secure base where all peoples of African descent can feel inspired to visit, invest, and even live if they so choose. » Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New*, *op.cit.*, p. 89.

quarantaine de vers file également cette idée d'une unité africaine par-delà les divisions historiques, en témoignant les vers suivants :

Awoonor fils du Ghana  
 qui annonçait que la liberté de l'Afrique était venue  
 Awoonor fils de l'Afrique de Nkrumah Kenyatta et Nasser  
 L'Afrique de Zik Ben Bella Mandela et Kimathi  
 Le sang de votre première arrivée au Ghana a fait pleuvoir de joie  
 Le sang de votre dernier départ au Kenya a régné l'horreur  
 Toi aussi, tu as parcouru la terre  
 Raconté l'histoire d'un Noir  
 Indépendamment du chrétien musulman ou de la tradition, ceci et cela  
 Comme Jomo, Kwame et Zik, tu as été conduit par une seule foi  
 L'union de l'Afrique et des Noirs du monde entier<sup>1</sup>.

Ce faisant, Ngũgĩ wa Thiong'o prend parti dans les débats contemporains visant à définir ce que signifierait être Africain au XXI<sup>e</sup> siècle et revendique sa proximité avec les thèses afrocentristes.

Au fur et à mesure des décennies, le panafricanisme de Ngũgĩ wa Thiong'o a évolué vers une définition exclusive de l'africanité basée à la fois sur une forme d'autochtonie et, inéluctablement, sur la couleur de peau. Comme l'a démontré Biodun Jeyifo dans la réponse faite à sa conférence prononcée à Harvard en 2016, le nationalisme linguistique de l'auteur s'appuie sur une conception hermétique à la complexité et l'ambiguïté des langues en usage sur le continent<sup>2</sup>. Sa défense des langues africaines, quoique toujours louables à ses yeux, se limite en effet à considérer comme langues africaines uniquement celles conçues comme indigènes, excluant nécessairement toutes celles à qui cette garantie d'autochtonie serait refusée. Ainsi, selon Ngũgĩ wa Thiong'o, l'anglais ne peut encore aujourd'hui être mis au rang des langues africaines<sup>3</sup>. Une telle vue ne peut mener qu'à appréhender les langues que sous l'angle d'un clivage entre elles, où celles issues de l'impérialisme constitueraient un frein au développement des premières, définies ainsi en fonction de leur antériorité. Or, comme l'avait signalé Chinua Achebe, une autre manière de voir est envisageable. En effet, d'après lui :

<sup>1</sup> « Awoonor mūriū wa Ghana / Īrīa yanīrīre wīyathi wa Abirika nī wakinya / Awoonor mūriū wa Abirika ya Nkrumah na Nasser na Kenyatta / Abirika ya Zik na Ben Bella na Mandela na Kīmathi / O nawe wanorūra thī ng'ima / Ūhunjagia cia rūrūmwe rwa andū airū / Ūtegūthutūkania ūkiricitū ūithīramu ūndini ūyū ka ūyū / O ta Jomo na Kwame na Zik wīfīkio waku warī ūmwe tu / Wa rūrūmwe rwa / Abirika na Nyakairū handū yarūma. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « Kofi Awoonor: Hurūka na Thayū », in *Journal of Asian and African Studies*, Volume 50, numéro 1, 2015, pp. 3–6.

<sup>2</sup> Biodun Jeyifo, « English is an African language – Ka Dupe! [for and against Ngugi] », *Journal of African Cultural Studies*, 2017.

<sup>3</sup> Voir l'interview qu'il donne à Gavin Esler de la BBC World News en juillet 2013 intitulée « English is not an African Language ». [en ligne] URL : <https://www.bbc.co.uk/programmes/n3cstlfc> (consulté le 15 janvier 2019).

Toutes gesticulations mises à part, la différence entre Ngũgĩ et moi sur la question des langues locales ou européennes pour les écrivains africains tient au fait que Ngũgĩ pense maintenant que c'est l'une ou l'autre alors que j'ai toujours pensé que c'étaient les deux<sup>1</sup>.

Dans *Re-membering Africa*, c'est encore une fois l'exclusivité linguistique qui prévaut. La renaissance du continent n'est entrevue que par le biais d'une revalorisation des langues africaines strictement limitées à celles en usage avant la colonisation.

Pour la première fois, Ngũgĩ wa Thiong'o se penche en détail sur un texte de Cheikh Anta Diop. Celui-ci ne lui était pas inconnu puisqu'il le citait déjà régulièrement, mais sans l'exploiter particulièrement. Là, il trouve dans un article de 1948 des arguments pour soutenir son projet de renaissance. Le propos de Cheikh Anta Diop y est quasiment similaire au sien ou à celui d'Obi Wali. Il s'agit de dénier aux auteurs du continent, s'exprimant dans des langues européennes, le statut d'auteurs africains puisque, selon lui : « toute œuvre littéraire appartient nécessairement à la langue dans laquelle elle est écrite<sup>2</sup>. » Par conséquent, seule une initiative en faveur de leur développement pourra mener à la renaissance espérée qui, sous cette forme, signifiera la fin de « l'asservissement moral<sup>3</sup> » des Africains aux langues des colons.

Néanmoins, et c'est là le reproche que lui avaient fait Valentin-Yves Mudimbe et Bogumil Jewsiewicki, cette manière de voir revient à aborder la colonisation que comme une « parenthèse » de l'histoire africaine :

Semblablement, il conceptualise la « parenthèse coloniale » de l'Histoire africaine – une période correspondant à une descente aux enfers et ne méritant que l'oubli. Dans un cas comme dans l'autre l'avenir de l'Afrique est réorganisé et articulé sur les fondations d'un glorieux passé<sup>4</sup>.

On trouve le même biais chez Ngũgĩ wa Thiong'o, notamment dans son insistance à renouer avec les « racines » de l'Afrique. C'est d'ailleurs le mythe antique d'Osiris et sa relecture par

<sup>1</sup> Chinua Achebe, *Éducation d'un enfant protégé par la couronne*, traduit de l'anglais par Pierre Girard, Paris, Actes Sud, (2009 pour l'édition originale) 2013, p. 116.

<sup>2</sup> Cheikh Anta Diop, « Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? », *Le Musée vivant*, numéro spécial 36-37, novembre 1948, Paris, pp. 57-65, repris dans *Alerte sous les tropiques, articles 1946-1960, culture et développement en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1990, p. 34.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> « He conceptualizes in a similar manner the « colonial parenthesis » of African history - a period corresponding to a sort of descent into hell and deserving only to be forgotten. In both cases, Africa's future is reorganized and articulated on the foundations of a glorious past. » (traduction personnelle) in Bogumil Jewsiewicki et Valentin Yves Mudimbe, « Africans' Memories and Contemporary History of Africa », *History and Theory*, Volume 32, N°4, Décembre 1993), pp. 1-2.

Kamoji Wachira qui ouvre son chapitre. À partir de celui-ci, il établit une continuité entre l'Égypte pharaonique et la réalité post-coloniale du continent :

Le plus vieux et le plus connu des récits de démembrement et remembrement de la mythologie africaine est le mythe égyptien d'Osiris, Isis et Horus, la trinité originelle du père, de la mère et du Fils unique<sup>1</sup>.

Ce faisant, il reprend l'un des fondamentaux de l'argumentaire afrocentrique consistant à voir dans l'Égypte pharaonique une civilisation exclusivement africaine<sup>2</sup>. Cette adhésion de l'écrivain aux thèses afrocentristes est explicitement revendiquée puisque c'est sur les travaux de Molefi Kete Asante qu'il se fonde pour définir l'afrocentrisme<sup>3</sup>.

Ce ralliement à la pensée de Cheikh Anta Diop le conduit à reconsidérer son rapport à la Négritude. Dans ses articles des années 1960, Ngũgĩ wa Thiong'o avait en effet à plusieurs reprises exprimé ses divergences avec le mouvement. Comme il le déclare dans le *Sunday Nation* du 2 septembre 1962 :

J'en ai assez de parler de la culture africaine : j'en ai assez de parler du « socialisme africain ». Pourquoi dois-je toujours essayer de découvrir quelque chose d'intrinsèquement « africain » dans chaque système de pensée, de la démocratie à la culture, comme si rien de tout cela ne pouvait m'être vraiment utile à moins d'être précédé par le mot « africain »? Pour moi, il s'agit d'une mentalité coloniale et comme nous nous débarrassons maintenant du colonialisme sous toutes ses formes, nous devrions également essayer de nous débarrasser d'elle. Non pas que je veuille sous-estimer les véritables contributions des Africains à la pensée et à la culture. Mais qu'il soit loin de moi d'aller à la recherche d'une « africanité » et, encore moins, que je puisse la valoriser<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> « The oldest and best-known story of dismemberment and re-membering from African myth is the Egyptian story of Osiris, Isis, and Horus, the original trinity of father, mother, and only begotten son » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New*, *op.cit.*, p. 33.

<sup>2</sup> Sur ces débats voir Martin Bernal, *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987 et Wim van Binsbergen, « Dans le troisième Millénaire avec Black Athena? », in François-Xavier Fauvelle-Aymar *et al.* *Afrocentrismes : L'Histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.

<sup>3</sup> Sur les liens intellectuels entre Molefi Kete Asante et Ngugi wa Thiong'o, voir Joseph McLaren, « Ngugi wa Thiong'o's Moving the Centre and Its Relevance to Afrocentricity », in *Journal of Black Studies*, Volume 28, n°3, janvier 1998, pp. 386-397.

<sup>4</sup> « I am now tired of the talk about African culture : I am tired of the talk about 'African socialism.' Why must I always try to discover something inherently 'African' in every system of thought ranging from democracy to culture – as if none of these things could be really useful to me unless they were prefaced by the word 'African' ? To me this is a colonial mentality and as we are now getting rid of colonialism in all its manifestations, we should also try to get rid of this. Not that I mean to underrate any genuine contributions to thought and culture by Africans. But be it far from me to go about looking for an 'Africanness' in everything before I can value it » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « Must We Drag Africanness into Everything ? », in *Sunday Nation*, 2 septembre, 1962.

À cette époque, il se montre d'ailleurs extrêmement sévère vis-à-vis de Senghor à qui il reproche de n'être « intéressé qu'à la couleur de [sa] peau<sup>1</sup>. » De même, lorsqu'il fait la recension d'une nouvelle traduction en anglais de ses poèmes, il critique ses généralisations sur l'Afrique et son usage d'un passé mythifié<sup>2</sup>. Vingt ans plus tard, son acrimonie à son égard est toujours présente mais cette fois-ci en raison de son choix d'utiliser le français comme langue d'écriture<sup>3</sup> et parce qu'il symbolise à ses yeux la petite bourgeoisie qui, dans une perspective fanonienne, ne peut que trahir la révolution.

Pourtant, dans *Re-membering Africa*, il se livre à une complète revalorisation du mouvement en en faisant le pendant intellectuel et littéraire du panafricanisme :

Avec ses inspirations dans les divers mouvements panègristes tels que l'afro-cubanisme, l'afro-brésilianisme, l'indigénisme haïtien et la Renaissance de Harlem, et sa renaissance actuelle comme afro-centrisme, la négritude est la réflexion intellectuelle et littéraire du Pan-Africanisme<sup>4</sup>

En deux décennies, la négritude a retrouvé sa place dans son histoire des lettres africaines. D'après lui, elle est le moment d'une reconnexion avec une identité noire refoulée. Telle est en tout cas l'interprétation qu'il donne de « La prière aux masques » abordée ici sous l'angle d'une quête mémorielle visant à renouer le présent au passé par l'entremise des esprits des ancêtres. Quant à Aimé Césaire, il se fonde sur une interview donnée à René Depestre en 1967, pour souligner comment sa conception de la négritude signifiait un désir de s'affranchir de l'Occident cartésien pour se réconcilier avec son « “profound being”<sup>5</sup> », fondamentalement africain.

Cette soudaine indulgence à l'égard de la négritude repose en réalité sur une lecture biaisée de celle-ci. Comme souvent, les références de Ngũgĩ wa Thiong'o sont employées pour servir une démonstration dont la finalité compte davantage que la fidélité aux auteurs cités. Que ce soient Césaire et Senghor, Cheikh Anta Diop et Molefi Kete Asante, ou Marcus Garvey et W.E.B. Dubois, il s'agit en fin de compte de dessiner la généalogie d'une idée inéluctablement amenée à prendre forme. La renaissance africaine telle qu'elle est définie par Ngũgĩ wa Thiong'o est exempte de dissensions entre ses partisans et les courants intellectuels

<sup>1</sup> « only committed to the colour of [his] skin » in Ngugi wa Thiong'o cité par David Cook et Michael Okenimkpe, Ngugi wa Thiong'o. An exploration of His Writings, Londres, Heinemann, 1983, p. 20.

<sup>2</sup> James Ngugi, « He's Africa's Poet-Statesman », *Daily Nation*, 10 juillet 1964.

<sup>3</sup> Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind, op.cit.*, p. 27.

<sup>4</sup> « With its inspirational roots in the various Pan-Black movements such as Afro-Cubanism, Afro-Brazilianism, Haitian indigenism, and the Harlem Renaissance, and its current rebirth as Afro-centrism, negritude is the intellectual and literary reflection of Pan-Africanism. » Ngugi wa Thiong'o, *Re-membering Africa, op.cit.*, p. 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 52.

qui la composent sont analysés comme autant de jalons s'étant succédés pour parvenir à son avènement.

Par exemple, l'écrivain prend bien soin de ne pas mentionner les débats relatifs à la créolité et, quand il les évoque, c'est toujours selon une perspective vantant son africanité. Ainsi se cristallise une rhétorique de la confrontation entre deux blocs, l'un blanc et occidental et l'autre noir et africain, dépourvue de tiers espace. Les zones de métissages sont imaginées comme les lieux de conflits entre deux univers qui, quand ils se rencontrent, peuvent s'hybrider, mais seulement sous l'effet d'une résistance du dominé vis-à-vis du dominant. L'espace caribéen ayant été avant tout le théâtre d'un génocide des peuples indigènes ne se dissocie donc pas, chez lui, du continent africain puisque les deux ont été assujettis à un « empire » dont l'influence a été sensiblement la même .

*Re-membering Africa* constitue par conséquent un tournant important dans la pensée de Ngũgĩ wa Thiong'o. Déjà amorcée au cours de la décennie 1990, la prise de distance avec le marxisme s'amplifie ici. Si jusque-là la révolution prolétarienne représentait la voie d'accès privilégiée à une modernité délivrée de l'impérialisme, elle est désormais supplantée au profit de la recherche d'une modernité spécifiquement africaine.

La question de la capacité du marxisme à prendre en compte les caractéristiques propres de la lutte décoloniale n'est pas récente. À vrai dire, l'engagement de Ngũgĩ wa Thiong'o en sa faveur paraissait, aux yeux de beaucoup, être quelque chose d'anachronique<sup>1</sup>. Depuis la *Lettre à Maurice Thorez* où Aimé Césaire annonçait sa rupture avec le PCF, l'ethnocentrisme du mouvement, voire son aspect « occidentalocentriste<sup>2</sup> », l'avait discrédité y compris chez plusieurs de ses anciens contempteurs. Reste que, sous la forme du communisme, il avait longtemps symbolisé l'unique espoir d'alternative au capitalisme, en particulier sur le continent africain.

Il serait erroné de dire que Ngũgĩ wa Thiong'o renonce totalement au marxisme. Marx et Engels figurent toujours en effet parmi les références de premier plan dans *Re-membering Africa*. C'est encore à partir de leurs travaux qu'il se fonde pour décrire le rôle moteur de la classe moyenne dans le passage d'un mode de production féodal à un mode de production capitaliste, lequel serait à l'origine de la renaissance européenne. Néanmoins, comme le montre la suite de son développement, la lecture de Fanon l'a depuis longtemps convaincu des limites de cette dynamique en contexte africain. Surtout, en comparaison avec

<sup>1</sup> Voir Patrick Williams : « 'Like wounded birds' ? Ngugi and the intellectuals », *The Yearbook of English Studies* 27, 1997, pp. 201-218.

<sup>2</sup> Bogumil Jewsiewicki, *Marx, Afrique et Occident : les pratiques africanistes de l'histoire marxiste*, Montréal, McGill University, 1985, p. 2.

les années 1970 et 1980, il adopte une approche beaucoup moins orthodoxe<sup>1</sup> du marxisme. Nulle part le lecteur ne trouve mention de la culture comme superstructure alors qu'il s'agit d'une affirmation pourtant omniprésente dans ses essais des années 1980. Les références au marxisme tendent aussi à devenir moins nombreuses, voire à être effacées comme dans la réédition en 1997 de *Writers in Politics*. Et, quand il situe explicitement sa réflexion dans un cadre marxiste (notamment dans *Secure the Base*), celui-ci lui offre seulement un cadre historique pour expliquer les événements du passé et non pas un moyen d'imaginer l'avenir. Ainsi, ce sont les mots de conclusion des *Damnés de la Terre* qu'il convoque à la fin de « Privatize or Be Damned » en commentant :

Pour une Afrique prête à trouver sa place dans le monde, le meilleur conseil reste celui donné par Fanon dans la conclusion de *Les Damnés de la Terre*, où il rejette le modèle européen parce que dans son histoire, sa technologie et ses progrès, il voit une avalanche de meurtres, une succession de négations de l'humain<sup>2</sup>.

Dans cet appel à ne pas imiter l'Europe se lit en réalité la quête d'une renaissance à envisager en dehors des modèles proposés par l'Occident. La fin de l'apartheid et les politiques menées en Afrique du Sud offrent à Ngũgĩ wa Thiong'o un moyen de concevoir une telle afro-modernité.

### 3. Mudimbe : l'authenticité au pilori

Si oeuvrer à une renaissance africaine signifie renouer avec une forme authentique d'africanité pour en faire le moteur d'un changement épistémique alors cela suppose, on l'a dit, de pouvoir en établir la mesure. Lorsque celle-ci est définie comme le moyen d'une rupture avec l'Occident, cela sous-entend en effet qu'au moins une parcelle d'elle-même a pu rester indemne de toute influence extérieure et donc étrangère au pouvoir impérial. Préservée sous la forme d'une pureté essentielle, capable d'être remobilisée pour amener à un détachement et un renouveau spécifiquement africain, l'africanité des afrocentristes possède les aspects d'une essence intangible, immuable d'un bout à l'autre de l'histoire, de l'Égypte pharaonique à l'ère post-coloniale.

<sup>1</sup> Voir Simon Gikandi, *Ngugi wa Thiong'o, op.cit.*, p. 11 et p. 144.

<sup>2</sup> « For an Africa ready to find its place in the world, the best advice is still the one given by Fanon in the conclusion to *The Wretched of the Earth*, where he rejects the European model because in its history, technology and progress, he sees an avalanche of murders, a succession of negations of the human. » in Ngugi wa Thiong'o, « Privatise or be Damned », in *Secure the Base, op.cit.*, p. 60.

La renaissance défendue par Ngũgĩ wa Thiong'o se heurte par conséquent à l'impossible évaluation de sa part d'africanité. En l'essentialisant, l'écrivain se contente de tenir pour acquise une différence ontologique dont la particularité ne repose que sur la certitude en son étanchéité à l'égard de toute influence exogène. Ce qui est problématique dans cette approche c'est sa propension à fixer des identités indépendamment de leur mode de construction. Ainsi figée, l'africanité n'est plus appréhendée que comme la répétition synchronique d'elle-même au fil des siècles au risque de ne pas saisir la part d'anachronisme qu'il y a dans une telle manière de voir. En effet, l'africanité défendue par Ngũgĩ wa Thiong'o existe-t-elle abstraction faite de son historicité ? Assimiler de la sorte Égypte antique et période post-coloniale n'est-ce pas se fonder sur un contresens trouvant son origine dans une insuffisante prise en compte du caractère situé de son énonciation ?

De fait, cultiver une africanité aussi pérenne n'est-ce pas paradoxalement reconduire, involontairement, la dépendance à l'*épistémè* occidentale ? Comme le soutenait Valentin-Yves Mudimbe :

pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui : cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs<sup>1</sup>.

Car, aussi hermétique que voudrait être l'afrocentrisme à l'Occident, il n'en reste pas moins son héritier sur certains points. Ainsi de Cheikh Anta Diop qui, comme l'a montré François-Xavier Fauvelle-Aymar, « s'est lui-même complu dans quelques mythes bien ancrés<sup>2</sup> » telle l'origine vandale des Berbères ou la différence entre Pygmées et Noirs. Dès lors, aussi réconfortante que puisse être la tentation nativiste pour proposer un contre-modèle à l'Occident, elle ne peut s'appuyer que sur une falsification des événements qui, contre toute attente, prend le risque de renforcer la subordination pourtant honnie. À imaginer la colonisation que comme une parenthèse, l'intellectuel afrocentriste ne mesure pas, aux yeux de Mudimbe, combien il reconduit de facto « l'odeur du père », celle « des liens complexes qui, aujourd'hui, plus fortement qu'hier, arriment l'Afrique à l'Occident<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, pp. 12-13.

<sup>2</sup> François-Xavier Fauvelle-Aymar, « Cheikh Anta Diop, ou l'africaniste malgré lui », in François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2010, p. 30.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, p. 11.



Dans l'article d'introduction au numéro de la revue *History and Theory* qu'il coordonne avec Bogumil Jewsiewicki, Valentin-Yves Mudimbe s'explique sur cette ambivalence de l'afrocentrisme. Prenant acte, pour commencer, que la reconnaissance de l'histoire de l'Afrique a eu lieu et que le continent a été extrait des marges de l'Histoire dans laquelle la pensée de Hegel l'avait cantonné, il illustre cependant combien l'historiographie afrocentriste contemporaine reste inféodée au discours occidental. Selon lui :

La construction littéraire africaine de l'historicité des êtres humains en Afrique, ainsi que de leur essence spécifique, est organisée autour de plusieurs éléments centraux : premièrement, la résurrection par un retour aux sources à Jérusalem, entendue comme une purification ; deuxièmement, une rupture entre le temps originel de l'africanité et le temps du modernisme africain ; troisièmement, le rôle central d'une catégorie socio-intellectuelle d'intermédiaires, de quasi-apôtres (pour ne pas dire de Messie) dans l'établissement d'un lien entre ces deux temporalités ; quatrièmement, le rôle de la construction scientifique du récit historique afin de rétablir ce lien ; enfin, le caractère nécessairement historique d'une conscience collective<sup>1</sup>.

Ce que traduit cet ordonnancement c'est la reconduction d'un schéma biblique et son application à l'histoire du continent, de sorte que : « plutôt que d'entraver la conception que l'africanisme est différent de l'occidentalisme, ce contexte renforce précisément cette idée<sup>2</sup>. » Pour Bogumil Jewsiewicki et lui, les thèses de Cheikh Anta Diop apparaissent en réalité comme le prolongement logique des thèses hégéliennes d'un temps interrompu par l'intrusion du mal venant rompre un équilibre originel. Par conséquent, la renaissance qu'il prône ne peut en aucun cas s'apparenter à un détachement avec l'Occident puisqu'elle est encore déterminée par ses fondements épistémologiques. Comme ils le déclarent :

Pour assurer la renaissance de l'Afrique, la rédemption par une conscience intellectuelle, la purification culturelle, et surtout la construction d'un État unitaire, sont essentielles. La tâche des intellectuels africains est d'établir un lien direct entre un passé glorieux et un avenir, tout en contournant la barbarie de l'intrusion étrangère<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « African literary construction of the historicity of human beings in Africa, as well as of their specific essence, is organized by several central factors : first, resurrection by returning to one's roots in Jerusalem, understood as a purification ; second, a rupture between the original time of Africanism (*africanité*) and the time of African modernism (*modernité*) ; third, the central role of a socio-intellectual category of intermediaries, of quasi-apostles (not to say Messiahs) in the establishment of a link between these two temporalities ; fourth, the role of the scientific construction of the historical narrative in order to re-establish this link ; finally, the necessarily historical character of a collective consciousness. » Valentin-Yves Mudimbe et Bogumil Jewsiewicki, « Africans' Memories & Contemporary History of Africa », in *History & Theory*, Volume 32, n°4, History Making in Africa, 1993, p. 8.

<sup>2</sup> « Rather than hindering the conception that Africanism is different from Westernism, this context fosters precisely that notion » in Valentin-Yves Mudimbe et Bogumil Jewsiewicki, « Africans' Memories & Contemporary History of Africa », *op.cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> « In order to assure Africa's renaissance, redemption by an intellectual awareness, cultural purification, and especially the construction of a unitary state, are essential. The task of African intellectuals is to establish a direct link between a glorious past and a future, while bypassing the barbarism of foreign intrusion. » Valentin-

Clamer l'africanité d'une renaissance n'est donc pas suffisant en soi tant les normes de l'Occident ont été intériorisées au plus profond des consciences africaines.

Cette méfiance vis-à-vis de la revendication d'authenticité s'exprime également dans la critique de la négritude par Valentin-Yves Mudimbe. Au même titre que l'afrocentrisme, elle porte la marque de sa dépendance à l'ordre étranger dont elle prétend pourtant se libérer. Toute rhétorique de l'altérité donne ainsi lieu à un examen méthodique de la part de l'auteur de *L'Écart*, mais la négritude est plus qu'aucune autre l'objet de sa méfiance puisqu'elle détermina pour longtemps les conditions de possibilité d'une expression réputée authentiquement noire. L'archéologie du mouvement a donc pour ambition d'infirmer les évidences nativistes susceptibles de guider la renaissance du continent et, par conséquent, de proposer d'autres modèles de subjectivités que ceux fondés sur la quête de l'authenticité.

Précisons que Valentin-Yves Mudimbe n'a jamais été un compagnon de route de la négritude. Plusieurs facteurs expliquent sa distance vis-à-vis du mouvement. Il existe déjà une différence de génération entre les créateurs de *L'Étudiant noir* et lui. Du fait de son année de naissance, il appartient en effet au « second souffle<sup>1</sup> » littéraire dont Jean-Jacques Séwanou Dabla a souligné l'émergence dans les années 1960. Sans faire école, ces écrivains partagent un même regard critique sur la production de leurs aînés, façon pour eux de négocier leur entrée dans un système littéraire francophone où ceux-là sont devenus dominants. Mais aussi, déjà, manière de souligner la distance idéologique qui sépare leurs revendications de celles des chantres de l'« âme nègre ». Comme il le dira à Léon-Gontran Damas :

ce que vous appelez aimablement la querelle des Anciens et des Modernes a pris, à mon sens, des allures de meurtre : il faut liquider les pères. Tout se passe comme si ma génération vous reprochait de lui avoir enlevé une responsabilité historique. Ce qui me préoccupe quant à moi c'est davantage l'esprit de continuité de votre combat. Il y a eu la négritude. Nombre de ses objectifs d'autrefois sont à présent atteints. Et dans nos pays africains enfin libérés, il nous faut assumer des contradictions concrètes tant sur le plan économique que politique : contradictions au niveau des procès de travail, des rapports sociaux de production, de l'organisation du pouvoir, contradictions des signalisations idéologiques<sup>2</sup>.

---

Yves Mudimbe et Bogumil Jewsiewicki, « Africans' Memories & Contemporary History of Africa », *op.cit.*, p. 9.

<sup>1</sup> Jean-Jacques Séwanou Dabla, *Nouvelles écritures africaines : romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 17.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « Faut-il liquider les pères ? », in *Poésie*, N°43-44-45, janvier/juin 1976, pp. 47-58.

Ensuite, en raison de la marginalisation du Congo belge dans ces mêmes circuits francophones, ce n'est que tardivement que la négritude s'y épanouit. Mudimbe, non sans intérêt, a pointé du doigt le caractère tardif du développement littéraire de la colonie. Sans être tout à fait vrai, il est en tout cas certain que le territoire qui deviendra la République Démocratique du Congo constitue, comme son voisin le Ruanda-Urundi, un champ autonome par rapport à Paris en raison des dynamiques impériales qui pèsent sur lui.

Néanmoins, l'écrivain connaît bien le mouvement et a eu l'occasion d'échanger avec plusieurs de ses personnalités. On l'a dit, lors de son premier séjour aux États-Unis, il rencontre Léon-Gontran Damas dans ses bureaux à la Howard University. C'est cependant avec Léopold Sédar Senghor que Valentin-Yves Mudimbe aura la relation la plus tumultueuse. Il découvre ses textes dès son arrivée en France, lesquels l'impressionnent durablement, au point qu'il écrira dans *Les Corps glorieux* :

Léopold Sédar Senghor me marqua donc dès 1966. Sa poésie allait dans le sens des cathédrales. Je m'y insérai mal. Ses essais théoriques, particulièrement son Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine (1962), me séduisirent. La pensée de Senghor, en sa complexité, m'ouvrit à de nouveaux horizons et singulièrement à partir de 1968, aux questions de l'altérité<sup>1</sup>.

Bien que Senghor soit pour lui un « maître », il se sent « étranger<sup>2</sup> » à son essentialisme. Le président sénégalais manifeste pourtant de l'intérêt pour ses travaux. Lors de son exil aux États-Unis, il lui propose de le soutenir pour l'obtention d'un poste à l'université de Dakar. Du point de vue personnel, les deux hommes ne paraissent pourtant pas s'apprécier. Mudimbe envisage un temps d'écrire un livre contre lui, il renonce finalement, mais publie un long article dans la *Revue des sciences économiques et sociales* de Lovanium où il ne mentionne néanmoins pas son nom. Quant à Senghor, il aurait apparemment eu le dessein de briser la carrière de son détracteur en encourageant un universitaire à rédiger un texte pour invalider ses thèses. La querelle dépasse pourtant le cadre intime. En réalité, leurs dissensions traduisent deux conceptions opposées de l'avenir de l'Afrique.

Dans la lecture que Kasereka Kavwahirehi propose de la réception des thèses senghoriennes par Valentin-Yves Mudimbe, le critique démontre l'ancienneté du désaccord qui unit les deux écrivains. Dès ses premiers textes, la proximité du courant avec le « cadre européen<sup>3</sup> » constitue le point nodal de sa désapprobation. Ainsi, si la critique de Mudimbe ne prendra

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 154.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Autour de « la Nation ». Leçon de civisme. Introduction*, Kinshasa/Lumumbashi, éditions du Mont Noir, Coll. « Objectif 80 », 1972, p. 46.

une dimension épistémique qu'une fois sa découverte des textes de Michel Foucault faite, elle est déjà en germes dans les articles qu'il publie au cours de la décennie 1960. Par exemple, dans « Négritude et Politique », il cite Abdallah Laroui pour dénier la prétention de la négritude à renouer avec un « humanisme passé » africain. À ses yeux, la négritude est comparable au folklore arabe qui :

ne représente pas la culture ancienne authentique, opposée à la nouvelle culture factice, née de la pénétration occidentale ; en réalité il fait partie, lui aussi de cette nouvelle culture. Il ne renvoie pas à l'ancienne société mais à la nouvelle, car il dénote surtout une progression décisive de l'embourgeoisement. En d'autres termes, pour saisir le rôle social du folklore, ce n'est pas tellement son contenu social qui importe, que la psychologie de ceux qui en jouissent<sup>1</sup>.

Il s'agit par là d'infirmier la prétendue authenticité dont se prévaut la négritude. En soi, ce qui l'a rendue possible, c'est davantage un lieu et un moment donné de l'histoire européenne que la redécouverte d'un héritage africain authentique. La collusion du mouvement avec l'Occident occupe ainsi une place centrale dans ses essais suivants, en particulier dans *Autour de la « nation »* qu'il publie en 1972. Peu à peu s'impose l'idée que la négritude est une « invention française<sup>2</sup> ».

Valentin-Yves Mudimbe insiste sur les mutations qui ont alors cours au sein de l'épistémè occidentale. L'époque, qui voit l'émergence du groupe autour de la revue *L'Étudiant Noir*, se caractérise à la fois par la remise en question des valeurs bourgeoises et le développement du relativisme culturel au sein des sciences humaines. Ces évolutions symbolisent « une nouvelle fondation pour organiser une pluralité de mémoires historiques dans le cadre d'une même épistémè<sup>3</sup> » et non pas un détachement d'avec cette épistémè. Dès lors, la critique de la raison occidentale entreprise par la négritude est inhérente aux transformations qui touchent celles-ci. Il ne suffit donc pas de dire, à ses yeux, que « Senghor a lu Lévy-Bruhl<sup>4</sup> », comme le fait Stanislas Spéro Adotevi dans *Négritude et Négrologues* mais plutôt que l'un et l'autre sont les représentants d'un même discours malgré l'apparente rupture qu'ils semblent y inscrire. En effet, lorsque Lévy-Bruhl revient dans ses carnets sur « le caractère prélogique de la mentalité primitive », il ne rompt pas avec le discours de l'Occident sur ses autres mais accompagne un changement qui est alors en train de se

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « Négritude et politique », in *Mélanges, réflexions d'hommes de culture*, Paris, Présence Africaine, 1969, p. 279.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 86.

<sup>3</sup> « a new foundation for organizing a plurality of historical memories within the frame of the same episteme » in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 80.

<sup>4</sup> Stanislas Spéro Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, Delga, (1972) 2017, p. 45.

produire et dont les travaux de M. Delafosse, L. Frobenius ou G. Van der Kerken<sup>1</sup> témoignent. De la même manière, l'altérité senghorienne n'est pensable qu'au travers de ces mutations qui rendent possible l'expression d'une altérité africaine selon des modalités qui n'ont rien d'authentiquement africaine.

En réalité, la négritude est caractéristique d'un tournant interne à l'épistémè occidentale. Pour soutenir son propos, Mudimbe s'appuie sur *Les Mots et les choses* et l'alternance de modèles qui y est proposée par Michel Foucault. Tandis que la croyance en une mentalité prélogique appartenait à un régime d'analyse fondé sur la fonction, le conflit et la signification, sa réfutation rend compte du passage à un régime basé sur la norme, la règle et le système. La transition du premier au second détermine une autre manière d'aborder les sociétés extra-occidentales. Ce tournant s'opère pour Mudimbe aux alentours des années 1920 avec Malinowski. Avant lui, l'évolutionnisme, le fonctionnalisme et le diffusionnisme : « tous répriment l'altérité au nom de la similitude, réduisent le différent au déjà connu, et échappent ainsi fondamentalement à la tâche de donner un sens à d'autres mondes<sup>2</sup>. » Cela avait pour conséquence que ces modèles établissaient une distinction entre des « fonctionnements normaux » et d'autres qui « ne l'étaient pas » en partant du principe d'une distance plus ou moins prononcée « from the Same to the Other<sup>3</sup> ». À partir des années 1920, une nouvelle manière d'appréhender « les primitifs » est perceptible. Le renouvellement de l'intérêt pour les cultures africaines signale que celles-ci sont perçues non plus en opposition par rapport à un modèle occidental établi comme la norme, mais selon leur logique interne et suivant une rationalité qui leur serait propre :

Un changement est intervenu. Une nouvelle anthropologie a, sans bruit mais puissamment, mis en place ses règles de base, à savoir la respectabilité et la cohérence interne nécessaire aux systèmes propres à ce continent et une expérience africaine tout autant qu'à celles destinées à l'intégration progressive dans la modernité<sup>4</sup>.

Tel est le milieu qui, selon Mudimbe, a rendu possible la prise de parole africaine et la revendication de la « African Personality ».

<sup>1</sup> Voir Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, pp. 75-76.

<sup>2</sup> « all repress otherness in the name of sameness, reduce the different to the already known, and thus fundamentally escape the task of making sense of other worlds » in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, pp. 72-73.

<sup>3</sup> « A shift has occurred. A new anthropology has, silently but powerfully, put in place its basic norms, namely respectability and internal coherence for African systems and experience, as well as rules for their progressive integration into modernity. (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 81.

<sup>4</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa, op.cit.*, p. 89.

Cette démythification de l'authenticité rend difficilement concevable une renaissance authentiquement africaine. Aux yeux de l'écrivain, la colonisation ne peut pas être réduite à une parenthèse. L'écrivain partage en effet les vues de son compatriote et ami Mabika Kalanda. Il se rallie à l'idée de ce dernier selon laquelle « la colonisation belge faisait partie de l'histoire de l'Afrique Centrale et que les discours de la différence, promouvant une authenticité culturelle, ne pouvaient ni s'articuler hors de ce fait brut, ni le nier<sup>1</sup>. » Il est dès lors illusoire d'espérer ressusciter une prétendue pureté précoloniale qui aurait été indemne de toute transformation, car dans quelle extériorité vis-à-vis des phénomènes historiques celle-ci aurait pu être préservée ? Comme il s'interrogeait déjà dans *L'Odeur du père* :

L'Afrique est concernée par des méthodologies ou des idéologies venues de l'Occident et elle se voit presque contrainte de vivre avec elles. [...] La réponse africaine doit-elle partir de l'intérieur des catégories proposées par ces cadres ou surgir d'ailleurs ? Quel serait cet ailleurs ? Quel sens aurait-il ? En quoi serait-il différent de l'environnement et des cadres hérités de l'histoire et des contacts avec l'Occident<sup>2</sup> ?

Cela conduit Valentin-Yves Mudimbe à infirmer toute prétention à la rupture à partir d'une configuration épistémologique qui serait proprement africaine. Alors que dans ses essais français, il s'agissait d'une éventualité, il en vient ensuite à la nier, arguant que tout discours contemporain sur l'Afrique trouve ses conditions de possibilité dans l'expérience coloniale. Cela ne signifie pas l'impossibilité d'un changement épistémique, mais qu'il ne pourra avoir lieu en-dehors de ses cadres épistémiques. En effet, comme il le soutient dans *Tales of Faith*, l'impérialisme a donné naissance à une « nouvelle culture<sup>3</sup> », un « espace métissé ».

*Tales of Faith*, sous-titré *Religion as Political Performance in Central Africa*, se présente de prime abord comme un ouvrage académique. Publié chez *Athlone Press*, maison d'édition historiquement reliée aux presses de l'université de Londres, il se veut une « exploration de la pratique religieuse africaine et la relation qu'elle possède vis-à-vis de l'identité africaine<sup>4</sup>. » Cependant, derrière cette réflexion sur les systèmes religieux et l'évolution de la pénétration du christianisme en Afrique, Valentin-Yves Mudimbe livre un portrait de lui-même et de son parcours intellectuel. Comme il le déclare dans son épilogue :

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 78.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, p. 86.

<sup>3</sup> « new culture » in Valentin-Yves Mudimbe, *Tales of faith. Religion as political performance in Central Africa*, Londres, Athlone Press, 1997, p. 151.

<sup>4</sup> « exploration of African religious practice and the relation it bears to African identity » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *Tales of faith*, *op.cit.*, quatrième de couverture.

Arrivé à ce point, pour une conclusion sur ce qui est plus une réflexion sur moi-même qu'une stricte recherche sur les représentations africaines de *Tales of Faith*, je m'aperçois que je témoigne moi-même de ces récits. Le fait que je pourrais ne pas croire en Dieu ni en un quelconque esprit divin ne m'a pas empêché de considérer avec bienveillance la complexité de leurs destins et modalités d'appropriations culturelles<sup>1</sup>.

Retraçant plus d'un siècle de querelles théologiques relatives à la manière d'évangéliser les Africains, celui qui occupe alors la chaire « William R. Kenan » de littérature de l'université de Stanford effectue une démonstration du métissage qui en a résulté.

La quatrième partie de l'essai, intitulée « Acculturation. An "Espace Métissé" », permet à l'auteur d'illustrer sa pensée. Au cours du chapitre précédent, Valentin-Yves Mudimbe est en effet revenu sur les travaux de Jean-Loup Amselle lequel avait fait paraître en 1990 *Logiques métisses* ouvrage où il procédait à une réévaluation du concept d'ethnie en Afrique occidentale. Dans sa conclusion, l'anthropologue, à l'opposé des approches traditionnelles de la notion, minimisait la spécificité de chaque ethnie au profit d'une approche mettant l'accent sur la multiplicité de leurs influences. Comme il le déclarait :

L'analyse en termes de « logiques métisses » permet [...] d'échapper à la question de l'origine et de faire l'hypothèse d'une régression à l'infini. Il ne s'agit plus de se demander ce qui est premier, du segmentaire ou de l'État, du paganisme ou de l'Islam, de l'oral ou de l'écrit, mais de postuler un syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties<sup>2</sup>.

Ainsi, selon lui, il fallait rompre avec une conception essentialisante de l'ethnie, concevant chacune d'elle indépendamment des autres, et substituer à cette vision une autre insistant davantage sur les incessants mélanges constitutifs de chaque culture. Lors des rééditions du texte, Jean-Loup Amselle revint néanmoins sur le terme « métisse », évoquant ses regrets de l'avoir choisi puisque, en dépit des apparences, il renvoyait toujours à une prétendue origine donc à une forme de pureté culturelle antérieure à tout croisement. En effet, comme il l'exprimait dans sa seconde préface à l'ouvrage :

génocide et métissage sont des notions intimement liées en ce qu'elles apparaissent toutes deux étroitement associées à une problématique racologique. Pour Gobineau, les nazis ou les différents fondamentalismes, le métissage équivalait au génocide dans la mesure où il signifie l'abâtardissement ou la dégénération de la race dominante. Pour les partisans du métissage, en revanche, le croisement des races ou des cultures permet la régénération des différentes

<sup>1</sup> « Here, in concluding what is more a reflection on myself than strict research on African representations of *Tales of Faith*. I discover that I personally witness to these tales. The fact that I might not believe in God or in some kind of divine spirit has not prevented me from facing with sympathy the complexity of their fate and modalities of their cultural appropriations. » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *Tales of faith*, *op.cit.*, p. 198.

<sup>2</sup> Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, (1990) 2009, p. 258.

variétés de l'espèce humaine. Mais comment ne pas être sensible au fait que régénération et dégénération ne sont que les deux aspects complémentaires d'une même problématique<sup>1</sup> ?

À la place, Jean-Loup Amselle proposa de recourir au terme de « branchement », lequel a pour avantage de rendre vaine toute recherche d'une prétendue source préalable au mélange. Comme il le confiait en introduction à l'essai éponyme de 2001 : « Le syncrétisme n'existe en effet qu'au deuxième degré, renvoyant à l'infini ou mettant en abyme l'idée même d'une tradition originaire<sup>2</sup>. »

Le concept de « métissage » permet néanmoins à Valentin-Yves Mudimbe d'exposer sa conception de la société post-coloniale. La rencontre entre les cultures occidentales et les cultures africaines n'a pas débouché sur la conversion *stricto sensu* des secondes aux premières. Au contraire, celles-ci se sont mélangées et ont généré une culture ne correspondant ni aux modèles locaux antérieurs ni à ceux venus d'Europe. Comme il l'écrit :

Brièvement, dans la réorganisation socio-économique et culturelle de l'Afrique à la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, un *espace métissé* s'impose de lui-même contre les traditions ancestrales, loin d'être apaisées, et le programme nouvellement substitué de l'histoire coloniale. Il n'est guère étonnant que la conscience produite par ce nouvel espace questionne parfois l'exactitude de ce qui est affirmé comme une vérité et, sous la confluence des courants qui le rendent possible, recherche une vérité supposément ésotérique et cachée ou son propre passé même ou bien encore cherche à dévoiler le paradigme secret qui explique la puissance de la volonté occidentale sur la vérité<sup>3</sup>.

Dès lors, comme on le verra par la suite, la renaissance mudimbienne se situe en porte-à-faux des tendances nativistes. L'auteur insiste, au contraire, sur les bénéfices à tirer pour le monde de l'après du cosmopolitisme et de la rencontre des cultures. En somme, comme le dit Pierre Halen, il s'agit « d'observer et de promouvoir la compénétration des deux mémoires coloniale et africaine<sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, *op.cit.*, p. 29.

<sup>2</sup> Jean-Loup Amselle, *Branchements : anthropologie de l'universalité de cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 8.

<sup>3</sup> « Briefly, in the socioeconomic and cultural reconfiguration of Africa in the nineteenth and early twentieth centuries, an *espace métissé* imposes itself against the far from peaceful ancient traditions and the newly substituted programme in colonial history. No wonder that the consciousness produced by this new space sometimes questions the validity of what is affirmed as truth and, beneath the confluence of currents that made it possible, looks for a supposedly esoteric hidden truth or its own past or seeks to uncover the secret paradigm that accounts for the power of the Western will to truth. » (traduction personnelle) in Valentin-Yves Mudimbe, *Tales of faith*, *op.cit.*, pp. 153-154.

<sup>4</sup> Pierre Halen, « V. Y. Mudimbe, jardinier de l'histoire: Les mémoires d'une modernité », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 30, n°2, 1996, pp. 253.



## B. Trouble dans le centre

Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o sont aujourd'hui des auteurs reconnus. Les mots de Willy Bal à propos du premier pourraient d'ailleurs très bien valoir également pour le second. S'exprimant lors de la remise d'un doctorat *honoris causa* à son ancien assistant, il déclarait en 2004 qu'il était « l'un des intellectuels africains les plus marquants du dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, tant par son œuvre elle-même que par la réception de celle-ci<sup>1</sup>. » Rares sont en effet les écrivains du continent à avoir obtenu autant de récompenses de leur vivant, que ce soient des prix littéraires ou des diplômes universitaires, de même peu nombreux sont ceux bénéficiant de traductions dans des langues aussi diverses que le japonais, le français ou l'espagnol. Scholastique Mukasonga n'a certes pas atteint une telle célébrité cependant, depuis l'obtention du Prix Renaudot, elle est devenue l'une des figures majeures de la littérature francophone. Si bien qu'elle publie dorénavant dans la prestigieuse collection blanche de Gallimard et est fréquemment invitée à la radio ou à la télévision pour faire la promotion de ses ouvrages. Surtout, ses romans et recueils ont été accueillis favorablement en dehors de la France, en particulier au Brésil où elle jouit d'une vraie popularité, notamment auprès de la communauté afro-brésilienne.

La situation de ces trois auteurs est ainsi caractéristique des évolutions contemporaines du système littéraire. Nés sur le continent africain, c'est néanmoins en Occident qu'ils ont accompli la majeure partie de leur carrière. Si leur exil est dû en priorité à des raisons politiques, le fait de vivre au cœur des centres du système littéraire mondial a été déterminant pour leurs trajectoires intellectuelles. Comme les différents travaux de sociologie littéraire l'ont démontré, le système littéraire reste un espace profondément hiérarchisé. Dans le cas des littératures africaines, plusieurs phénomènes contribuent à les marginaliser. Comme le note Nicolas Courtin, malgré « une affirmation de l'Afrique dans le champ littéraire mondial<sup>2</sup> », existe toujours une « dépendance éditoriale<sup>3</sup> » vis-à-vis des grands groupes occidentaux. Aussi, que ce soit le Kenya, la République Démocratique du Congo ou le Rwanda, chacun des pays d'origine des auteurs étudiés fait figure de périphérie au regard des grands centres de la littérature mondiale. Certes, comparativement à d'autres littératures nationales, celles des États sus-cités apparaissent comme des pôles régionaux, traversées elles

<sup>1</sup> Willy Bal, « Présence, parcours et paradoxes de Valentin Yves Mudimbe », Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 2007. [en ligne] URL : <http://www.arllfb.be/ebibliotheque/communications/vaes100404.pdf> (consulté le 10 décembre 2018).

<sup>2</sup> Nicolas Courtin, « L'affirmation de l'Afrique dans le champ littéraire mondial », *Afrique contemporaine*, Volume 241, n°1, 2012, pp. 114-115.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 115.

aussi par des phénomènes de plus ou moins grande domination entre les littératures et les auteurs locaux. Reste que toutes les trois entretiennent des liens de dépendance à l'égard des anciennes métropoles impériales. Pour Gisèle Sapiro en effet : « [l]e marché du livre est doublement structuré par les aires linguistiques et les États-nations<sup>1</sup> », or, comme on l'a vu au chapitre 3 avec Ngũgĩ wa Thiong'o, l'expérience coloniale a contribué à créer des dynamiques transnationales où les littératures des pays colonisés ont été intégrées aux « aires » d'influence des pays colonisateurs, en premier lieu du fait de la langue d'expression<sup>2</sup>. Le cas francophone, sans être totalement assimilable aux cas anglophone ou lusophone, témoigne de la pérennité de cette situation puisque pour Pascale Casanova il n'a longtemps existé « [a]ucun centre, aucune capitale, aucune instance<sup>3</sup> » ouvrant une issue autre que Paris aux auteurs francophones. L'accès à la consécration littéraire, auxquels les prix littéraires jouent un rôle majeur, passe ainsi encore aujourd'hui par la reconnaissance des centres du système littéraire.

Les trois auteurs étudiés n'ont cependant pas accompli leur transfert d'un lieu à un autre sans tenter de réformer les hiérarchies existantes. Depuis la position qui est la leur, ils ont cherché à opérer un décentrement du système littéraire au profit des espaces et des cultures qui y sont, traditionnellement, marginalisés. Pour reprendre l'expression de Dipesh Chakrabarty, il s'agissait de provincialiser l'Europe et, plus globalement, l'Occident. Or, cela nécessitait justement de s'appuyer sur les outils que celui-ci pouvait leur fournir pour, en quelque sorte, les retourner contre lui. Par conséquent, leur reconnaissance, acquise au contact des champs occidentaux, a été employée à la modification des relations héritées de la colonisation. Sans un tel processus, il paraissait en effet vain d'espérer parvenir à une décolonisation des esprits laquelle ne pouvant être réduite aux seuls anciens colonisés sans courir le risque de voir se maintenir l'idéologie impériale chez les descendants des colons.

---

<sup>1</sup> Gisèle Sapiro, « Mondialisation et diversité culturelle : les enjeux de la circulation transnationale des livres », in Gisèle Sapiro (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde éditions/Sociétés & Représentations, 2009, p. 276.

<sup>2</sup> Sur les questions relatives à la traduction « comme pratique sociale et comme vecteur des échanges culturels internationaux », nous renvoyons aux premiers chapitres de, Gisèle Sapiro (dir.), *Translatio : Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 43.

<sup>3</sup> Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999, p. 178.

## 1. Ngũgĩ wa Thiong'o : *Mutiiri*

Depuis qu'il s'est installé aux États-Unis en 1989, Ngũgĩ wa Thiong'o a cherché à mettre au service de ses engagements les ressources qu'il avait dorénavant à sa disposition. Enseignant tour à tour dans les Universités de Yale, de New York et enfin d'Irvine, où il a pris la direction du *Center for Writing and Translation*, il a utilisé la reconnaissance académique qu'il avait acquise pour, à la fois, donner de la visibilité au kikuyu mais, aussi, pour œuvrer au désenclavement des langues et littératures minorées. Ce faisant, il concourt à une décolonisation de l'imaginaire occidental depuis l'intérieur en promouvant des formes hétérodoxes de savoirs capables d'hybrider la modernité. L'existence de centres aujourd'hui déterminants dans la structuration du système littéraire ne s'avère ainsi pas un horizon limite pour lui, il s'agit au contraire de se servir de cette position pour, depuis l'intérieur, participer à une réforme du système en œuvrant dans les interstices qu'il a pu s'y moduler. Si sa marge de manœuvre reste limitée, son inclusion dans le champ américain suffit à elle seule à y opérer une perturbation. Certes, celle-ci pourra y être recyclée sous la forme d'une dilution de ses propositions, mais elle ne cessera pas néanmoins de brouiller les lignes du savoir en transformant une situation, celle de l'entre-deux, en moteur d'un décentrement.

En cela, il rejoint les préconisations formulées par son compatriote Ali Mazrui, lequel avait été contraint, comme lui, à l'exil aux États-Unis. Il avait trouvé là un poste en sciences politiques à l'Université du Michigan après avoir quitté Makerere une quinzaine d'années avant que Ngũgĩ wa Thiong'o ne soit obligé lui aussi de fuir le continent. Du fait de cet éloignement forcé, Ali Mazrui estimait qu'il fallait adopter une « stratégie de contre-pénétration sur le plan politique, économique et culturel pour contrecarrer l'eurocentralisation croissante du monde<sup>1</sup>. » Il est utile de rappeler que les deux hommes ont eu l'occasion de se fréquenter. Entre 1969, date de la première conférence à laquelle ils assistèrent tous les deux, jusqu'à 2013, un an avant la mort de Mazrui où Ngũgĩ assista à un événement organisé pour son 80<sup>ème</sup> anniversaire, ils collaborèrent à de très nombreuses reprises. Même s'ils n'ont jamais été des « social friends<sup>2</sup> » et que des divergences politiques les ont opposés, ils se rejoignent sur cette volonté de mettre à profit leur situation personnelle

<sup>1</sup> « strategy of counter-penetration, on the political, economic, cultural planes to counteract the growing Eurocentralization of the world » (traduction personnelle) in Ali Mazrui et Alamin M. Mazrui, *The Power of Babel: Language and Governance in the African Experience*, Oxford et Chicago, James Currey et University of Chicago Press, 1998, p. 42.

<sup>2</sup> Ngugi wa Thiong'o, « How Ali Mazrui, the global Kenyan, charted my path », *The Standard*, 23 octobre 2014. [En ligne] URL : <https://www.standardmedia.co.ke/article/2000139170/ngugi-wa-thiong-o-how-ali-mazrui-the-global-kenyan-charted-my-path> (consulté le 10 décembre 2018).

pour participer à un changement épistémique. L'examen des solidarités qu'ils ont initiées et des réseaux auxquels ils ont appartenu signale qu'ils ont pris part à cette entreprise de manière active en particulier en agissant au point de vue institutionnel.

Dans ces circonstances, les universités américaines s'avèrent des lieux propices pour donner corps à un tel projet. Comme l'avait déjà souligné Edward Said, elles sont des « espaces quasi-utopiques<sup>1</sup> » favorables aux rencontres entre des personnes originaires des quatre coins de la planète. Tel avait été le cas déjà pendant la Seconde Guerre mondiale avec l'accueil des universitaires juifs européens. Néanmoins, l'accroissement de la concurrence internationale dans le domaine académique et son intégration croissante à l'économie libérale ont renforcé ce phénomène rendant très attractives les universités américaines pour des chercheurs africains bénéficiant de peu d'opportunités dans leurs pays ou pour ceux, comme Ngũgĩ wa Thiong'o ou Valentin-Yves Mudimbe, contraints de les quitter pour des raisons politiques. Concentrant la moitié des établissements de l'*Academic Ranking of World Universities*, les États-Unis jouissent d'un prestige international et d'une situation financière qui les rendent extrêmement performants dans le cadre de la « mondialisation de l'enseignement supérieur<sup>2</sup> ». De plus, comme l'a montré François Cusset, le triomphe, dans les humanités, des *cultural studies*, a rendu sensible leurs directions aux problèmes que pouvaient rencontrer les personnes appartenant aux minorités de la population, rendant nécessaires l'usage de politiques de discrimination positive pour peser en leur faveur dans les recrutements de personnels. Tout cela fait que, aujourd'hui, elles permettent à une petite quantité de chercheurs nés ailleurs qu'aux États-Unis d'échanger leurs idées au cœur même de ce qui reste le centre du monde occidental. Comme l'ont relevés Mukoma wa Ngũgĩ, Duncan McEachern Yoon et Pashmina Murthy : « Dans notre monde globalisé, les écrivains et universitaires du Sud mondialisé se confrontent les uns aux autres au travers de leurs relations mutuelles avec l'Ouest<sup>3</sup>. » L'organisation de festivals et d'événements est à ce titre symptomatique de ce phénomène. Celui qu'organisa Ngũgĩ wa Thiong'o à Irvine plusieurs années de suite, intitulé « From Here to There : Languages in Conversation », lui permit ainsi d'inviter des personnes aussi éloignées géographiquement les unes des autres que l'intellectuel pueblo Simon J. Ortiz, l'historien et philosophe camerounais Achille Mbembe,

<sup>1</sup> Edward Said, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, traduit de l'américain par Charlotte Woillez, Arles, Actes Sud, (2000 pour la version originale) 2008 pour la traduction en français, p. 9.

<sup>2</sup> Michel Mudry, « Universités du monde : le tropisme américain », in Christophe Strassel (dir.), « Géopolitiques des Universités », *Hérodote*, n°168, 2018, p. 41.

<sup>3</sup> « In our globalized world, writers and scholars from the Global South increasingly engage with one another through their mutual relationships to the West. » (traduction personnelle) in Duncan McEachern Yoon, Pashmina Murthy et Mukoma wa Ngugi, *The Global South Cultural Dialogue Project* [en ligne] URL : [www.globalsouthproject.cornell.edu/about.html](http://www.globalsouthproject.cornell.edu/about.html) [dernière consultation le 14 novembre 2018].

l'écrivaine basque Arantxa Urretabizkaia, l'autrice et traductrice sami Kerttu Vuolab ou encore l'universitaire et critique indienne Gayatri Chakravorty Spivak<sup>1</sup>.

La carrière américaine de Ngũgĩ wa Thiong'o témoigne ainsi d'un engagement continu en faveur des langues minorées. À l'idéalisme des années 1980 a cependant succédé une mise en œuvre concrète des recommandations qu'il avait formulées par le passé. En effet, si sa décision de renoncer à l'anglais était forte symboliquement, elle ne pouvait suffire à elle seule pour produire les changements escomptés. Par conséquent, Ngũgĩ wa Thiong'o a dû faire en sorte d'infléchir le système littéraire dans la direction qu'il souhaitait lui faire prendre. En ce sens, le postcolonial apparaît bien comme un phénomène ayant permis l'entrée d'intellectuels non occidentaux dans les champs culturels occidentaux. Cependant, il se révèle aussi être une stratégie de ces mêmes intellectuels pour en permettre la révision en faisant jouer leurs codes au profit d'une décolonisation des imaginaires.

La défense et la promotion du kikuyu par Ngũgĩ wa Thiong'o ont d'abord failli tourner court. Comme l'a fait remarquer Simon Gikandi, à la fin des années 1980, bien que déjà installé aux États-Unis, il est déterminé à rompre avec l'anglais, au point qu'il prend part à des conférences en kikuyu. Malgré cela, il fait face à plusieurs facteurs qui rendent très difficile son projet. Aussi bien les coûts de production que le prix des ouvrages et l'étroitesse du lectorat font que ses textes en kikuyu bénéficient avant tout d'une reconnaissance critique. Si aujourd'hui son nom paraît condenser à lui seul le champ littéraire kikuyu, c'est que hormis lui aucun autre écrivain Kikuyu n'est parvenu à véritablement émerger au sein du système littéraire mondial grâce au kikuyu. Que Gakaara wa Wanjaũ ait obtenu le Prix Noma en 1984, suite à la traduction en anglais de *Mwandiki wa Mau Mau Ithamirioini*, ne suffit pas tant sa publication et sa popularisation ont été en grande partie tributaires des efforts, intéressés, de Ngũgĩ wa Thiong'o et Maina wa Kinyatti pour le faire connaître<sup>2</sup>. Jusque-là, et malgré son importante popularité locale, la renommée de Gakaara wa Wanjaũ n'avait en effet jamais été au-delà des frontières du Kenya. De même, Jomo Kenyatta, Meja Mwangi ou Byniavanga Wainaina, eux aussi Kikuyu, doivent avant tout leur succès à leurs textes en

<sup>1</sup> « From Here to There : Languages in Conversation » *Newsletter of the International Center for Writing and Translation*, Volume 3, n°2, printemps 2006-2007, p. 12.

<sup>2</sup> Comme le soutient Cristiana Pugliese : « Dans l'ensemble, l'éditeur et le traducteur du journal de Gakaara ont transformé la langue colorée de l'auteur en un idiome marxiste, maladroit et rhétorique, déformant ainsi ses idées et son style. » Ngũgĩ wa Thiong'o et Maina wa Kinyatti ont ainsi utilisé le texte de Gakaara wa Wanjaũ pour qu'il véhicule des positions politiques qui n'étaient pas celles de l'auteur. Voir « Un intellectuel organique au Kenya : Gakaara wa Wanjaũ », in *Politique africaine*, n°51, octobre 1993.

anglais tandis que les rares auteurs régionaux écrivant en langues africaines et ayant gagné une reconnaissance internationale restent des cas relativement marginaux<sup>1</sup>.

Ainsi, tous les travaux théoriques de Ngũgĩ wa Thiong’o de la période paraissent en anglais. *Moving the Centre, Writers in Politics* et surtout *Penpoints, Gunpoints, and Dreams*, au lieu de sceller sa rupture vis-à-vis de ce dernier, marquent au contraire son retour dans son giron du fait des contraintes qui pèsent dorénavant sur lui au sein du champ académique américain. En effet, Ngũgĩ wa Thiong’o est alors un écrivain en exil, soumis à des exigences nouvelles en terme de carrière professionnelle, lesquelles lui imposent de renoncer à certains de ses principes. Ainsi, le lecteur assiste à une diminution des références au marxisme comme si, d’après Oliver Lovesey : « [il était] parfaitement conscient du fait qu’il s’adresse directement à un public américain qui peut ne pas être familier de quelques idées fondamentales tout en étant instinctivement et viscéralement hostile aux mots en –isme (socialisme ou pis marxisme).<sup>2</sup> » Reste que ces concessions ne sont pas anodines. Jusque-là, l’écrivain avait élaboré toute sa critique en fonction d’une grammaire marxiste, son engagement en faveur du kikuyu étant avant tout dû à une volonté de participer à la lutte des classes en oeuvrant aux côtés des paysans et des ouvriers. Dès lors, comme le remarque Simon Gikandi : « Qu’est-ce qui va nourrir l’imagination de Ngũgĩ en exil<sup>3</sup>? » D’autant plus que cette situation l’éloigne aussi physiquement des problématiques locales qui étaient au centre de son projet auctorial.

Ces phénomènes expliquent également pourquoi il n’est pas suivi lorsqu’il décide de rompre avec l’anglais : n’étant plus présent sur place, il ne peut plus agir comme il l’avait fait avec Gakaara wa Wanjaũ en faveur du kikuyu. De plus, les autorités kenyanes, à partir du coup d’État manqué de 1982, mènent une véritable politique de purge qui touche en premier lieu les intellectuels, notamment les anciens étudiants de l’écrivain, et rend quasi impossible toute contestation y compris linguistique. Comme le rappelle Ngũgĩ wa Thiong’o dans un texte qu’il consacre à Abdilatif Abdalla, lui aussi victime du régime :

---

<sup>1</sup> Même la littérature swahili, pourtant dynamique régionalement, ne bénéficie que de très peu de relais internationalement en comparaison de langues ayant un nombre équivalent de locuteurs. Les efforts de certains, comme Xavier Garnier, Jean-Pierre Richard ou Henry Tourneux, pour traduire en français les œuvres d’Adam Shafi Adam, d’Euphrase Kezilahabi ou d’Ebrahim Hussein, n’ont pas permis, jusqu’à présent, sa reconnaissance, autrement que symboliquement, en France. Voir, à ce sujet, Xavier Garnier, *Le Roman swahili : la notion de littérature mineure à l’épreuve*, Paris, Karthala, 2006.

<sup>2</sup> « he is acutely conscious of the fact that he is directly addressing an American audience who may be unfamiliar with some of his core ideas and also instinctively and rabidly hostile to the ‘s-word’ (socialism) if not “Marxism” » (traduction personnelle) in Oliver Lovesey, *The Postcolonial Intellectual, Ngugi wa Thiong’o in context*, *op.cit.*, p. 128.

<sup>3</sup> « What is going to nourish Ngugi's imagination in exile ? » (traduction personnelle) in Simon Gikandi, *Ngugi wa Thiong’o*, *op.cit.*, p. 208.

Du fait que les universités ont toujours été vues comme des foyers de contestation, elles sont devenues l'objet de la colère étatique. Aussi c'est sans surprise que les étudiants et professeurs furent parmi ceux visés par le régime : Kamoji Wachira, Alamin Mazrui, Edward Oyugi, Maina wa Kinyatti, Willy Mutunga, pour n'en citer que quelques-uns, figurèrent au nombre des victimes. Là encore, cette agression contre l'avant-garde de la pensée ou bien ceux dont la *raison d'être* même était le travail intellectuel, avait comme finalité de renforcer la culture du silence et de la crainte<sup>1</sup>.

Ce climat rend d'autant plus compliquées les initiatives en faveur du kikuyu qu'elles sont systématiquement perçues comme séditionnelles notamment dans un contexte où c'est un Kalenjin qui accède à la tête de l'état après plus d'une décennie de présidence de Jomo Kenyatta. Daniel Arap Moi fait ainsi détruire le théâtre en plein air de Kamiirithu en 1982 et cinq ans plus tard ordonne la saisie de tous les exemplaires de *Matigari*, donnant lieu à l'une des anecdotes que l'écrivain se plaît depuis à raconter, comme dans cette interview donnée à Feroza Jussawalla :

Le livre n'a pas été formellement interdit, mais il a été saisi par la police. L'histoire raconte que le président Moi a entendu parler d'un homme appelé Matigari qui faisait le tour du pays en prêchant la révolution. Il a demandé l'arrestation de cet homme. La police parcourait le pays à la recherche de Matigari, mais ils sont revenus et lui ont dit : « Non, ce n'est pas un vrai homme, c'est seulement un personnage dans un livre. » Le livre est sorti en octobre 1986. Pendant quatre mois, Moi a laissé « Matigari » parcourir le pays, prêchant la révolution. Puis il a été arrêté en février 1987. Le livre a été saisi dans toutes les librairies du pays<sup>2</sup>.

Si le « conte de fées<sup>3</sup> » prête à rire, au point que l'auteur l'intégrera à l'un de ses romans pour tourner en dérision les régimes postcoloniaux, il n'en est pas moins révélateur de l'absence de tolérance vis-à-vis des pratiques dissidentes dont fait preuve dorénavant le régime au pouvoir.

<sup>1</sup> « Since universities had always been seen as centers of dissent they became the object of the state's wrath. Not surprisingly, students and university professors were among those targeted by the regime. Kamoji Wachira, Alamin Mazrui, Edward Oyugi, Maina wa Kinyatti, Willy Mutunga, to mention only a few, were among the victims. Again, this pouncing on leaders of thought, or those whose very *raison d'être* was to work in ideas had the effect of intensifying the culture of silence and fear. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « Abdilatif Abdalla and the Voice of Prophecy », in Rose Marie Beck et Kai Kresse (eds.), *Abdilatif Abdalla: Poet in Politics*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota, 2016, p. 13.

<sup>2</sup> « The book was not formally banned, but it was seized by the police. The story goes that the president, Moi, heard people talking about a man called Matigari who was going around the country preaching revolution. He asked for the arrest of that man. The police were going around the country asking for Matigari, but then they came back and told him, 'No, he's not a real man, he's only a character in a book.' The book came out in October 1986. For four months Moi let "Matigari" roam around the country, preaching revolution. Then he was stopped in February of 1987. The book was seized from all the bookshops in the country » (traduction personnelle) in Feroza F. Jussawalla et Reed Way Dasenbrock, *Interviews with Writers of the Post-colonial World*, Jackson et Londres, University Press of Mississippi, 1992, p. 35.

<sup>3</sup> « the fairy tale » (traduction personnelle) in James Currey, « Ngũgĩ, Leeds and the Establishment of African Literature », in *African Studies Bulletin*, Leeds, n°74, décembre 2012, pp. 48-62. [en ligne] URL : <http://lucas.leeds.ac.uk/article/ngugi-leeds-and-the-establishment-of-african-literature-james-currey/> [dernière consultation le 19 novembre 2018].

Enfin, une autre raison est à invoquer pour tenter de comprendre pourquoi Ngũgĩ wa Thiong'o eût si peu d'épigones. On l'a dit le choix d'écrire en kikuyu a obligé l'écrivain à réfléchir sur la manière de le standardiser. Lors de la rédaction de *Caitani mũtharaba-Inĩ*, il rencontre plusieurs difficultés avec le système orthographique ce qui le pousse à opérer quelques ajustements. Il prend par exemple le parti de doubler les voyelles à l'écrit non seulement pour différencier deux mots s'épelant pareil, comme c'était déjà l'usage depuis les travaux de Arthur Below et Harry Leakey, mais aussi en cas de voyelle allongée à l'oral<sup>1</sup>. Les éditeurs soupçonnent par conséquent que le lectorat ne sera pas prêt à se procurer un ouvrage comme celui-ci, que de telles modifications décourageront les personnes, déjà peu nombreuses, capables de le lire en kikuyu. Ainsi, comme le révèle James Currey, l'auteur ne reçoit pas d'avance de la part des maisons d'édition américaines qu'il contacte. Si les ventes du roman et les modalités de sa transmission infirmeront ce préjugé, reste que ce ne sera pas toujours le cas. La série des *Njamba Nene*, des dires mêmes de Henry Chakava, ne trouve pas son public, si bien qu'elle n'est pas rééditée<sup>2</sup>. Cet échec commercial trouve son origine dans un phénomène que Ngũgĩ wa Thiong'o n'avait peut être pas anticipé. Pour de nombreuses familles, l'anglais reste la langue de prestige, tandis que pour les jeunes écrivains kikuyu, n'ayant pas connu la colonisation, il est plus facile de faire carrière en s'exprimant en anglais, surtout s'ils veulent pouvoir obtenir un poste ou des bourses à l'étranger. De même, pour eux, l'anglais et le kikuyu n'apparaissent plus comme des identités mutuellement exclusives. Comme le dit Binyavanga Wainaina : « Je ne peux pas écrire ou parler en kikuyu, et je n'ai aucune intention d'écrire en kikuyu, mais je suis à l'aise avec la *kikuyuitude* comme sensibilité qui a un certain poids sur quelques parties de moi<sup>3</sup>. »

Face à tous ces éléments qui rendent compliqués le maintien de son engagement linguistique, Ngũgĩ wa Thiong'o a dû repenser les modalités lui permettant de désenclaver le kikuyu. Son expérience américaine va le convaincre d'étendre ses analyses à l'échelle globale ; dès lors, à ses yeux, la promotion du kikuyu ne pourra avoir lieu sans une revalorisation collective des langues et littératures minorées, une stratégie que sa situation personnelle au cœur de l'Amérique hégémonique va lui permettre de mettre en place.

<sup>1</sup> Sur ces questions voir les travaux de Derek R. Peterson, en particulier *Creative Writing: Translation, Bookkeeping, and the Work of Imagination in Colonial Kenya*, Londres, Heinemann Publishers, 2004, p. 224.

<sup>2</sup> Voir Henry Chakava, *Publishing in Africa : One Man's Perspective*, Chestnut Hill, Bellagio Pub, 1996.

<sup>3</sup> « I can't write or speak in Gikuyu, and I have no intent to write in Gikuyu, but I'm comfortable with Gikuyuness as a sensibility that has some claim over parts of me. » (traduction personnelle) in Binyavanga Wainaina, « Binyavanga Wainaina by Rob Spillman », in *Bomb*, numéro 116, 1 juillet 2011. [En ligne] URL : <https://bombmagazine.org/articles/binyavanga-wainaina/> (consulté le 18 décembre 2018).



Depuis les États-Unis, l'écrivain s'est impliqué dans de multiples chantiers visant à permettre la revalorisation des langues africaines. Il rejoint par exemple l'équipe du *Mabati-Cornell Kiswahili Prize*, créé en 2014 par Mukoma Wa Ngũgĩ et Lizzy Attree dont l'ambition est de « promouvoir l'écriture en langues africaines et encourager la traduction à partir des langues africaines, entre elles et vers celles-ci<sup>1</sup>. » Lors de son lancement au *Ake Art & Books Festival* d'Abeokuta au Nigeria, l'écrivain déclara ainsi qu'il s'agissait d'une :

intervention majeure dans la lutte pour l'écriture en langues africaines, pour leur place et leur visibilité dans le soleil mondial de l'imaginaire littéraire. Les prix ont généralement été utilisés pour noyer la littérature africaine en langues africaines sous une inondation d'Europhone. Avec le prix Mabati-Cornell, les rêves de Diop, A.C. Jordan, Obi Wali et d'autres sont bien vivants. J'espère que ce prix deviendra une invitation pour les autres langues africaines à faire de même et bien plus encore<sup>2</sup>.

L'initiative fait écho à un autre projet, celui-ci de bien plus grande ampleur : le festival « Against All Odds: African Languages and Literatures into the 21st Century<sup>3</sup> » auquel il avait pris part en 2000 avec 250 universitaires et artistes originaires d'une vingtaine de pays africains. Signataire, à l'issue de la conférence, de la *Déclaration d'Asmara*, il a par conséquent utilisé la légitimité qu'il avait acquise aux États-Unis pour défendre les revendications l'ayant mené à renoncer à l'anglais. Ce nouveau statut n'a pas été sans susciter des critiques. Par exemple, dans un article du *Daily Nation* du 8 février 2000, Evan Mwangi lui reproche de « prêcher l'eau kenyane et boire du vin occidental<sup>4</sup> », façon de souligner la distance idéologique qui le sépare dorénavant des personnes à qui il dit s'adresser<sup>5</sup>. En effet, si jusque-là son action était en lien avec des problématiques locales, relatives au contexte est-africain au sein duquel il évoluait, son exil va le pousser à revoir sa méthode et élargir la portée de ses analyses. La seconde édition de *Writers in Politics* montre que, éloigné du Kenya, il a développé une connaissance approfondie des mécanismes contemporains à partir desquels la domination de l'Occident sur le reste du monde se

<sup>1</sup> « to promote writing in African languages and encourage translation from, between and into African languages » (traduction personnelle) in « About the Prize » in *Mabati-Cornell Kiswahili Prize for African Literature*. [En ligne] <https://kiswahiliprize.cornell.edu/about-the-prize/> (consulté le 18 décembre 2018).

<sup>2</sup> « major intervention in the struggle for writing in African languages, for their place and visibility in the global sun of literary imagination. Prizes have generally been used to drown African Literature in African languages under a Europhone flood. With the Mabati-Cornell prize the dreams of Diop, A.C. Jordan, Obi Wali and others are very much alive. I hope that this prize becomes an invitation for other African languages to do the same and much more. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o cité dans « Mabati-Cornell Kiswahili Prize for African Literature », in *The Journal of Pan African Studies*, Volume 7, n°8, mars 2015, p. 192.

<sup>3</sup> Voir le film qu'en a tiré Charles Cantalupo, *Against All Odds: African Languages and Literatures into the 21st Century*, distribué par Michigan State University, 2004, 55 minutes.

<sup>4</sup> « preach Kenyan water and drink Western wine » (traduction personnelle) in Evan Mwangi, « Spare Kenyans : this Intellectual Hypocrisy », *Daily Nation*, 8 février 2000.

<sup>5</sup> Voir Oliver Lovesey, « Ngugi wa Thiong'o's Postnation: The Cultural Geographies of Colonial, Neocolonial, and Postnational Space », in *MFS Modern Fiction Studies*, Volume 48, Numéro 1, 2002, pp. 139-168.

perpétue. Désormais, comme il l'affirme, l'écrivain africain doit « reconnaître le caractère mondial de l'impérialisme et le caractère mondial et la dimension des forces qui luttent contre lui pour construire un monde nouveau<sup>1</sup>. » À partir de *Moving the Centre*, il délaisse ainsi en partie les sujets liés à la politique kenyane au profit d'une approche dorénavant globale qu'il systématise véritablement en 2012 avec la publication de *Globalectics. Theory and the Politics of Knowing*.

Cela le pousse à prendre part aux débats qui agitent alors le monde universitaire américain, en particulier ceux se déchainant autour de la question de la « World Literature<sup>2</sup> ». À ses yeux, aux anciennes relations verticales héritées de la modernité occidentale, doivent être substitués des rapports horizontaux permettant aux langues et aux cultures de « dialoguer » entre elles. Il s'agirait de parvenir à un monde polycentrique où chaque culture pourra entrer en relation avec les autres sans, pour autant, se placer dans une position de domination à leur égard. À cet effet, la littérature est investie d'un rôle déterminant. Comme il en convient dans « *Moving the Centre Towards a Pluralism of Cultures* », elle a par le passé « remis en question la base eurocentrique de la vision des autres mondes<sup>3</sup>. » Or, son expérience à Leeds, alors que le champ des *Commonwealth Studies* était en plein essor<sup>4</sup>, lui a prouvé qu'un tel changement nécessite qu'aient lieu des réformes au cœur même des institutions dominantes, en particulier l'université. Il va par conséquent appuyer les propositions de réformes du canon demandées par des intellectuels dont il se sent proche mais aussi agir pour que d'autres personnes puissent intégrer le monde académique, notamment en donnant de la visibilité à leur travail. Ce sont ces deux orientations, c'est-à-dire un soutien à des initiatives en faveur des langues et des littératures minorées et la mise en place d'une stratégie de cooptation en direction de potentiels nouveaux entrants, qui sont au cœur de ses démarches pour la reconnaissance du kikuyu dans le système académique américain.

---

<sup>1</sup> « recognize the global character of imperialism and the global character and dimension of the forces struggling against it to build a new world » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Writers in Politics, op.cit.*, p. 75.

<sup>2</sup> Sur ces questions majeures pour l'évolution de la discipline nous renvoyons à David Damrosch et Gayatri Chakravorty Spivak, « Comparative Literature/World Literature: A Discussion with Gayatri Chakravorty Spivak and David Damrosch », in *Comparative Literature Studies*, Volume 48, Numéro 4, 2011, pp. 455-485. Nous indiquons aussi l'article d'Emily Apter, « Translatio globale : l'invention de la littérature comparée, Istanbul 1933 », in *Littérature*, volume 144, numéro 4, 2006, pp. 25-55.

<sup>3</sup> « challenging the Eurocentric basis of the vision of other worlds » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « Moving the Centre: Towards a Pluralism of Cultures », in *The Journal of Commonwealth Literature*, volume 26, numéro 1, p. 22.

<sup>4</sup> Voir James Currey, « Ngũgĩ, Leeds and the Establishment of African Literature », in *African Studies Bulletin*, Leeds, numéro 74, décembre 2012, pp. 48-62. [en ligne] URL : <http://lucas.leeds.ac.uk/article/ngugi-leeds-and-the-establishment-of-african-literature-james-currey/> [dernière consultation le 19 novembre 2018].

En 1990, lorsque Nelson Mandela est libéré de prison, l'auteur reçoit la commande d'un papier pour la revue *Emerge*. Spécialisée sur les questions relatives aux Africains-Américains, elle a prévu un numéro spécial autour de l'événement pour le mois d'avril. Ngũgĩ wa Thiong'o décide alors de le rédiger en kikuyu. Comme il l'a confié à Charles Cantalupo :

Je me suis dit, je ne peux pas écrire en anglais sur la libération de Mandela. Je dois le faire en Kikuyu, je dois le faire dans une langue africaine. Qu'est-ce que sa libération signifie pour moi en tant qu'Africain ? En tant que Kenyan ? En tant qu'être humain pour qui Mandela et la lutte sud-africaine ont tant compté ? Donc, j'ai écrit tout le texte en Kikuyu<sup>1</sup>.

Cependant, il se rétracte finalement, seule la version anglaise est imprimée, le texte original reste dans ses cartons. L'année suivante lui permet néanmoins de se rattraper. Il fait paraître dans le numéro d'automne du très prestigieux *Yale Journal of Criticism* un autre article : « *English: A Language for the World?* », forme remaniée d'une communication qu'il avait eu l'occasion de donner lors d'un séminaire en 1988. Cette fois-ci, la traduction est accompagnée du texte original : « *Kiingeretha: Ruthiomi rwa Thi Yoothe? Kaba Githwairi!* » Cependant, c'est surtout *Mutiiri*, le journal qu'il lance avec sa femme Njeeri en 1994 qui constitue le projet le plus abouti de Ngũgĩ wa Thiong'o pour donner une visibilité académique au kikuyu.

C'est depuis le département de littérature comparée de l'Université de New York et grâce à son soutien qu'il peut faire paraître le premier numéro de *Mutiiri*. Parmi les personnes que Ngũgĩ wa Thiong'o remercie à cette occasion, on retrouve d'ailleurs plusieurs des collègues de l'écrivain, plus particulièrement Duncan Rice et Timothy Reiss, alors respectivement vice-recteur de la faculté des arts et des sciences et directeur du département de littérature comparée, preuve de l'accueil favorable de l'institution à l'égard de son projet<sup>3</sup>. Le nom choisi pour la revue est déjà, en tant que tel, symbolique, comme il le déclare :

« Mutiiri » est un mot qui a plusieurs sens, mais tous expriment l'idée de la tutelle, du mentor, du support, du soutien. C'est une revue qui vise à aider l'Afrique à se soutenir. J'essaie de créer un modèle pour montrer ce qui est possible dans les

<sup>1</sup> « I said to myself, I can't write about Mandela's release in English. I have to do it in Gikuyu language, I have to do it in an African language. What does his release mean to me as an African ? As a Kenyan ? As a human being for whom Mandela and the South African struggle has meant so much ? So, I wrote the entire piece in Gikuyu language » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, « Moving the Center : An Interview with Charles Cantalupo », in Charles Cantalupo (ed.), *The World of Ngugi wa Thiong'o*, Trenton, Africa World Press, 1993, p. 209.

<sup>2</sup> Ngugi wa Thiong'o, « *English: A Language for the World?* », *Yale Journal of Criticism*, Volume 4, n°2, pp. 283-293, 1991.

<sup>3</sup> Ngugi wa Thiong'o, « Ngaatho », in *Mutiiri, Njaranda ya Miikarire*, Newark, Princeton Academic Press, Manja 1, Iruta 1, p. 3.

langues africaines. Il y a très peu de débouchés pour ceux qui écrivent dans les langues africaines. Je pense qu'il est très important qu'il y ait des forums pour les différentes langues africaines<sup>1</sup>.

Il s'agit notamment d'un terme kikuyu en usage lors des cérémonies de circoncision où il désigne, selon Fr. C. Cagnolo, la personne supposée veiller sur l'initié et qui l'assiste lors de l'opération<sup>2</sup>. C'est aussi ce sens que lui donne Jomo Kenyatta dans *Facing Mount Kenya* où il le traduit par un « parrain [...] qui l'examine et lui donne toutes les instructions nécessaires concernant la cérémonie d'initiation<sup>3</sup>. » Dès son apparition, *Mutiiri* est ainsi imaginé comme un moyen pour promouvoir l'écriture en kikuyu. Du fait de son titre, le journal se conçoit comme un support où des personnes expérimentées et reconnues contribueront à l'émergence de nouvelles voix en mettant leur renommée au service d'un projet collectif. D'ailleurs, le rôle de Ngũgĩ wa Thiong'o dans *Mutiiri* est avant tout éditorial, la majorité des articles étant le fait d'autres chercheurs.

La revue fonctionne de manière relativement simple. Publiée trois fois par an, elle comporte environ 160 pages et rassemble des auteurs confirmés et des nouveaux venus. Outre la production de textes en kikuyu, l'un des objectifs principaux est de favoriser les traductions vers celui-ci depuis d'autres langues, en particulier africaines. D'ailleurs, la question de la langue d'écriture fit débat parmi les contributeurs. Comme le rapporte Omari H. Kokole, cela fut l'objet de dissensions entre Ngũgĩ wa Thiong'o et Ali Mazrui. Tandis que ce dernier voyait davantage un format bilingue kikuyu/swahili, afin d'augmenter le nombre de lecteurs, Ngũgĩ wa Thiong'o considérait, quant à lui, cela comme l'affirmation d'une dépendance du kikuyu à l'égard du swahili. En effet, d'après Omari H. Kokole :

Pour Ngũgĩ, qui est lui-même un ardent défenseur du kiswahili en tant que langue mondiale, la contre-pénétration linguistique de l'Afrique serait renforcée si les langues africaines pouvaient démontrer séparément leur autosuffisance et leur autonomie en tant que médias du discours intellectuel, scientifique et technologique. Plutôt que d'avoir deux ou plusieurs langues africaines « s'associant » pour promouvoir une revue, Ngũgĩ recommande la création d'autant

<sup>1</sup> « "Mutiiri" is a word with several meanings, but all expressing the idea of the guardianship, the mentor, the prop, the supporter. It is a journal that aims at helping Africa prop itself up. I am trying to create a model to show what is possible in African languages. There are very few outlets for those writing in African languages. I believe it is very important that there be fora for the different African languages. » (traduction personnelle)

<sup>2</sup> Fr. C. Cagnolo, *The Akikuyu : their customs, traditions and folklore*, Nyeri, Catholic Mission of the Consolata Fathers, (1933) 2006, p. 93.

<sup>3</sup> « sponsor [...] who examines her and gives her all necessary instructions about the initiation ceremony » (traduction personnelle) in Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya : the traditional life of the Gikuyu*, op.cit. p. 136.

de périodiques que possible dans les langues africaines individuelles, en fonction des compétences linguistiques de leurs fondateurs-rédacteurs<sup>1</sup>.

Dès lors, l'accent a été mis sur des traductions du swahili vers le kikuyu. Plusieurs poèmes d'Alamin Mazrui et d'Abdilatif Abdalla sont ainsi parus dans les pages du journal comme, par exemple, « Ngwatanĩro nĩ yo Njĩra » traduit par Wanjirũ wa Kĩariĩ dans le numéro 3. D'autres textes issus d'autres langues y furent fréquemment accueillis une fois traduits comme ceux de l'Argentin Ariel Dorfman et du Guatémaltèque Otto Rene Castillo.

Néanmoins, dès la première livraison, la ligne éditoriale de *Mutiiri* s'écarte des seules thématiques littéraires. Sont ainsi publiés des articles relatifs aussi bien à la sociolinguistique, aux sciences sociales ou encore à l'informatique. Cependant, à cette visée informative, se surajoute une vocation militante comme l'a très bien noté Simon Gikandi dans la biographie critique qu'il a consacrée à Ngũgĩ wa Thiong'o :

En même temps, cependant, il ne faisait aucun doute que Ngũgĩ considérait la fonction de la revue non seulement comme étant communicative (le partage et la diffusion des connaissances au sein d'une communauté de lecteurs unis par un certain ensemble d'expériences et d'intérêts), mais aussi comme étant revendicative (il voulait prouver qu'une langue africaine pouvait remplir certaines fonctions linguistiques, philosophiques et scientifiques de la même manière que les langues européennes). Et ainsi, même en s'intéressant à des choses kikuyu ou africaines, la revue semblait fonctionner en fonction des angoisses suscitées par ses conditions de production et de distribution<sup>2</sup>.

Une telle dynamique est visible dans le profil des personnes ayant participé à la revue. En effet, afin de conférer au projet une légitimité scientifique, Ngũgĩ wa Thiong'o s'est entouré d'une équipe de contributeurs pour la plupart issus de la diaspora kenyane et évoluant dans le système universitaire nord-américain, notamment dans les structures où Ngũgĩ wa Thiong'o a lui-même travaillé. Ainsi, leur autorité tient à la fois de leurs origines, ils sont pour la plupart locuteurs natifs du kikuyu, mais elle repose également sur leur reconnaissance académique, du fait de leurs diplômes ou de leurs positions institutionnelles. Ce faisant, Ngũgĩ wa

<sup>1</sup> « To Ngugi then – himself an ardent advocate of Kiswahili as a *word* language – Africa's linguistic counter-penetration would be enhanced if African languages could *separately* demonstrate self-sufficiency and self-reliance as media of intellectual, scholarly, and technological discourse. Rather than having two or more African languages « teaming up » to promote one journal, Ngugi recommends the establishment of as many periodicals as possible in individual African languages, in accordance with the linguistic proficiency of their founder-editors. » (traduction personnelle) in Omari H. Kokole (ed.), *The Global African: A Portrait of Ali A. Mazrui*, Trenton, Africa World Press, 1998, p. 169.

<sup>2</sup> « At the same time, however, there was no doubt that Ngugi saw the function of the journal not simply as communicative (the sharing and dissemination of knowledge within a community of readers united by a certain set of experiences and interests), but also vindicative (it wanted to prove that an African language could perform certain linguistic, philosophical, and scientific functions as well as European languages). And thus even in its concern with things Gikuyu or African, the journal seemed to function under the anxieties created by its conditions of production and distribution. » (traduction personnelle) in Simon Gikandi, *Ngugi wa Thiong'o, op.cit.*, p. 275.

Thiong'o s'est adapté aux contraintes du champ américain. Il aurait été en effet impossible pour lui de faire contribuer à une revue scientifique des individus, comme les travailleurs de Kamiirithu, dont la parole n'aurait pas été jugée légitime au sein de l'institution universitaire ; à l'inverse, fédérer l'intelligentsia kikuyu ayant immigrée, lui permet de certifier la rigueur des articles rédigés.

Parmi les contributeurs réguliers, la quasi-totalité est ainsi des universitaires ou assimilés. Bantu Mwaura, comme Ndūngi wa Mūngai ou Kĩmani wa Njogu, sont des titulaires d'un troisième cycle, tandis que Judith Imali Abala ou Gĩtahi Gĩtĩĩ sont enseignants. Surtout, comme le remarque Douglas Macharia Mwangi<sup>1</sup>, *Mutiiri* est un moyen pour l'écrivain de rassembler certains des chercheurs autrefois critiques du régime politique kenyan, des personnes qu'il a été amené à soutenir et fréquenter dans le cadre de son engagement au sein d'*Umoja*, « une organisation faïtière de groupes dissidents à l'étranger qui soutient Mwakenya<sup>2</sup> » selon Carol Sicherman. Parmi les quinze personnes ayant participé au premier numéro, six ont été détenues à un moment ou un autre à la prison de Kamĩĩ. Alamin Mazrui et Kamonje Wanchira y furent ainsi séquestrés en 1982<sup>3</sup> et Ngotho wa Kariuki, autrefois doyen de la faculté de commerce de l'université de Nairobi, en 1986. Parmi ces personnes, certaines sont d'ailleurs des collaborateurs fréquents de l'écrivain, c'est le cas par exemple de Ngũgĩ wa Mĩriĩ avec lequel Ngũgĩ wa Thiong'o a écrit *Ngaahika Ndeenda*, mais aussi de Maina wa Kinyatti, un maître de conférence en histoire de la Kenyatta University spécialiste des Mau Mau et récipiendaire du *Pen Freedom to Write Award* en 1988. L'ouvrage de ce dernier, *Kenya's Freedom Struggle: the Dedan Kimathi papers*, a ainsi été préfacé par Ngũgĩ wa Thiong'o.

La présence de ces personnalités jouissant d'une reconnaissance locale, voire internationale, permet à la revue de jouer également son rôle de cooptation vis-à-vis d'une nouvelle génération d'intellectuels kikuyu. Le cas le plus célèbre est très certainement celui de Gatua wa Mbugwa qui, après avoir proposé des articles dans *Mutiiri*, a écrit son mémoire puis sa thèse à l'université de Wyoming entièrement en kikuyu<sup>4</sup>. De même, c'est en

<sup>1</sup> Douglas Macharia Mwangi, *Publishing Outposts on the Kenyan Library Literary Landscape : a Critique of Busara, Mutiiri and Kwani?*, thèse de doctorat en littérature sous la direction de Tom Odhiambo et Jennifer Muchiri, Université de Nairobi, 2015.

<sup>2</sup> « an umbrella organization of dissident groups abroad that supports Mwakenya » (traduction personnelle) in Carol Sicherman, *Ngugi wa Thiong'o and the Writing of Kenyan History*, *op.cit.*, p. 365. Mwakenya est l'acronyme de Muungano wa Wazalendo wa Kukomboa Kenya, Union des patriotes pour la libération du Kenya en swahili, voir sur le mouvement Charles Hornsby, *Kenya : a History since Independence*, Londres, I.B. Tauris, 2012, pp. 414-417.

<sup>3</sup> Voir Douglas Macharia Mwangi, *Publishing Outposts on the Kenyan Library Literary Landscape : a Critique of Busara, Mutiiri and Kwani?*, *op.cit.*, p. 121.

<sup>4</sup> Voir Ngũgĩ wa Thiong'o, « Tongue and pen: a challenge to philosophers from Africa », in *Journal of African Cultural Studies*, n°25:2, 2013, pp. 158-163.

contribuant à *Mutiiri*, que Mwangi wa Mutahi, a décidé de réinvestir sa langue maternelle et de se consacrer à la rédaction de ses romans en kikuyu<sup>1</sup>. Enfin, Waithira Mbuthia, une des rédactrices du journal, a participé à la traduction de poèmes de Maya Angelou, de Langston Hughes et de Pablo Neruda vers le kikuyu dans le cadre d'une bourse du *Center for Writing and Translation* d'Irvine tout en menant des projets d'écriture à destination de la jeunesse.

Un dernier élément à évoquer à propos de *Mutiiri* est l'inflexion numérique qu'elle annonce dans la carrière de Ngũgĩ wa Thiong'o. Très rapidement en effet la publication de la revue se fait en ligne. Cela n'est pas étonnant puisque l'écrivain a toujours réfléchi à la manière d'atteindre l'audience la plus large possible. Dans un premier temps, il avait cherché à s'adresser à des personnes pas forcément familières avec l'objet livre. Aux États-Unis, cette recherche s'accroît puisqu'il se retrouve dorénavant physiquement éloigné de ceux qui constituent son lectorat principal. En 1985-1986, suivant le modèle d'Ousmane Sembene, il décide par conséquent de se former à la caméra au *Dramatiska Institute* de Stockholm. Dans une interview donnée à Kwesi Owusu la même année, il déclare : « les médias comme le cinéma et la radio [...] ouvrent des espaces de créativité plus proches de la culture des gens<sup>2</sup>. » Il tourne ainsi un court-métrage sur l'apartheid intitulé *Blood-Grapes and Blake Diamonds*, lequel est présenté au festival d'Edimbourg en 1987, puis réalise un documentaire avec Manthia Diawara : *Sembene Ousmane: The Making of African Cinema*<sup>3</sup>. *Mutiiri* prolonge ce mouvement qui va être amené à prendre de plus en plus d'ampleur dans la décennie suivante.

En effet, le choix de basculer du support papier au support numérique est lié à certaines des théories que Ngũgĩ wa Thiong'o formule à la même époque. À partir de *Barrel of Pen*, il présente l'importance que peuvent avoir les technologies modernes pour toucher des catégories d'individus relativement isolées des circuits culturels, notamment les personnes vivant à la campagne. Il prend ainsi conscience du potentiel que représentent les cassettes radios mais aussi la vidéo pour la revalorisation et la modernisation des traditions orales en langues africaines, ce que l'exemple du swahili confirmera. Il poursuit cette réflexion dans *Penpoints*. Seulement, en une dizaine d'années, il a assisté au développement exponentiel des technologies de l'information et de la communication. En 1998, c'est donc le

<sup>1</sup> Il publie *Ngoima (rũgano)*, Nyiri, Lugha Afrika, 1999. Mwangi wa Mutahi, « The Trials of a Gikuyu writer », in *Unesco Courier*, avril 2000, pp. 24-25.

<sup>2</sup> « Media like film and radio [...] open up areas of creativity closer to the people's culture » in Reinhard Sander et Bernth Lindfors (eds.), *Ngũgĩ wa Thiong'o speaks, op.cit.*, p. 237.

<sup>3</sup> Manthia Diawara et Ngugi Wa Thiong'o, *Sembene Ousmane : The making of African Cinema*, 1993, 60 minutes.

cyberespace qui apparaît à ses yeux comme le support le plus prometteur pour mener à bien son projet. Comme il le dit alors :

Le cyberespace, où l'on peut déjà voir le rétrécissement de l'écart entre les signes, les icônes et les voix, est plus proche du monde de l'oral. Dans le cyberespace réside la fusion possible des quatre systèmes esthétiques de l'écrit, de l'oral, du théâtral et du cinématographique. L'orature du cyberespace pourrait s'avérer être le grand système esthétique oral de l'avenir<sup>1</sup>.

Surtout, il estime alors, naïvement au vu des évolutions actuelles, que le cyberespace permet de se jouer des frontières nationales faisant de lui un espace de liberté quasi-totale où la censure peut être contournée. De même, il constitue un relai rendant possible l'échange d'idées et d'informations entre les membres de la diaspora et ceux restés sur le continent.

Depuis *Mutiiri*, Ngũgĩ wa Thiong'o a par conséquent multiplié les initiatives sur internet pour diffuser ses idées. Il a par exemple apporté son soutien à la plateforme « The Global South Project » coordonnée par son fils Mukoma wa Ngũgĩ et deux autres universitaires (Pashmina Murthy et Duncan McEachern Yoon) dont la vocation est de « faciliter la conversation entre écrivains et universitaires d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie, ainsi qu'avec des groupes minoritaires en Occident<sup>2</sup>. » Deux de ses essais sont ainsi disponibles en ligne sur leurs forums et téléchargeables. Il a également cherché à vulgariser ses idées, ce qui l'a conduit à prendre part à des interviews visibles sur *Youtube* comme celle qu'il a donnée en 2015 à Moni Tano et intitulée « Decolonizing Our Bodies and Ressources ». Il y actualise les théories qu'il avait énoncées depuis *Decolonising the Mind* en les mettant en relation avec des préoccupations contemporaines comme celles relatives au *natural hair movement*<sup>3</sup>.

Par bien des points, la parution du premier numéro de *Mutiiri* en 1994 est caractéristique des grandes orientations que Ngũgĩ wa Thiong'o a voulu donner à son travail depuis son installation aux États-Unis. Grâce aux ressources qu'il a dorénavant à sa disposition, mais aussi à sa reconnaissance, il a cherché à infléchir le système culturel afin de désenclaver le

---

<sup>1</sup> « Cyberspace, where we can already see the narrowing of the gap between signs, icons, and voices, is nearer to the world of the oral. In cyberspace resides the possible merger of the four aesthetic systems of the written, the oral, the theatrical, and the cinematic. Cyberspace orature may turn out to be the great oral aesthetic system of the future » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Penpoints*, p. 118, cité par Oliver Lovesey, *The Postcolonial Intellectual*, op.cit., p. 188.

<sup>2</sup> « facilitate conversation among writers and scholars from Africa, Latin America, and Asia as well as minority groups in the West » (traduction personnelle) in Duncan McEachern Yoon, Pashmina Murthy et Mukoma wa Ngũgĩ, *The Global South Cultural Dialogue Project* [en ligne] URL : [www.globalsouthproject.cornell.edu/about.html](http://www.globalsouthproject.cornell.edu/about.html) [dernière consultation le 14 novembre 2018].

<sup>3</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o et Moni Tano, Ngũgĩ Wa Thiong'o, *Decolonizing Our Bodies and Ressources*, *Youtube*, 15 septembre 2015. [en ligne] URL : <https://www.youtube.com/watch?v=D-QNir1BXvk> (consulté le 4 janvier 2019).



kikuyu et ainsi participer à son rayonnement international. Cette dynamique l'a amené à modifier les supports qu'il utilisait jusqu'à présent, le poussant à investir de plus en plus le numérique afin de passer outre les contraintes éditoriales mais aussi spatiales. De même, il a fédéré autour de lui un grand nombre de chercheurs confirmés et d'intellectuels kikuyu en devenir, oeuvrant grâce à cela au renforcement institutionnel de sa langue maternelle, phénomène qu'il a ensuite étendu aux autres langues et littératures minorées par le biais de ses enseignements et des événements qu'il a organisés. Cette stratégie de « counter-penetration » a également été mobilisée par Valentin-Yves Mudimbe. Ce dernier a en effet bénéficié des solidarités qu'il avait tissées au Congo pour réussir sa conquête de l'Amérique, il a ensuite mis sa reconnaissance au service de la cooptation de nouveaux entrants dans le champ académique nord-américain. Cela l'a incité à avoir recours à des genres qui, de prime abord, peuvent apparaître comme mineurs, à savoir les préfaces, les postfaces et toutes les autres formes en cours dans le monde académique, mais qui, en réalité, sont caractéristiques des stratégies postcoloniales visant à réformer les imaginaires du centre.

## 2. Valentin-Yves Mudimbe : préfaces et cooptations

Comme Ngũgĩ wa Thiong'o, Valentin-Yves Mudimbe est contraint à l'exil en 1980. Cela fait suite à une détérioration progressive de ses relations avec le pouvoir. En apparence, sa carrière depuis son retour au Congo en 1971, n'avait pas eu trop à pâtir des décisions de Mobutu Sesse Seko. Il avait certes été contraint de changer son nom et d'adopter Vumbi Yoka en lieu et place de Valentin-Yves mais, hormis des considérations professionnelles relatives à ses livres précédents, cela n'avait pas constitué un renoncement douloureux<sup>1</sup>. Par certains aspects, l'écrivain s'avère même un intellectuel proche du régime. Sa réflexion autour d'un détachement épistémique vis-à-vis de l'Occident rejoint d'ailleurs les préoccupations politiques affichées par le chef de l'État. S'il ne se ralliera jamais aux thuriféraires de l'authenticité, ses recherches autour de la décolonisation spirituelle le font

---

<sup>1</sup> « [...] the usage of "V.Y." is a very practical one and reflects a political decision. In the early seventies Mr. Mobutu, in Zaire, in the name of authenticity, decided that all Zairean people were obliged to change their so-called European names to African names. That was very problematic for a number of people and as far as I was concerned, I looked for two names, two African names, beginning with "V. Y." I had published a number of books before that date and I didn't want to get new names which would complicate my own business and my own publications. So I asked Elisabeth to suggest two Africannames which would begin with "V.Y." This means that, depending on periods, on some of my documents I am "ValentinYves" and on others "VumbiYoka." I decided that the easiest way of solving that problem, that tension between having two sets of first names, was to start using initials. » in Gaurav Desai, « V. Y. Mudimbe: A Portrait », *op.cit.*, p. 932.

dialoguer avec les tenants de la zaïrianisation<sup>1</sup>. En témoigne le *Congrès International* qu'il organise à Kinshasa du 12 au 15 décembre 1978 portant sur le thème de *La Dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*. Dans les *Actes* de l'événement, publiés deux années plus tard, est ainsi reproduit un « Message du président Mobutu », lequel y réaffirme son soutien aux « études qui cherchent à mieux faire connaître l'originalité de la philosophie de notre continent<sup>2</sup>. » Plus tard, il dira certes qu'il était conscient de « la mystification de la politique de l'authenticité<sup>3</sup> » cependant, à l'époque, il ne laisse presque rien transparaître<sup>4</sup>. Pour Pierre-Philippe Fraiture, cette proximité entre Valentin-Yves Mudimbe et la philosophie de l'authenticité est également perceptible dans *Autour de la Nation*. L'auteur y partage, il est vrai, des préoccupations très proches de celles exposées par Kutumbagana Kangafu dans son *Discours sur l'authenticité*<sup>5</sup>. Les deux se rejoignent en effet sur plusieurs plans : même contexte, même visée pédagogique (le premier est d'ailleurs sous-titré « Leçons de civisme »), même exercice étymologique sur les origines de leurs concepts, mêmes références à Foucault et à Destutt de Tracy et ses travaux sur l'idéologie.

Néanmoins, difficile de distinguer, dans ces recoupements entre la pensée de Valentin-Yves Mudimbe et le discours politique d'alors, ce qui est de l'ordre du ralliement idéologique et ce qui résulte d'une précaution légitime, celle de ne pas trop courroucer le régime. Car, hormis les exemples donnés, l'écrivain reste plutôt à l'écart des débats notamment en se repliant, comme il le dit, « sur [s]es enseignements de l'antiquité gréco-latine et les plus éloignés de la politique : la philologie et la linguistique<sup>6</sup>. » C'est d'ailleurs au moment où lui est demandé de s'impliquer directement dans les affaires du pays qu'il décide de s'exiler. Comme il le déclarera à Gaurav Desai :

J'ai choisi de quitter le Zaïre en 1980, lorsque M. Mobutu a décidé de m'avoir comme membre de son Comité central en charge, je suppose, de l'idéologie et d'autres choses du genre, avec, je crois, un statut ministériel. Il m'a semblé judicieux de refuser ce poste parce que je ne pensais pas à moi, et que je ne me considère toujours pas, comme un politicien - mon travail est d'être enseignant et je l'ai fait en résistant à toutes les invitations à participer à la politique<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Voir Huit Mulongo, *De la marginalisation à la nationalisation : un parcours authentique. Dictionnaire de littérature congolaise de langue française*, Lubumbashi, Celtram, 2009.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe (dir.), *La Dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, op.cit., p. 739.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit.

<sup>4</sup> Bernard Mouralis estime cependant que son article « De la satire comme témoin historique. Reflexions à propos de l'Apocoloquintose du divin Claude de Sénèque » serait « l'occasion pour Mudimbe de réfléchir sur la relation qui peut exister entre satire du pouvoir et vérité historique » in *Littératures africaines et Antiquité, relire le face-à-face de l'Afrique et de l'Occident*, Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp-Essentiel », 2011, p. 148.

<sup>5</sup> Vingi Gudumbagana Kangafu, *Discours sur l'authenticité : essai sur la problématique idéologique du « Recours à l'authenticité »*, Kinshasa, Les Presses africaines, 1973.

<sup>6</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 164.

<sup>7</sup> « I chose to leave Zaire in 1980, when Mr. Mobutu decided to have me as a member of his Central Committee in charge of, I guess, Ideology and things like that, with, I think, a cabinet status. It seemed sound to me to

Dans les années 1970, le chercheur entretient donc une relation ambiguë avec le pouvoir. D'un côté, il tente de se ménager ses faveurs ou, tout au moins, de ne pas s'attirer ses foudres ; de l'autre, il garde ses distances avec lui. Dans une période où le régime signifie sa méfiance pour le monde universitaire, notamment en éloignant de Kinshasa les Sciences Humaines et Sociales après les manifestations étudiantes de 1971, il paraît raisonnable d'imaginer que Valentin-Yves Mudimbe ne dispose que de peu de marge de manœuvre pour mener ses recherches comme il l'entend. D'après ce qu'il rapporte dans *Les Corps glorieux*, les pressions sont en effet nombreuses. Ainsi, en 1973, la nomination à la tête de la Faculté de lettres de Lumumbashi d'un Vice-Recteur dévoué aux autorités menace un temps de la faire disparaître. De même, en 1977, il fait l'expérience du cachot après avoir exprimé sa solidarité avec des étudiants grévistes et c'est à un concours de circonstances qu'il doit sa libération.

Pourtant, la décennie 1970-1980 va s'avérer déterminante dans la suite de la trajectoire de l'auteur. C'est pendant celle-ci qu'il noue les relations qu'il va mobiliser lors de son arrivée aux États-Unis et pendant la suite de sa carrière. Lumumbashi fait alors figure d'« épice<sup>1</sup> » intellectuel. Lors de la création de l'Université Nationale du Zaïre (UNAZA), en 1971, il a en effet été décidé d'y installer la faculté de lettres et de philosophie. S'y mêlent des chercheurs américains, belges, français, polonais, roumains qui, dans certains départements, représentent jusqu'à trois quarts des effectifs. Parmi ceux exerçant à l'époque à l'université, plusieurs deviendront des « compagnons de route<sup>2</sup> » de Valentin-Yves Mudimbe : James et Ursula Coleman, David et Terri Gould<sup>3</sup>, Wyatt et Janet MacGaffey, Allen Roberts et Christopher Davis, Thomas et Patricia Reefe, Bogumil Jewsiewicki. D'autres, comme les époux Johannes Fabian et son épouse Ilona Szombati-Fabian oeuvrent au développement de la peinture populaire au Shaba, notamment en soutenant les débuts de carrière de Tshibumba Kanda Matulu<sup>4</sup>. La quasi-totalité d'entre eux, à l'exception du

---

decline that position because I didn't think of myself and I still don't think of myself as a politician - my job is to be a teacher and I have done it resisting all invitations to be involved in politics » (traduction personnelle) in Gaurav Desai, « V. Y. Mudimbe: A Portrait », *op.cit.*, p. 933.

<sup>1</sup> Maëline Le Lay, Ramcy Kabuya et Pierre Halen, « Lubumbashi, épice littéraire », in *Études littéraires africaines*, n°27, 2009, p. 4-7.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 127.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe avait fait paraître aux éditions du Mont Noir un essai du premier intitulé *Introduction à la théorie de l'organisation*, leur amitié prendra néanmoins tragiquement fin avec la mort de David J. Gould à bord du vol Pan Am 103 lors de l'attentat dont il fut victime l'avion en décembre 1988. Voir la nécrologie que Mudimbe rédigea à cette occasion : Valentin-Yves Mudimbe, « David J. Gould (1943-1988) », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 22, n°2, 1988, pp. 391-393.

<sup>4</sup> Voir Johannes Fabian, *Remembering the present : painting and popular history in Zaire*, Berkeley, University of California Press, 1996.

politologue Benoît Verhaegen, retourneront ensuite en Europe ou aux États-Unis occuper des chaires plus prestigieuses dans leurs disciplines respectives.

En parallèle émerge une génération d'universitaires congolais amenée à prendre, à plus ou moins long terme, la suite des coopérants étrangers. Bien que plus jeunes que Valentin-Yves Mudimbe, la plupart ont un profil similaire au sien. Comme lui, ils ont étudié à l'étranger et sont titulaires d'un diplôme de troisième cycle et, comme lui, ils mènent simultanément une carrière littéraire. Existe en effet, pour Nkankolongo Alphonse Mbuyamba, une collusion entre les champs universitaire et champ littéraire<sup>1</sup>. Dieudonné Kadima Nzuji, en plus de ses recueils de poèmes, a ainsi obtenu son doctorat de l'Université de Liège, quant à Pius Ngandu Nkashama, il fait paraître son premier roman, *La Malédiction*, peu après l'obtention de son titre de docteur à Strasbourg. Dans ce microcosme lushois, Valentin-Yves Mudimbe jouit d'une renommée très importante. Auteur de plusieurs publications ayant reçu un accueil critique favorable, mais aussi fondateur, avec Georges Ngal, des éditions du Mont Noir, il figure parmi les chefs de file de la scène intellectuelle locale au point que certains verront dans le roman *Giambatista Viko ou le viol du discours africain* de son collègue au département de lettres, une charge contre lui<sup>2</sup>.

Dès lors, pour Valentin-Yves Mudimbe, l'exil aux États-Unis représentait un choix périlleux, cela voulait dire « reprendre à zéro [s]a carrière universitaire<sup>3</sup> » alors qu'il avait occupé jusque-là des fonctions importantes au sein du système académique congolais. Entre 1972 et 1979, il avait en effet été tour à tour « vice-doyen, doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres, directeur du Centre de Linguistique Théorique et Appliquée, secrétaire général du centre de Sémiologie et du Congrès International des Études Africaines<sup>4</sup>. » Or, c'est avec une bourse *Fulbright* qu'il démarre sa conquête de l'Amérique. Quatre années plus tôt, l'écrivain avait néanmoins pu constater, en la personne de Léon Gontran Damas à Howard, qu'un tel projet était possible et que des citoyens non américains pouvaient parvenir à des postes importants à l'Université<sup>5</sup>. Par conséquent, dès le début, ses ambitions sont assumées : il souhaite devenir en dix ans « compétitif pour les meilleures universités de ce pays<sup>6</sup> » et, pour cela, il peut compter sur le soutien de ses anciens collègues ayant émigrés avant lui. Grâce à

<sup>1</sup> Nkankolongo Alphonse Mbuyamba, in Sylvestre Ngoma, Dr. Macaire Munzele et Norbert Mputu (eds.), *Sur les sentiers de la culture congolaise : nos hommes de culture nous parlent*, Raleigh, Congo Vision, 2009, p. 29

<sup>2</sup> Voir Maurice Amuri Mpala-Lutebele et Nestor Diansonsisa Mwana Bifwelele, « La querelle littéraire de Lubumbashi : Mudimbe contre Ngal », in *Études littéraires africaines*, n°27, 2009, p. 28–35.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 130.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>5</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Carnets d'Amérique*, Paris, éditions Saint-Germain-Des-Prés, 1976, pp. 42-52.

<sup>6</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 127.

Wyatt MacGaffey qu'il a rencontré lors de son « terrain<sup>1</sup> » au Congo, il obtient un poste pour un an au *Haverford College*<sup>2</sup>, lequel est reconduit l'année suivante. Dans un milieu très concurrentiel, comme l'université américaine, il peut s'appuyer sur les réseaux qu'il a entretenus depuis Lumumbashi.

Nait à cette période sa collaboration avec Bogumil Jewsiewicki qui enseigne alors à l'Université Laval du Québec. Les deux hommes se sont rencontrés au Zaïre où Bogumil Jewsiewicki a été de 1969 à 1976 professeur d'histoire économique contemporaine à l'Université de Lovanium avant de rejoindre le campus de Lubumbashi<sup>3</sup>. Leur coopération américaine se manifeste d'abord par des citations et des allusions aux travaux de l'un et de l'autre dans leurs articles respectifs. Bogumil Jewsiewicki fait ainsi référence aux recherches de Valentin-Yves Mudimbe dans un article de 1983 intitulé « Raison d'État ou Raison du Capital : l'Accumulation Primitive du Congo Belge<sup>4</sup> » puis en 1984 dans « Les pratiques et l'idéologie de l'ethnicité au Zaïre ; quelques réflexions historiques<sup>5</sup> ». En 1985, Valentin-Yves Mudimbe rédige quant à lui une recension de *Mode of Production : The Challenge of Africa / Mode de production : les défis africains* que l'historien lituanien a coordonné avec le Québécois Jocelyn Létourneau. Il y souligne le caractère « remarquables<sup>6</sup> » des synthèses que tous deux ont écrites. Depuis 1983, il est aussi membre du comité de rédaction de la *Revue Canadienne des Études Africaines* dont Bogumil Jewsiewicki est l'un des éditeurs. Dans son article de 1987, « What is the Real Thing ? Psychoanalysis and African Mythical Narratives », publié dans les *Cahiers d'Études Africaines*, c'est d'ailleurs ce dernier qu'il remercie dans une note de bas de page pour « ses commentaires et suggestions<sup>7</sup> ». Cette collaboration se poursuivra puisqu'ils cosigneront ensemble plusieurs articles et numéros de revues<sup>8</sup> et co-dirigeront ensemble la collection « Mestizo spaces » dans les Presses de la

<sup>1</sup> Anthony Mangeon, *Lumières noires, Discours marron, op.cit.*, p. 674.

<sup>2</sup> Bennetta Jules-Rosette, « Speaking About Hidden Times: The Anthropology of V. Y. Mudimbe », *op.cit.*, p. 950.

<sup>3</sup> Il remercie d'ailleurs son équipe au grand complet, y compris Valentin-Yves Mudimbe, dans un article de 1976 : « Je remercie mes collègues de la Faculté des Sciences Politiques, Administratives et Sociales et de la Faculté des Lettres du Campus Lubumbashi de l'Université Nationale du Zaïre pour leurs remarques critiques lors de la discussion de ce texte et particulièrement les professeurs: C. Young, J. L. Vellut, V. Mudimbe, B. Verhaegen, Turner, L. de Saint Moulin, J. C. William et Mwabila. Je remercie également le professeur J. Vansina pour les précieux commentaires », Bogumil Jewsiewicki, « L'expérience d'un état-providence en Afrique Noire », *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, Volume 3, n°2, 1976, p. 79.

<sup>4</sup> Bogumil Jewsiewicki, « Raison d'État ou raison du capital : l'accumulation primitive au Congo belge », in *African Economic History*, n°12, 1983, pp. 157-182.

<sup>5</sup> Bogumil Jewsiewicki, « Les pratiques et l'idéologie de l'ethnicité au Zaïre : quelques réflexions historiques », in *Revue canadienne des études africaines*, n°18, 1984, pp. 103-107.

<sup>6</sup> Valentin-Yves Mudimbe « Reviewed Work: *Mode of Production: The Challenge of Africa / Mode de production: les défis africains* by B. Jewsiewicki, J. Létourneau », in *Cahiers d'études africaines*, Volume 25, n°99, 1985, p. 454.

<sup>7</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « Where is the Real Thing? Psychoanalysis and African Mythical Narratives », in *Cahiers d'études africaines*, Volume 27, n°107-108, 1987, p. 311.

<sup>8</sup> Voir bibliographie

Stanford University. Bogumil Jewsiewicki prendra enfin part à plusieurs ouvrages collectifs sur l'écrivain congolais<sup>1</sup> et celui-ci préfacera la monographie de l'historien sur Lubumbashi<sup>2</sup>.

Tout au long des années 1980, on assiste par conséquent à l'ascension très rapide de Valentin-Yves Mudimbe au sein de l'université américaine. Après Haverford, il enseigne successivement à Stanford puis à Duke. Il fait des conférences à Harvard, Cornell ou encore Yale. Comme Ngũgĩ wa Thiong'o, il adapte également ses sujets de recherche au contexte étatsuniens. Néanmoins, l'écrivain adopte « une stratégie ambiguë<sup>3</sup> » comme l'a fait remarquer Anthony Mangeon dans sa thèse. Le champ disciplinaire au sein duquel il tente de se faire une place est en effet traversé par une crise suite au schisme, en 1969 à Montréal, entre l'*African Heritage Studies Association* et l'*African Studies Association*<sup>4</sup>. Le développement du courant afrocentriste influe par conséquent sur les travaux de l'auteur. Sans s'y affilier, il prend néanmoins part aux débats autour de l'africanisme comme le montre la dizaine de pages qu'il consacre aux thèses de Martin Bernal dans *The Idea of Africa*. Valentin-Yves Mudimbe y témoigne d'une lecture très attentive de l'historien. Par bien des aspects d'ailleurs, ces pages ressemblent à une recension étoffée où, après avoir résumé et analysé chacun des chapitres de *Black Athena*, il expose les désaccords<sup>5</sup> qu'il a avec tout en saluant la démarche du projet. Refusant les postures essentialisantes et dogmatiques, l'écrivain se ménage ainsi peu à peu une place médiane dans les études africaines. En dialoguant avec tous les acteurs du champ, il assoit progressivement sa légitimité laquelle lui permet d'accéder à la consécration qu'il avait espérée au sein même d'un champ auquel il était pourtant étranger.

En l'espace d'une décennie, Valentin-Yves Mudimbe est donc parvenu à occuper une position dominante dans l'université américaine. La publication de ses essais dans des

<sup>1</sup> Voir Bogumil Jewsiewicki, « The Archeology of Invention : Mudimbe and Postcolonialism », in *Callaloo*, Volume 14, n°4, 1991, pp. 961-968 et Bogumil Jewsiewicki, « Conversatio, une manière d'être ensemble » in Justin K. Bisanswa (ed.), *Entre inscriptions et prescriptions : V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris, Honoré Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences », 2013, pp. 443-447.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « Préface », in Bogumil Jewsiewicki, Donatien Diwe dia Mwembu, Rosario Giordano (coord.), *Lubumbashi 1910-2010 : mémoire d'une ville industrielle : Ukumbusho wa mukini wa komponi*, Paris, L'harmattan, 2010.

<sup>3</sup> Anthony Mangeon, *Lumières noires, Discours marron, op.cit.*, p. 692.

<sup>4</sup> Voir Martin Kalulambi Pongo, « Penser autrement l'Afrique ou Mudimbe et le miroir des Amériques », in Mukala Kadima-Nzuji et Sélom Gbanou, *L'Afrique au miroir des littératures : mélanges offerts à Valentin-Yves Mudimbe*, Paris-Turin-Budapest-Bruxelles, L'Harmattan et AML éditions [Archives et Musée de la Littérature], collection « Papier blanc, encre noire », 2003, pp. 213-228.

<sup>5</sup> « Although I essentially agree with Bernal's analysis of the impact of racism [...] for the overthrow of the Ancient Model, I would tend to be more prudent about the history of racism and I would distinguish 'race-thinking' from 'racism' » (99-100) et « Although I understand the political significance of his work, I am also worried by the fact that his project and its usefulness might, and very probably will, be manipulated by both the oversophisticated and the least critical of his constituencies for reasons that have nothing to do with science and the search for truth » (104) in Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa, op.cit.*

presses universitaires prestigieuses<sup>1</sup> signale combien, en si peu de temps, il a réussi à développer les stratégies nécessaires à sa reconnaissance et sa légitimation. C'est cette maîtrise du fonctionnement interne du monde académique que l'écrivain va ensuite mettre à profit pour y coopter de nouveaux entrants et y produire son décentrement progressif grâce à une atténuation de l'eurocentrisme qui y est la norme. En effet, l'expérience américaine de Valentin-Yves Mudimbe est également celle, selon ses termes, d'une « laïcisation de l'*Ora et labora*<sup>2</sup> ». Comme il déclare dans *Les Corps Glorieux*, il a modelé son emploi du temps sur celui qui avait été le sien chez les Bénédictins ; cela lui permettait, dit-il de « compter chaque jour, sur huit heures de travail intellectuel personnel, huit heures de travail administratif et d'enseignement, huit heures de loisir et de repos<sup>3</sup>. » Cette « discipline » a rendu possible son adaptation aux exigences de productivité et de compétitivité en vigueur dans le monde académique et elle explique également le nombre très important de ses publications. Celles-ci, pourtant, n'ont pas qu'une fonction comptable, celle voulant que l'écrivain doive se conformer au fameux « publier ou périr », bien au contraire, elles peuvent être interprétées comme une tentative de valorisation de positions d'énonciation marginales en mettant à leur profit la célébrité que Valentin-Yves Mudimbe a acquise.

Pascale Casanova a insisté sur le rôle joué par ceux qu'elle a nommés les « consacrans<sup>4</sup> » dans le processus de légitimation littéraire. La consécration des textes, c'est-à-dire le fait de leur conférer de la valeur, n'est pas un phénomène inné, elle nécessite l'intervention d'acteurs capables d'attribuer une légitimité à l'œuvre. Les préfaces et postfaces sont ainsi l'une des manières dont disposent ces personnes pour opérer la transformation qui, à terme, va rendre le texte légitime. Pierre Bourdieu parlait en ce sens d'« actes de crédit qui s'échangent entre tous les agents engagés dans le champ<sup>5</sup> », car, à la promotion d'une personne moins reconnue répond en effet un accroissement de l'autorité du consacrant. Au sein du système littéraire, cette forme de transaction symbolique s'avère capitale pour les acteurs originaires d'espaces en marge, elle constitue souvent le seul moyen pour exister internationalement. Il en va de même pour le monde académique où l'intercession d'un tiers déjà reconnu génère une augmentation de visibilité dans le champ.

---

<sup>1</sup> *The Invention of Africa* et *The Idea of Africa* sont publiés aux Indiana University Press, dans la collection « African Systems of Thought » fondée par Ivan Karp à la fin des années 1970. Avant Valentin-Yves Mudimbe, c'était dans celle-ci qu'étaient notamment parues des traductions des travaux de Paulin Hontoundji et de Luc de Heusch.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 128.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Pascale Casanova, « Les Créateurs de créateurs ou la fabrique de légitimité littéraire », Sylvie Triaire, Jean-Pierre Bertrand et Benoît Denis (eds.), *Sociologie de la littérature : la question de l'illégitime*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2002. [en ligne] <https://books.openedition.org/pulm/1067?lang=fr> (consulté le 6 décembre 2018).

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, « Le champ littéraire », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°89, 1991, p. 25.

Cependant, comme le soulignait Pascale Casanova, cet effet « diffère [...] selon la position qu'occupe celui qui prononce le verdict<sup>1</sup> » or, Valentin-Yves Mudimbe paraît bien être devenu une figure de premier plan capable de consacrer, par son entremise, des textes et des agents. Une telle position est d'ailleurs renforcée par la propension du système universitaire globalisé à commodifier et élever au rang d'idoles certaines personnalités dont le seul nom apparaît, aujourd'hui, comme une garantie de reconnaissance internationale pour leur institution d'origine, statut que l'intellectuel congolais semble avoir atteint au regard du nombre d'ouvrages lui étant consacrés<sup>2</sup>.

Les « petits écrits » de Valentin-Yves Mudimbe sont ainsi symptomatiques de ce processus. En plus de ses articles et ouvrages personnels, l'écrivain se distingue en effet par l'étendue des préfaces et autres introductions dont il est l'auteur<sup>3</sup>. Souvent très courtes, elles sont néanmoins signalées sur les couvertures des livres concernés avec la mention de son nom. En cela, elles participent de leur légitimation en attestant leur valeur puisque la reconnaissance institutionnelle de Valentin-Yves Mudimbe est là pour en certifier. On assiste donc à une forme de patronage où, en tant que détenteur du capital symbolique, il coopte un entrant moins doté. Cette stratégie Mudimbe l'avait mise en pratique avant son départ du Zaïre. À plusieurs reprises, il avait par exemple préfacé les recueils de Luya Laye Kelaka publiés au début des années 1980. Précisons aussi que l'entrant ainsi coopté n'a pas forcément à être un débutant pour en bénéficier, il peut s'agir, comme le montre l'exemple de Willy Bal qu'il avait rencontré lors de sa thèse à Louvain, d'agents étrangers aux réseaux anglophones<sup>4</sup>. Il en va de même pour les chercheurs congolais que Valentin-Yves Mudimbe préface. Plusieurs comme Nyunda ya Rubango<sup>5</sup>, Antoine-Dover Osongo-Lukadi<sup>6</sup> ou Gérard Buakasa<sup>7</sup> étaient déjà en poste au moment de son exil. Cependant, en agissant de la sorte, il désenclave la recherche congolaise en permettant à ces personnes de gagner une visibilité à laquelle ils pouvaient difficilement prétendre jusque-là étant donné la polarisation actuelle de l'économie universitaire. D'un point de vue générique, l'écrivain ne se contente pas de soutenir la production académique, il contribue également à attirer l'attention sur la création

---

<sup>1</sup> Pascale Casanova, « Les créateurs de créateurs ou la fabrique de légitimité littéraire », *op.cit.*

<sup>2</sup> Voir les monographies listées en bibliographie.

<sup>3</sup> Voir bibliographie.

<sup>4</sup> Willy Bal, *Enjeux et atouts du français en Afrique noire : recueil d'articles parus entre 1966 et 2006*, édité par Jean Germain et préfacé par Valentin-Yves Mudimbe, Paris, l'Harmattan, 2014.

<sup>5</sup> Nyunda ya Rubango, *Les Pratiques discursives du Congo Belge au Congo-Kinshasa : une interprétation sociolinguistique*, préface par benoît Verhaegen et postface par Valentin-Yves Mudimbe, Paris, l'Harmattan, 2001.

<sup>6</sup> Antoine-Dover Osongo-Lukadi, *La Philosophie pratique à l'époque de l'ontologie fondamentale : le « dialogue » de Heidegger avec Kant*, préface de Gilbert Gérard et de Valentin-Yves Mudimbe, Paris, l'Harmattan, 2000.

<sup>7</sup> Gérard Buakasa, *Réinventer l'Afrique : de la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, préface de Gilles Bibeau et postface de Valentin-Yves Mudimbe, Paris, l'Harmattan, 1996.



littéraire récente, qu'elle soit le fait d'auteurs plus jeunes que lui, comme Léon-Michel Ilunga et son roman *Les Parfums d'une imposture*, ou de compagnons de route de longue date comme Pie Tshibanda.

Ces quelques exemples montrent enfin que cette initiative rejoint l'une des préoccupations fondamentales de l'écrivain, celle qu'il formulait dès *L'Autre face du Royaume*, à savoir « réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire<sup>1</sup>. » Ce que les stratégies mudimbiennes de consécration produisent c'est aussi une diversification des lieux d'énonciation sur l'Afrique et, simultanément, une revalorisation de la parole des Africains suivant l'idée d'un « droit à la subjectivité » de ces derniers. On se souvient des mots célèbres qui clôturaient l'introduction de *L'Odeur du Père* :

En somme, il nous faudrait nous défaire de « l'odeur » d'un père abusif : l'odeur d'un ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire « différemment »<sup>2</sup>.

Comme chez Ngũgĩ wa Thiong'o, on constate donc chez Mudimbe l'atténuation du paradigme de la rupture au profit d'une stratégie de réforme du centre depuis le centre. Cette conversion aux exigences américaines n'aboutit pas pour autant à l'abandon du désir de « produire “différemment” » qui les anime tous les deux.

### 3. Scholastique Mukasonga et les tribunes

À l'image de Valentin-Yves Mudimbe et de Ngũgĩ wa Thiong'o, Scholastique Mukasonga s'associe à la réforme de l'imaginaire du centre. Elle l'infléchit grâce à la position qu'elle a acquise dans le système littéraire francophone et en direction des valeurs supposées faire défaut à la modernité occidentale. Certes, cette dernière bénéficie d'une reconnaissance beaucoup plus récente et, de ce fait, moins établie, cependant sa trajectoire depuis *Inyenzi* trahit son inscription dans des formes anciennes d'engagements intellectuels particulièrement fréquentes dans le champ français. L'usage qu'elle fait des tribunes de presse la place ainsi à la suite de figures militantes notables et prolonge la tradition des écrivains engagés<sup>3</sup>. Émerge

<sup>1</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Autre face du royaume*, *op.cit.*, p. 11.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *L'Odeur du père*, *op.cit.*, p. 35.

<sup>3</sup> Voir Laurent Jeanpierre, « Tribunes et plateaux : logiques de la visibilité intellectuelle », in Christophe Charles et Laurent Jeanpierre (dir.), *La Vie intellectuelle en France*, tome 3, *Le temps des crises* (de 1962 à nos jours), Paris, Seuil, 2016, pp. 97-105.

de toutes ses prises de position une posture qui la rapproche des penseurs postcoloniaux qui l'ont précédée. Comme l'avait en effet remarqué Anthony Mangeon, en paraphrasant Patrick Sultan, cette posture partagée s'élabore comme étant celle d'un « éclairer, à la croisée des mondes culturels et de leurs traditions littéraires, entre nationalisme et cosmopolitisme<sup>1</sup>. » Chez Scholastique Mukasonga, cette présentation de soi est tributaire de l'*ethos* qu'elle construit d'elle dans ses tribunes. Différent de celui qu'elle façonne dans ses œuvres littéraires, cet *ethos*<sup>2</sup> prend appui sur la situation personnelle de l'écrivaine, laquelle lui permet de justifier son intervention sur des sujets de société du fait de sa connaissance intime des catastrophes et de l'exil. La mise en avant de sa « rwandité », tout autant que l'exposé de son expérience du déracinement, deviennent dès lors les éléments légitimant sa parole.

Comparativement à d'autres écrivains de sa génération, la consécration littéraire de Scholastique Mukasonga se distingue par sa rapidité. Dès *Inyenzi*, elle est publiée chez Gallimard au sein de la collection « Continents noirs » vouée, d'après Jean-Noël Schifano, « aux écritures africaines, principalement d'expression française<sup>3</sup>. » Fondée en 2000, elle apparaît dans un contexte où Le Seuil et Présence Africaine sont en position de quasi-monopole éditorial dans le champ des lettres africaines d'expression française mais possèdent un catalogue restreint à seulement quelques grands noms. À l'inverse, L'Harmattan, avec ses règles particulières, constitue la voie d'accès privilégiée aux maisons d'éditions parisiennes pour les auteurs débutants du continent. Les années 1990 ont cependant été une décennie d'importantes mutations. Comme le constatent Claire Ducournau et Ruth Bush, on assiste à « une nouvelle légitimation, en France, des auteurs originaires d'Afrique subsaharienne<sup>4</sup>. » Ceux-ci explorent des thématiques peu traitées par leurs aînés tandis qu'émergent en parallèle des voix issues de l'immigration qui donnent lieu à des succès de librairie notables<sup>5</sup>. De plus, pendant la décennie suivante, des prix comme le Goncourt, le Fémina ou encore le Renaudot sont décernés à des écrivains africains ou afro-descendants ce qui a pour

<sup>1</sup> Anthony Mangeon, « Introduction », dans Anthony Mangeon (dir.), *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*, Paris, Karthala, 2012, p. 14.

<sup>2</sup> Pour une distinction entre posture et *ethos*, voir : Jérôme Meizoz, « Ce que l'on fait dire au silence : posture, *ethos*, image d'auteur », *Argumentation et Analyse du Discours*, n°3, 2009. [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/aad/667> (consulté le 7 décembre 2018).

<sup>3</sup> Collection « Continents Noirs », « D'hier à aujourd'hui », *Gallimard*. [en ligne] [http://www.gallimard.fr/Divers/Plus-sur-la-collection/Continents-noirs/\(sourceno\)/116076](http://www.gallimard.fr/Divers/Plus-sur-la-collection/Continents-noirs/(sourceno)/116076) (consulté le 6 décembre 2018).

<sup>4</sup> Ruth Bush et Claire Ducournau, « La littérature africaine de langue française, à quel(s) prix ? Histoire d'une instance de légitimation littéraire méconnue (1924-2012) », *Cahiers d'études africaines*, Volume 3, n°219, 2015, p. 559.

<sup>5</sup> Claire Ducournau « Qu'est-ce qu'un classique "africain" ? Les conditions d'accès à la reconnaissance des écrivain-e-s issu-e-s d'Afrique subsaharienne francophone depuis 1960 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Volume 1, n°206-207, 2015, p. 49.

conséquence d'accroître la légitimité de leur écriture et, ainsi, de susciter une demande de la part des éditeurs et du marché du livre pour ce type de créations. L'apparition de « Continents Noirs » se situe dans le prolongement de toutes ces évolutions. Comme le souligne Claire Ducournau, elle et la collection « Mondes noirs » :

adoptent un modèle identique : des livres destinés à un lectorat français, avec un paratexte jouant sur des représentations exotisantes de l'Afrique, et associant des auteur-e-s qui entretiennent des liens parfois ténus au continent, affiché-e-s comme représentant-e-s de leurs pays d'origine<sup>1</sup>.

Pour l'occasion, Gallimard fait aussi paraître deux numéros de *La NRF* consacrés aux littératures africaines, signe du statut institutionnel que ces dernières ont dorénavant acquis.

La réception favorable de Scholastique Mukasonga est également due au développement des écrits sur le Rwanda et, plus particulièrement, sur le génocide des Tutsi. Comme on l'a vu au cours du chapitre 3, la période est marquée par la publication d'un très grand nombre d'ouvrages. Après les témoignages et essais de spécialistes et journalistes européens et ceux des membres de *Rwanda : écrire par devoir de mémoire*, quelques rescapés ont à leur tour pris la plume. Quelques-uns de ces textes accèdent à la consécration. *Rwanda 94* du Groupov reçoit les Prix du Théâtre et le Prix spécial du Syndicat de la Critique française quant à *L'Ainé des orphelins*, il est couronné par le Prix Tropiques en 2000. Parmi tous les auteurs, ce sont les journalistes qui obtiennent le plus de reconnaissance. À la fois Jean Hatzfeld et Philip Gourevitch voient leurs livres salués par la critique et accumulent, de ce fait, les récompenses<sup>2</sup>. La question du génocide et, plus précisément, de la responsabilité de la France dans les événements de 1994 commence aussi à mobiliser l'opinion. En 1998, suite à la campagne de presse lancée par Patrick de Saint-Exupéry, une mission d'information parlementaire sur le Rwanda est initiée. En 2004, dix ans après le génocide, plusieurs personnalités et organisations interpellent quant à elles les autorités françaises et remettent en cause la version officielle, que ce soit sous la forme de livres ou d'événements. Roméo Dallaire, l'ancien commandant de la MINUAR, se confie ainsi dans *Shake Hands with the Devil*<sup>3</sup> tandis que l'association *Survie* lance une campagne citoyenne afin de dénoncer la désinformation et publie *Rwanda 1994 – 2004 : des faits, des mots, des*

<sup>1</sup> Claire Ducournau « Qu'est-ce qu'un classique "africain" ? Les conditions d'accès à la reconnaissance des écrivain-e-s issu-e-s d'Afrique subsaharienne francophone depuis 1960 », *op.cit.*, p. 38.

<sup>2</sup> Philip Gourevitch reçoit ainsi le *Los Angeles Times Book Prize* et le *Guardian First Book Award*. Philip Gourevitch, *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families*, Londres, Picador, 1999.

<sup>3</sup> Roméo Dallaire, *Shake Hands with the Devil : the Failure of Humanity in Rwanda*, Toronto, Random House Canada, 2003.

*œuvres : autour d'une commémoration*. Du fait de son poids symbolique, l'année assiste enfin à une multiplication des parutions et des numéros spéciaux<sup>1</sup>.

La sortie d'*Inyenzi* a donc lieu dans un contexte qui lui est propice. Fait rare dans la collection « Continents noirs », l'édition grand format est accompagnée d'une postface. Rédigée par Boniface Mongo-Mboussa, également auteur des préfaces des éditions de Tchicaya U Tam'si et de Mongo Beti, elle permet à la fois de fournir des indications pour la compréhension, notamment en expliquant l'étymologie du titre et en donnant des informations sur l'histoire du Rwanda, mais aussi d'inscrire le texte dans les deux catégories littéraires exposées plus haut, celle des littératures africaines d'expression française et celle des récits sur le génocide. Cette double insertion est rendue possible par les comparaisons qui sont faites entre Scholastique Mukasonga et, successivement, Yolande Mukagasana et Camara Laye mais aussi par la biographie du préfacier. Co-rédacteur en chef de la revue *Africultures*, Boniface Mongo-Mboussa est en effet un spécialiste reconnu des littératures africaines, il est titulaire d'une thèse sur la fonction du risible dans le roman africain d'expression française<sup>2</sup> et a écrit deux essais à ce sujet parus dans la même collection<sup>3</sup>. *Africultures* a aussi été un soutien de *Fest' Africa* et a couvert en détail l'initiative qu'avait initié le festival au Rwanda<sup>4</sup> ce qui a donné lieu à des interviews et articles de Boniface Mongo-Mboussa consacrés aux auteurs membres du projet<sup>5</sup>. Par conséquent, plusieurs éléments bénéficient à la légitimation rapide de Scholastique Mukasonga dans le champ littéraire, ce que sa reconnaissance rapide confirme en quelques années.

Depuis ce premier récit, la carrière de Scholastique Mukasonga est marquée par une extrême régularité. Tous les deux ans, paraît chez Gallimard un de ses nouveaux textes. Dès le second, *La Femme aux pieds nus*, elle obtient un prix. Pour son recueil *L'Iguifou* en 2010, elle est récompensée du prix de l'Académie des sciences d'Outre-Mer et du prix Renaissance de la Nouvelle. Avec *Notre-Dame du Nil*, en 2012, six ans après ses débuts, elle accède cependant à une consécration bien plus importante grâce au prix Ahmadou Kourouma. De même, alors qu'elle ne figurait pas dans la sélection, elle se voit attribuer la même année le prix Renaudot à l'issue du dixième tour des délibérations. Elle est, à cette occasion, la

<sup>1</sup> Laure Coret (ed.), *Rwanda 1994 – 2004 : des faits, des mots, des œuvres : autour d'une commémoration*, Paris, L'harmattan, 2005.

<sup>2</sup> Boniface Mongo-Mboussa, *Les Larmes de democrite. Essai sur la représentation et la fonction du risible dans le roman africain d'expression française*, thèse de doctorat, sous la direction de Bernard Mouralis, soutenue en 1999 à Cergy-Pontoise.

<sup>3</sup> Boniface Mongo-Mboussa, *Désir d'Afrique : essai*, Paris, Gallimard, coll. « continents noirs », 2001 ; *L'indocilité : supplément au Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, coll. « continents noirs », 2005.

<sup>4</sup> Olivier Barlet, « Africultures, revue engagée ? », *Africultures*, Volume 59, n°2, 2004, pp. 3-4.

<sup>5</sup> Boniface Mongo-Mboussa, « Rwanda 2000 : Djedanoum et Ilboudo », *Africultures*, 28 février 2001. [En ligne] <http://africultures.com/rwanda-2000-djedanoum-et-ilboudo-1832/> (consulté le 10 décembre 2018).

quatrième ressortissante africaine à être primée et, parmi eux, la première femme<sup>1</sup>. À ce succès répond une médiatisation croissante avec l'enregistrement d'émissions pour la radio et la télévision, autant d'invitations qui assoient sa légitimité. Cette accession à un statut plus important se traduit par sa présence dans les rares programmes dédiés à la littérature (*Bibliothèque Médecis* sur Public Sénat, *La Librairie Francophone* et *L'Attrape livres* sur France Inter) mais aussi dans des matinales et des émissions destinées à des publics moins spécialisés (*Entrez sans frapper* sur la RTBF, *Cosmopolitaine* sur France Inter ou encore *Ping Pong* sur France Culture). Cet accroissement de son crédit a des conséquences immédiates sur sa carrière. Gallimard réédite ses précédents ouvrages en poche, tandis que les éditions France Loisirs entreprennent leur diffusion. Surtout, elle quitte la collection « Continents noirs » pour la prestigieuse collection « Blanche ».

L'obtention de cette position dans le champ littéraire lui confère une visibilité soudaine qu'elle décide d'investir dans la défense de causes importantes à ses yeux. Avant 2012, Scholastique Mukasonga avait fait paraître trois tribunes dans le quotidien *Libération*<sup>2</sup>. À partir de 2013, elle devient une contributrice régulière avec trois autres articles dans ses pages et deux autres l'année suivante<sup>3</sup>. Elle commence également à en publier régulièrement dans l'hebdomadaire *Jeune Afrique*<sup>4</sup>. Dans un premier temps, toutes ses interventions ont pour sujet le Rwanda et la mémoire du génocide. Déjà en 2010, elle s'était exprimée sur le voyage du président Nicolas Sarkozy à Kigali, saluant les quelques mots que celui-ci avait écrits dans le livre d'or du mémorial, mais lui reprochant de ne pas avoir prononcé des excuses officielles au nom de la politique menée par le gouvernement français à l'époque<sup>5</sup>. Ce faisant, l'écrivaine rend évident son désir de ne pas voir clos le dossier relatif aux responsabilités de la France, lequel avait donné lieu aux polémiques qui ont émaillé le début des années 2000 et provoqué la rupture diplomatique avec le Rwanda suite aux accusations du juge Bruguière contre le FPR. En effet, celui-ci avait émis en 2006 plusieurs mandats

<sup>1</sup> Avant elle, Ahmadou Kourouma l'avait reçu en 2000, Alain Mabanckou lui avait succédé en 2006 puis, enfin, Tierno Monénembo en 2008.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « Nous ne rentrerons pas », *Libération*, 10 mai 2008 ; « Le Rwanda sans linceul », *Libération*, 28 juin 2008 ; « Rwanda : maintenant, il faut répondre aux questions », *Libération*, 05 mars 2010.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, « Il me suffit de fermer les yeux, je suis à Gitagata », *Libération*, 28 juillet 2013 ; « Bananes de souche », *Libération*, 11 novembre 2013 ; « Canal +, à mourir de rire », *Libération*, 29/12/2013.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, « Développement : l'avenir est au Sud », *Jeune Afrique*, 4 janvier 2018 ; « Crise des migrants : l'hospitalité exilée », *Jeune Afrique*, 31 janvier 2018 ; « Au colloque de la vaine palabre », *Jeune Afrique*, 29 août 2018.

<sup>5</sup> Scholastique Mukasonga écrit : « Le voyage du président Sarkozy marquerait-il le début de relations basées sur le respect mutuel ? Je relis ce que le président français a consigné dans le livre d'or du mémorial du génocide : "Au nom du peuple français, je m'incline devant les victimes du génocide tutsi. L'humanité conservera à jamais la mémoire de ces innocents et de ces martyrs." J'ai bien lu "le génocide tutsi". Au Rwanda, ce sont bien les Tutsis qui sont les victimes d'un génocide, ceux dont on avait planifié l'extermination. La thèse du double génocide mise en avant par certains négationnistes est donc rejetée officiellement. Reconnaissons au président Sarkozy un certain courage. » in « Rwanda : maintenant, il faut répondre aux questions », *op.cit.*

d'arrêt contre des proches du président Paul Kagame, accusant le *Front Patriotique Rwandais* d'une responsabilité dans l'attentat qui coûta la vie à Juvénal Habyrimana en avril 1994. L'action avait provoqué la colère des autorités de Kigali qui, en représailles, avaient fermé l'ambassade française sur place. Dans ces circonstances, les interventions de Scholastique Mukasonga ont pour ambition de présenter un contrepoint à une version officielle française à laquelle nombre d'intellectuels reprochent ses zones d'ombre<sup>1</sup>. Elle prend par exemple la défense de Rose Kabuye, arrêtée le 9 novembre 2008 et, dans le texte qu'elle fait paraître le 5 mars 2010, elle enjoint les autorités à dire la « vérité<sup>2</sup> » sur leur implication dans les événements, jugeant insuffisantes les conclusions de la commission Quilès rendues en 1998.

Parallèlement à ses prises de position sur des questions diplomatiques, l'écrivaine intervient sur des polémiques françaises. En réaction à un sketch diffusé sur la chaîne cryptée Canal +, elle rédige par exemple le 29 décembre 2013 une tribune assassine pour dénoncer le racisme des humoristes et leur mépris à l'égard du génocide. Ces derniers le tournaient en dérision en parodiant, notamment, la berceuse enfantine « Fais dodo<sup>3</sup> » avec des blagues se moquant des victimes. En septembre 2014, c'est cette fois-ci au sujet des restes humains issus de la conquête coloniale et conservés dans les musées européens qu'elle réagit. La période est en effet en pleine controverse à propos des crânes de deux figures kanakes, Ataï et Sandja, jusque-là encore présents dans les collections du Musée de l'Homme<sup>4</sup>. Profitant de la médiatisation de la remise des têtes à leurs clans par la ministre des Outre-mer, Scholastique Mukasonga attire l'attention sur le cas d'un prophète rwandais ayant pris la tête d'une révolte en 1917 et dont deux doigts et la tête furent envoyés au *British Museum* après son exécution.

Grâce à ses tribunes, l'autrice s'est construite une posture de militante qui renoue avec celle des écrivains engagés. Ses articles de presse diffèrent en cela de sa création romanesque laquelle file des thématiques centrées sur des questions d'ordre intime. À l'inverse, lorsque Scholastique Mukasonga mobilise des éléments relatifs à sa vie privée dans *Libération* ou *Jeune Afrique* c'est pour les inscrire dans des débats et des questions de société. La question

<sup>1</sup> Sur cette question toujours débattue, voir : Bruno Boudiguet, *Vendredi 13 à Bisesero : la question de la participation française dans le génocide des Tutsis rwandais, 15 avril-22 juin 1994*, Bondy, Aviso, 2014 ; François-Xavier Verschave, *Complicité de génocide ? La Politique de la France au Rwanda*, Paris, La découverte, 1994.

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « Rwanda : maintenant, il faut répondre aux questions », *Libération*, 05 mars 2010.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, « Canal +, à mourir de rire », *Libération*, 29 décembre 2013. Les paroles de la berceuse devenaient dans le sketch : « Maman est en haut / coupée en morceaux / papa est en bas / il lui manque les bras ». L'extrait est disponible sur youtube. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=CzCVKfTfR4g> (dernière consultation le 24 février 2019).

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, « Les crânes des uns dans la vitrine des autres », *Libération*, 4 septembre 2014.

de sa « rwandité » est ainsi utilisée pour intervenir dans des dossiers diplomatiques et pour faire évoluer la reconnaissance du génocide. Elle apparaît dès lors comme ce qui légitime son énonciation. Ce phénomène est perceptible dans le premier paragraphe de sa tribune du 5 mars 2010 qu'elle débute par « Je suis rwandaise. Je suis française<sup>1</sup>. » La mention de cette double appartenance a vocation à lui conférer une légitimité destinée à soutenir son point de vue. L'expérience personnelle devient ainsi le fondement d'une expertise presque scientifique. Résulte de cette orientation, l'élaboration d'un *ethos* qui se fonde sur la distance par rapport à ce qui est souvent appréhendé comme la norme nationale en vue de parvenir à sa réforme.

---

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Rwanda : maintenant, il faut répondre aux questions », *Libération*, 5 mars 2010.

### C. D'autres manières de faire monde

En épigraphe de l'une de ses plus récentes méditations, Valentin-Yves Mudimbe a placé un extrait d'une lettre ouverte de 2005 que Patrick Chamoiseau et Édouard Glissant avaient adressée à Nicolas Sarkozy, le ministre de l'Intérieur français de l'époque. Les deux hommes revenaient sur l'une des polémiques d'alors, celle relative au supposé rôle positif de la colonisation. Ils en profitaient pour également discuter le traitement politique de l'immigration. Dans ce courrier public, les deux écrivains réaffirmaient l'urgence de rompre avec l'idée d'identités hermétiques les unes aux autres. Ils en appelaient à bâtir un monde post-colonial fondé sur la circulation des subjectivités et la reconnaissance pleine et entière d'autrui dans sa commune humanité. Comme ils le soulignaient :

Les cultures contemporaines sont des cultures de la présence au monde. Les cultures contemporaines ne valent que par leur degré de concentration des chaleurs culturelles du monde. Les identités sont ouvertes, et fluides, et s'épanouissent par leur capacité à se « changer en échangeant » dans l'énergie du monde<sup>1</sup>.

Ces quelques lignes rendent compte d'une orientation chère à de nombreux intellectuels francophones contemporains. Quel que soit le nom qu'ils donnent à ce phénomène, que ce soit celui de poétique de la relation ou d'être en commun, il s'agit de penser des subjectivités nouvelles pour ce monde de l'après marqué par l'échec des grands projets de la modernité occidentale. Pour reprendre le titre d'un ouvrage d'Ali Benmakhlouf, instituer un tel dialogisme reviendrait à faire de la conversation une « manière de vivre<sup>2</sup> » capable de bouleverser les relations verticales instituées par des siècles d'impérialisme.

Malgré la différence des expériences caribéennes et africaines, la référence à Chamoiseau et Glissant chez Valentin-Yves Mudimbe témoigne d'une ambition commune de se détacher de cet ordre ancien dont les séquelles n'ont pas fini de hanter le présent. En réponse à cette crise du *zeitgeist*, tous trois inscrivent leurs travaux dans une même veine utopique consistant à hâter l'avènement de nouvelles manières d'habiter le monde collectivement. En cela, leurs initiatives entrent en résonance avec un ensemble de pensées qui toutes mettent l'accent sur cette nécessité de cultiver un idéal relationnel fondé non plus sur le clivage des identités mais sur leur rencontre. Si la contribution d'Édouard Glissant à ce projet reste à ce jour la plus connue, difficile de ne pas voir combien elle recoupe les pistes

<sup>1</sup> Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, « De loin... », in *L'Humanité*, Mercredi 7 décembre 2005.

<sup>2</sup> Ali Benmakhlouf, *La Conversation comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2016.



ouvertes par d'autres intellectuels postcoloniaux, en particulier celles de Scholastique Mukasonga, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe.

La théorie glissantienne a donné lieu à un nombre important d'ouvrages spécialisés, il serait vain par conséquent de vouloir ici la résumer en quelques lignes. Romuald Fonkoua, dans la monographie qu'il lui a consacrée, expose néanmoins comment son œuvre peut être éclairée à l'aide du concept d'« entre-deux », concept qu'il emprunte au philosophe et psychanalyste Daniel Sibony et que le critique utilise pour décrire la situation particulière des Caraïbes. D'après lui :

Ce concept traduit la complexité de ces sociétés qui appartiennent « dès l'origine aux fondements du monde moderne » [...]. Ce sont des « sociétés en genèse, toujours au bord de nouvelles et incertaines synthèses, où coexistent des valeurs ailleurs contradictoires » qui « ne peuvent être sérieusement examinées qu'avec un nouveau regard qui ne cherche pas à réduire les contradictions pour accrocher les faits à un système rigide<sup>1</sup> »

C'est bien parce qu'elle naît au cœur de cet espace caribéen, presque entièrement façonné par la modernité, que la pensée d'Edouard Glissant s'avère si précieuse pour résoudre les apories du présent. Construite à l'intersection entre, d'une part, cette expérience d'un divers héritier de la rencontre entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique et, d'autre part, la recherche d'une coexistence pacifique entre ces sources qui lui ont donné jour, elle exemplifie la possibilité d'édifier un monde de l'après par-delà les scissions qui l'ont précédé. La dimension que prend chez elle la notion de créolisation est en ce sens significative. En effet, avec elle, Edouard Glissant témoigne du caractère matriciel des Caraïbes pour imaginer un avenir bâti sur la rencontre des cultures. Comme il l'écrit :

La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou du moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments<sup>2</sup>.

En cela, elle constitue une invitation à entrevoir les cultures non plus telles des isolats mais selon les multiples passerelles et branchements qui les font et les recomposent sans cesse. Dans son *Introduction à une Poétique du Divers*, il évoque ce basculement comme celui d'une conception préoccupée par l'absolu à une autre dorénavant basée sur la relation. En ses termes cela donne :

---

<sup>1</sup> Romuald Fonkoua, *Essai sur une mesure du monde au XXème siècle : Edouard Glissant*, Paris, Honoré Champion, 2002, pp. 12-13.

<sup>2</sup> Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 37.

Ce que je dis c'est que la notion d'être et d'absolu de l'être est liée à la notion d'identité « racine unique » et d'exclusive de l'identité, et que si on conçoit une identité rhizome, c'est-à-dire racine, mais allant à la rencontre des autres racines, alors ce qui devient important n'est pas tellement un prétendu absolu de chaque racine, mais le mode, la manière dont elle entre en contact avec d'autres racines : la Relation<sup>1</sup>.

Ainsi, la modernité, dans le fracas de son expansion, a institué de nouvelles manières de faire monde. Elle a bouleversé les équilibres antérieurs et généré des transformations sans précédents qui ont brusquement imposé l'hégémonie de l'Occident. Cependant, ce tourbillon a également dessiné les contours d'un futur potentiellement débarrassé de la colonialité qui lui a été inhérente.

Les thèses glissantienne invitent les lecteurs à rompre avec une certaine approche de l'universel. Comme l'écrit Seloua Luste Boulbina :

Le propos, chez Glissant, n'est pas de renoncer à l'universel. Il est de le relativiser. Non par le particulier mais par son déplacement et sa migration ailleurs qu'au lieu où il a émergé de façon flamboyante. Mais déplacer ainsi l'universel, et le décentrer, revient à le transformer. C'est pourquoi il faut entendre la créolisation comme une idée élaborée à partir de la Caraïbe qui en est le lieu de naissance et, dans le même temps, comme une idée universelle. La créolisation ainsi entendue serait un universalisme par le bas, non par le haut<sup>2</sup>.

Cet universalisme renégocié<sup>3</sup> repose sur l'expérience de ces sujets contemporains créolisés par la force des choses. Qu'ils se revendiquent afropolitains, cosmopolites ou encore panafricains, ils sont les héritiers de ce moment où des mondes se sont rencontrés et affrontés, donnant naissance à notre présent fracturé, mais aux composantes néanmoins connectées par de multiples branchements. Désormais détachée d'un lieu ou d'une énonciation uniques, l'aspiration à l'universel se réinvente pour correspondre à la diversité des identités générées par la modernité. Parce qu'ils cherchent à résoudre la crise qui en a été la conséquence, les artistes postcoloniaux et décoloniaux façonnent des œuvres et des idées où leur connaissance intime de la faille et du déracinement se mue en pistes de remédiations aux inégalités contemporaines.

<sup>1</sup> Edouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 30-31.

<sup>2</sup> Seloua Luste Boulbina, « La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique », in *Rue Descartes*, Volume 2, n°81, La migration des idées #2, 2014, p. 9.

<sup>3</sup> Pour ce qui est des débats relatifs à l'idée d'universel aujourd'hui, nous renvoyons à la récente synthèse rédigée conjointement par Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s) : universalité et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.

## 1. Du Panafricanisme au dialogue Sud/Sud

Parmi les manières de construire un monde de l'après fondé sur l'idéal relationnel, il y en a une à laquelle Ngũgĩ wa Thiong'o accorde une importance toute particulière. On l'a dit, le panafricanisme représente à ses yeux un modèle de solidarité internationale capable de concurrencer la modernité occidentale. Issu de celle-ci, il est également l'un des symboles les plus visibles de la « contre-culture » que l'Atlantique a façonnée. D'après Paul Gilroy en effet, s'est élaborée dans les cales des négriers une culture hybride brassant les héritages occidentaux et africains. Ce faisant, l'Atlantique noir a fait émerger une forme de subjectivité rompant avec les paradigmes de la modernité euro-américaine. Comme il le souligne : « La spécificité de la culture et de la politique modernes de l'Atlantique noir peut être définie, à un certain niveau, par le désir de transcender à la fois les structures de l'État-nation et les contraintes de l'ethnicité et de la particularité nationale<sup>1</sup>. » Selon lui, ce modèle rhizomatique s'oppose par conséquent aux fantasmes de puretés culturelle et raciale qui ont, pourtant, été les conditions de possibilité de son émergence.

Chez Ngũgĩ wa Thiong'o, cette conception paraît cependant aller à l'encontre de ses propres thèses sur le nationalisme culturel. Il est vrai qu'on peut se demander, avec Simon Gikandi, « comment Ngũgĩ pouvait-il concilier son apparente célébration des langues ethniques avec le panafricanisme et l'internationalisme inhérents à ses idéologies fanonistes et marxiste<sup>2</sup> ? » Néanmoins, il semble que son essentialisation du kikuyu ne soit qu'apparente ou, pour le dire autrement, stratégique. Ses réflexions portent surtout sur les moyens dont un groupe devenu minoritaire dispose pour culturellement résister à l'impérialisme et son hégémonie. Comme l'a montrée Mary Louise Pratt, la rencontre coloniale a généré des « zones de contacts » où des individus et des groupes autrefois séparés géographiquement interagissent désormais. D'après elle :

Une perspective insistant sur le « contact » met l'accent sur la façon dont les sujets sont constitués dans et par leurs relations les uns avec les autres. Elle traite les relations entre colonisateurs et colonisés, ou voyageurs et « voyagés », non pas en termes de séparation ou d'apartheid, mais en termes de coprésence, d'interaction, de compréhension et de pratiques imbriquées, souvent dans des rapports de pouvoir radicalement asymétriques<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Paul Gilroy, *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, op.cit., p 40.

<sup>2</sup> « how could Ngugi reconcile his apparent celebration of ethnic languages with the Pan-Africanism and internationalism inherent in his Fanonist and Marxist ideologies ? » (traduction personnelle) in Simon Gikandi, *Ngugi wa Thiong'o*, op.cit., p. 264.

<sup>3</sup> « A “contact” perspective emphasizes how subjects are constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and “travelees,” not in terms of separateness or apartheid, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings and practices, often within

La défense des langues minorées par l'écrivain kenyan vise à contrer ces relations dissymétriques qui, jusqu'à présent, ont avant tout servi les intérêts occidentaux ou dominants. Comme il le déclarait en 1983 lorsqu'on l'interrogeait sur « the tri-continental perspective » qu'il avait adoptée dans *Homecoming* :

C'est une question de perspective mondiale ; il s'agit de l'idée de base que j'ai mentionnée plus tôt. Comment nous regardons-nous nous-mêmes ? Comment voyons-nous la scène internationale ? Voyez-vous, lorsque la plupart des gens parlent d'internationalisme, ils parlent souvent d'internationalisme avec l'Europe à la base. Ils ne semblent pas se rendre compte que nous pouvons regarder la scène internationale avec l'Afrique, l'Asie ou l'Amérique latine comme base. Ce qui me préoccupe, c'est l'internationalisme avec le Tiers-Monde comme centre ou point de départ, ou l'internationalisme qui prend la classe ouvrière, la paysannerie, comme point de départ<sup>1</sup>.

S'impliquer pour le kikuyu, c'est tenter d'infléchir la suprématie occidentale à la fois sur le plan culturel mais aussi sur le plan politique. Dans ces circonstances, l'auteur appelle à réaliser des alliances Sud/Sud afin d'édifier une résistance collective à l'hégémonie du Nord global.

On se souvient qu'au début de sa carrière, l'écrivain imaginait déjà une possible fédération est-africaine, moyen disait-il de renforcer le pouvoir des États de la région pour remédier au néocolonialisme. Pendant le reste de sa carrière, Ngũgĩ wa Thiong'o n'a jamais renoncé à cette stratégie. Sans pareilles unions, difficile en effet d'entamer la domination occidentale. Comme il le répétait encore récemment dans *Secure the Base* :

Le défi consiste à faire de la diversité africaine dans les langues, la culture et les religions une force et non une faiblesse. Seule une Afrique unie et une vision de l'avenir peuvent lui donner de la visibilité. La nouvelle Afrique doit se refléter dans la place de l'Afrique dans le monde<sup>2</sup>.

Le panafricanisme constitue l'une des coalitions existantes pour œuvrer à un tel décentrement, en cela sa célébration par l'écrivain s'inscrit bien à la suite de sa capacité à

---

radically asymmetrical relations of power. » (traduction personnelle) in Mary Louise Pratt, *Imperial eyes : travel writing and transculturation*, Londres, New York, Routledge, p. 7.

<sup>1</sup> « It is a question of world perspective ; it has to do with the idea of base which I mentioned earlier. How do we look at ourselves ? How do we look at the international scene ? You see, when most people talk of internationalism, often they mean internationalism with Europe at the base. They don't seem to realize that we can look at the international scene with Africa, Asia, or Latin America as a base. My concern is an internationalism with the Third World as the center or starting point ; or internationalism that takes the working class, the peasantry, as focus. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Homecoming*, *op.cit.*, 2006, p. 193

<sup>2</sup> « The challenge is to make African diversity in languages, culture and religions a strength, not a weakness. It's only a united Africa and a vision of tomorrow that can bring about its visibility. The new Africa must be reflected in Africa's place in the world. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Secure the Base*, *op.cit.*, p. xvi.

être une « contre-culture » de la modernité qu'il espère étendre à l'ensemble des États anciennement colonisés.

Pour le jeune intellectuel lecteur de Fanon, les Caraïbes étaient avant tout un ensemble de pays s'étant émancipés, et Haïti jouissait d'un prestige sans égal puisqu'il était le « premier État africain moderne<sup>1</sup> ». Si la question du panafricanisme a eu une telle importance à ses débuts, c'est qu'elle s'appuyait sur la conviction en un héritage partagé issu de l'impérialisme. L'esclavage et le colonialisme furent deux dispositifs historiques qui, à ses yeux, trouvèrent leur origine en Afrique et continuent de façonner une identité commune. On retrouve dans ses textes de nombreuses références ayant pour fonction de resituer l'expérience coloniale à l'aune de celle de la traite Atlantique. Il déclare par exemple dans *Something Torn and New* :

Les besoins de la plantation d'esclaves exigeaient le retrait physique des ressources humaines du continent pour travailler sur des terres volées à d'autres peuples assujétis, principalement des autochtones des Caraïbes et des autochtones américains. Le résultat fut un démembrement supplémentaire de l'Africain de la diaspora, qui était maintenant séparé non seulement de son continent et de son travail, mais aussi de son être souverain. Les plantations coloniales qui ont suivi sur le continent africain ont abouti au même résultat : la division de l'Africain de sa terre, de son corps et de son esprit<sup>2</sup>.

La diaspora est selon lui pleinement africaine. Il insiste sur le fait que le panafricanisme a d'ailleurs été conceptualisé en dehors du continent et que ce sont les mots de Marcus Garvey qui traduisirent le mieux cet idéal avec son slogan : « *Africa for the Africans at home and abroad.* » Raviver cette mémoire commune s'inscrit donc dans un double phénomène de pratique de deuil et de quête d'un idéal. Il cherche à transmuier ce passé traumatique en un socle permettant de recréer une communauté que l'impérialisme a disloquée. Il s'agit par conséquent également d'un projet politique qui en retraçant des liens donne à imaginer un futur fondé sur une unité (« *Umoja* ») capable de contrer les formes de néo-colonialisme en lui résistant par des solidarités économiques, intellectuelles et diplomatiques.

En 1968, quand eut lieu le débat visant à débaptiser le département d'anglais de l'université de Nairobi, l'écrivain envisageait par conséquent d'accorder une place

---

<sup>1</sup> « first modern African state » in Ngugi wa Thiong'o, « The Trans-Atlantic, Africa and its diaspora », lecture faite lors de la *Callaloo Conference*, novembre 2013, [en ligne] URL : <http://www.torch.ox.ac.uk/NgugiwaThiongo-video> [dernière consultation le 13 janvier 2019].

<sup>2</sup> « The requirements of the slave plantation demanded the physical removal of human resources from the continent to work on land stolen from other subject peoples, mainly native Caribbeans and native Americans. The result was an additional dismemberment of the diasporic African, who was now separated not only from its continent and his labor but also from his very sovereign being. The subsequent colonial plantations on the African continent have led to the same result : division of the African from his land, body and mind. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New*, *op.cit.*, p. 6.

prépondérante aux littératures afro-américaines et caribéennes. Cette situation privilégiée donnée à la littérature transatlantique signifie qu'il y avait, aux yeux des signataires de cet appel, l'idée d'une communauté africaine transcendant les limites de l'Afrique. Trois ans plus tard, dans le programme de 1971, elle apparaissait ainsi à deux reprises, d'abord dans le cadre d'une anthologie de poèmes destinés à l'acquisition de l'analyse littéraire, puis sous la forme d'une dissertation sur les liens entre la littérature caribéenne et la politique. C'est à Leeds que Ngũgĩ wa Thiong'o avait développé ses connaissances à son sujet. Il y avait commencé, sous la direction de Douglas Grant, auquel Arthur Ravenscroft l'avait recommandé, un mémoire en études caribéennes intitulé « *A Study of the Theme of Alienation in the Fiction of the West Indies with Particular Reference to the Novels of George Lamming.* » À propos de l'auteur de la Barbade, il déclarait quelques années plus tard :

Il était incroyable de constater qu'un roman pouvait capturer l'essence du drame du colonial et de l'anticolonial tout en obéissant à toutes les lois esthétiques de la fiction. Cela parlait directement de mon expérience. C'est la fiction qui nous a d'abord donné une théorie de la situation coloniale<sup>1</sup>.

Ngũgĩ au cours des années 1960 va ainsi s'engager pour renforcer les liens entre l'Afrique de l'Est et les Caraïbes : il va par exemple prendre part à la création du *Caribbean Arts Movement* avec Andrew Salkey, John La Rose, Orlando Patterson, aller également à la rencontre de C.L.R. James, l'auteur de *Black Jacobins*, à Bristol... Il va même jusqu'à inviter l'écrivain de la Barbade Edward Brathwaite à Nairobi puis à Limuru où ce dernier renonce à son nom de baptême pour recevoir celui de Kamau lors d'une cérémonie présidée par la grand-mère de l'auteur de *Weep Not, Child*<sup>2</sup>.

Ce dialogue se poursuit sur le plan littéraire. On peut prendre pour exemple les allusions au roman de V.S. Naipaul de 1957, *The Mystic Masseur*, dans *Petals of Blood*. Avec Lamming, il s'agit du seul auteur caribéen qu'il a eu l'occasion de lire lors de son *Bachelor degree* à Makerere. Dans *Petals of Blood*, le personnage de Ole Masai, surnommé Muhindi, l'Indien, est ainsi le fils d'une femme masaï et d'un commerçant goanais : Ramjeeh Ramlagoon Dharamshah, dont le nom s'avère très proche de celui du propriétaire du magasin dans l'ouvrage de Naipaul : Ramlogan. Plusieurs autres parallèles peuvent être mis en évidence : celui entre Leela, l'assistante chez Naipaul et Wanja chez Ngũgĩ, entre le professeur avisé Ganesh et Munira, entre « the Great Belcher » et Nyakinyua... Enfin, dans *In*

<sup>1</sup> « It was amazing to find that a novel could capture the drama of the colonial and the anticolonial while obeying all the aesthetic laws of fiction. It spoke directly to my experience. It was fiction that first gave us a theory of the colonial situation. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Globalectics, op.cit.*, p. 15.

<sup>2</sup> Voir Ngũgĩ wa Thiong'o, « Kamau Brathwaite: The Voice of African Presence », in *World Literature Today*, Volume 68, n°4, 1994. Voir également les deux poèmes que Kamau Brathwaite a consacré à cet épisode : « Limuru » et « Kinta Kunte », in Charles Cantalupo, *Ngugi wa Thiong'o : texts and contexts, op.cit.*, pp. 1-12.

*the Name of the Mother*, un de ses essais les plus récents, six des neuf chapitres sont consacrés à des commentaires d'œuvres écrites par des auteurs riverains de l'Atlantique : Sembène, Lamming, Alex la Guma et les auteurs angolais Pepetela et José Luandino Vieira<sup>1</sup>.

C'est grâce à la fréquentation de ces auteurs que Ngũgĩ va entamer sa « révolution ». Avant Leeds, il avait formulé dans plusieurs articles certaines considérations qui, indubitablement, font écho à ses positions ultérieures, mais Leeds va lui permettre de systématiser sa pensée. Nous pourrions par exemple citer cet extrait de *Moving the Centre* paru en 1993 :

Je me souviens encore de l'excitation de lire le monde à partir d'un autre centre que l'Europe. La grande tradition de la littérature européenne avait inventé et même défini la vision du monde des Caliban, des Vendredi et des Africains tirés de leur imagination. Maintenant, les Caliban et les Vendredi de la nouvelle littérature racontaient leur propre histoire, qui était aussi la mienne<sup>2</sup>.

En effet, l'Atlantique est avant tout chez Ngũgĩ un espace de dialogue inter-périphérique. Comme il le dit dans *In the Name of the Mother*, ce qui unit les auteurs africains et caribéens, c'est le fait qu'ils aient écrit « à l'intérieur ou à l'ombre de l'Empire<sup>3</sup> ». Leur alliance est donc susceptible de contester l'hégémonie occidentale et, par conséquent, impériale.

Le panafricanisme représente dès lors un modèle de solidarité capable d'entamer la suprématie euro-américaine. Cette forme de stratégie incarne une éventuelle issue à la crise de la modernité en tant qu'elle participe à un décentrement au profit des marges. L'écrivain a ainsi investi le numérique pour qu'il amplifie ce mouvement, trouvant en lui un moyen pour réaliser la notion de *globalectics* qui apparaît dans son œuvre au début des années 2010. Procédé d'analyse littéraire mais également idéal de relation entre les espaces, il le définit comme suit :

Globelectics est dérivé de la forme du globe. Sur sa surface, il n'y a pas de centre unique ; tout point est également un centre. Comme pour le noyau intérieur du globe, tous les points de la surface sont équidistants - comme les rayons d'une roue de bicyclette qui se rejoignent au niveau du moyeu. Globelectics combine le global et le dialectique pour décrire un dialogue qui affecte mutuellement les

---

<sup>1</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o, *In the Name of the Mother : reflections on writers & empire*, Suffolk, James Currey, 2013.

<sup>2</sup> « I can still recall the excitement of reading the world from a centre other than Europe. The great tradition of European literature had invented and even defined the world view of the Calibans, the Fridays and the reclaimed Africans of their imaginations. Now the Calibans and the Fridays of the new literature were telling their story, which was also my story. » (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Moving the Centre*, *op.cit.*, p. 4.

<sup>3</sup> « within or under the shadow of the Empire », (traduction personnelle) in Ngũgĩ wa Thiong'o, *In the Name of the Mother. Reflections on Writers and Empire*, Woodbridge et Nairobi/Kampala/Dar es Salam/Kigali, James Currey/E.A.E.P, 2013, p. x.

personnes qui y prennent part, ou multilogue, dans les phénomènes de la nature et de l'éducation dans un espace global qui transcende rapidement celui des frontières artificielles, comme la nation et la région. Le global est ce que voient les humains dans les vaisseaux spatiaux ou sur la station spatiale internationale, la dialectique est la dynamique interne qu'ils ne voient pas. Globalectics embrasse l'intégralité, l'interconnectivité, l'égalité de potentialité des pièces, la tension et le mouvement. C'est une façon de penser et d'être en relation avec le monde, en particulier à l'ère de la mondialisation et de la globalisation<sup>1</sup>.

Afin de mener à bien son entreprise de décentrement, il a rejoint la plateforme *Global South Cultural Dialogue Project* dont le projet est :

de faciliter les échanges parmi les écrivains et les universitaires originaires d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie, ainsi qu'avec les groupes minoritaires occidentaux. Grâce à un tel dialogue, nous pouvons comprendre comment nos différentes sociétés réagissent aux problèmes de la langue, de l'identité, et le rôle que la culture joua dans le travail de décolonisation. Ce projet cherche à encourager une discussion honnête à propos des éléments qui relient le Sud avec le Sud et à aider à imaginer et créer une culture mondiale plus démocratique et égalitaire<sup>2</sup>.

L'écrivain s'est donc engagé dans de multiples chantiers visant à tisser des solidarités Sud/Sud. En plus du panafricanisme, il a notamment été attentif aux liens entre l'Afrique de l'Est et l'Asie du Sud-Est, lesquelles partagent un même océan qui a été le théâtre d'échanges entre les deux espaces depuis plusieurs millénaires. Comme il le dit dans un article de 2012, il s'agissait pourtant d'une relation qu'il avait eut tendance à minorer jusque-là. Ce n'est qu'en 2006, après la rédaction de *Dreams in a Time of War* qu'il commence à s'y intéresser véritablement<sup>3</sup>. Cela peut paraître étonnant si l'on songe à ses liens personnels avec des représentants de la diaspora asiatique comme Rajat Neogy, le directeur de rédaction de *Transition*, ou Peter Nazareth, avec qui il a étudié à Makerere et à Leeds. Reste que le

<sup>1</sup> « Globalectics is derived from the shape of the globe. On its surface, there is no one center ; any point is equally a center. As for the internal center of the globe, all points on the surface are equidistant to it – like the spokes of a bicycle wheel that meet at the hub. Globalectics combines the global and the dialectical to describe a mutually affecting dialogue, or multi-logue, in the phenomena of nature and nurture in a global space that's rapidly transcending that of the artificially bounded, as nation and region. The global is that which humans in spaceships or on the international space station see, the dialectical is the internal dynamics that they do not see. Globalectics embraces wholeness, interconnectedness, equality of potentiality of parts, tension and motion. It is a way of thinking and relating to the world, particularly in the era of globalism and globalization. » (traduction personnelle) in Ngugi wa Thiong'o, *Globalectics. Theory and the Politics of Knowing*, New-York : Columbia University Press, 2012, p. 8.

<sup>2</sup> « to facilitate conversation among writers and scholars from Africa, Latin America and Asia as well as minority groups in the West. Through such a dialogue, we can learn how our different societies have responded to questions of language, identity, and the role of culture in the work of decolonization. This project seeks to encourage an honest discussion about the ties that bind the South to the South and to help imagine and create a more democratic and egalitarian global culture » (traduction personnelle) in *The Global South Cultural Dialogue Project* [en ligne] URL : [www.globalsouthproject.cornell.edu/about.html](http://www.globalsouthproject.cornell.edu/about.html) [dernière consultation le 14 décembre 2018].

<sup>3</sup> Ngugi wa Thiong'o, « Asia in My Life », in *The Global South Cultural Dialogue Project*, 2012. [en ligne] URL : <http://www.globalsouthproject.cornell.edu/asia-in-my-life.html> [dernière consultation le 14 janvier 2019].



dialogue afro-asiatique, en tant qu'il se tient sans relai occidental, constitue un modèle que l'écrivain promeut de plus en plus.

Le dernier roman de Ngũgĩ wa Thiong'o témoigne de cette volonté en ouvrant son texte à des espaces et des traditions littéraires qu'il n'avait jusque-là jamais exploités. Dans *Wizard of the Crow*, il multiplie ainsi les allusions à l'Inde en contant les déboires d'un jeune homme, Kamĩtĩ, de retour dans son pays natal après avoir fait ses études à Madras dans le Tamil Nadu. Cela donne lieu à plusieurs passages où l'écrivain insiste sur l'importance et la puissance du pays comme ici où il énumère les points forts de l'Inde :

« N'oublions pas que l'Inde ce n'est pas que du curry et de l'ail mais qu'avec le Pakistan ce sont aussi des puissances nucléaires. Ils ont tous deux testé avec succès des bombes nucléaires à la surprise de l'Occident. De nombreuses puces informatiques sont produites en Inde. Et il n'y a pas beaucoup d'universités dans le monde sans professeurs indiens, c'est-à-dire formés à l'origine dans des écoles et collèges indiens. Un Indien n'est pas que dukawallah et rien d'autre, tout comme un Africain n'est pas que cireur de chaussures et rien d'autre<sup>1</sup>. »

Dans la suite de la scène, pendant laquelle il tente de convaincre un entrepreneur de l'employer, il rappelle également le rôle que certains ressortissants indiens ou leurs descendants ont joué dans l'accession à l'indépendance des pays africains :

« Je ne mens pas, ce n'est qu'une hypothèse », dit Kamiti alors qu'il essayait d'éloigner la conversation de la présence africaine en Inde. « Même si nous mettons de côté les questions d'origine et de citoyenneté, l'Inde et les Indiens ont joué un rôle dans la lutte pour l'indépendance africaine. Bon nombre d'entre eux se sont joints aux Africains pour bouter le colonialisme. Et le Mahatma Gandhi - n'était-ce pas seulement après quinze ans de luttes anticoloniales en Afrique du Sud qu'il est retourné en Inde pour organiser Satyagraha et ahimsa contre le pouvoir britannique sur place ? Il y a quelque-chose de beau dans cet homme vêtu de calicots et de sandales, armé d'un bâton de marche et de son credo de non-violence, qui prend le pouvoir contre l'Empire britannique, vous ne trouvez pas<sup>2</sup> ? »

Tout cela le conduit à évoquer les points communs entre son pays fictif, la République d'Aburĩria, et l'Inde, tous les deux colonisés par le Royaume-Uni, voire à évoquer le caractère syncrétique de la culture locale en prenant l'exemple de la cuisine. De même, le

<sup>1</sup> « 'India to Currey na Garlic. Tũtikariganĩrwo atĩ India na Pakistani rĩu nĩ amwe arĩa marĩ na hinya wa mbomu cia niukiria. Tũthani twa burongiramu nyingĩ cia kombiuta rĩu tũrathondekerwo India. Na gũtirĩ Yunibathĩtĩ ũngĩthĩ thĩinĩ wa thĩ na ndũkore Mũburobetha mũhĩndĩ. Mũhĩndĩ to Dukawallah o ta ũrĩa mũndũ mũirũ atarĩ o mũhuri wa iratũ » in Ngugi wa Thiong'o, *Mũrogi wa Kagogo*, op.cit., p. 60.

<sup>2</sup> « 'Ti maheeni. Just a hypothesis,' Kamĩtĩ akiuga na ihenya na akĩgeria kweheria mĩario harĩ thambunjegiti ya andũ airũ India. 'O natweheretie ũhoro wa ihumo, India, o hamwe na amwe a Ahĩndĩ arĩa maatuĩkire atũũri a Aburĩria, nĩ maikirie kahiga harĩ kũingata ũkoronĩ thĩinĩ wa Abirika. Githĩ o na Mahatma Gandhi ndaarũire na mburũ cia Abirika ya Gũthini mĩaka ikũmi na ĩtano ? Githĩ thutha ũcio ti guo aacokire India akĩanjia mũng'eng'ano wa kũingata Ngeretha India ahũthĩrite kĩrĩa eetaga *Satyagraha*, hinya-wa-ma, na *Ahimsa*, Wagi-gũita-thakame ? Ta hũra mbica wone riri mwega wa mũndũ ta ũcio ehumbĩte o gacuka na nginyĩra, etharaitĩte o kamũtirima, Hinya-wa-ma na wĩtikio wa Wagi-mũito-thakame akiuga moimanie kĩharo na embaya ya Ngeretha ? » in Ngugi wa Thiong'o, *Mũrogi wa Kagogo*, op.cit., p. 63.

portrait que fait le personnage de l'Inde semble correspondre à l'idéal que Ngũgĩ wa Thiong'o imagine pour les relations entre les peuples et les langues soit une fédération où les cultures régionales pourraient subsister tout en entrant en relation les unes avec les autres.

Aux yeux de l'écrivain, un destin commun unit par conséquent le Kenya à l'Inde et, plus globalement, à tous les autres États anciennement colonisés. Ceci explique pourquoi ses thèses purent avoir autant de résonances en Asie du Sud-Est, au point que, en 2001, Bernth Lindfors et Bala Kothandaraman publièrent *The Writer as Activist. South Asian Perspectives on Ngũgĩ wa Thiong'o*<sup>1</sup>, un collectif rassemblant des contributions d'universitaires et d'intellectuels indiens discutant les théories de l'écrivain africain. Signalons que ce lien avec l'Asie transparait déjà dans les années 1970 lorsque Ngũgĩ wa Thiong'o s'était engagé contre la répression en Corée du Sud, plus particulièrement pour défendre le poète Kim Chi Ha, alors victime du régime militaire de Park Chung-Hee, auquel il dédia *Writers in Politics*.

Chez Scholastique Mukasonga, on observe un même intérêt pour les initiatives concourant au décentrement du système global. Encore une fois, l'un des premiers réseaux à pouvoir rebattre les cartes du jeu mondial n'est autre que le panafricanisme lequel joue un rôle majeur dans *Cœur Tambour*, second roman qu'elle publie après *Notre-Dame Du Nil*. Paru en 2016, dans la collection blanche qui accueille désormais tous ses textes, son récit suit le destin d'une mystérieuse chanteuse rwandaise dont la mort défraye la chronique. Prénommée Prisca, et Nyirasonga en kinyarwanda, elle choisit comme nom de scène Kitami en l'honneur d'une reine pré-coloniale dont elle serait la réincarnation. *Cœur Tambour* est l'occasion pour l'autrice de revenir sur les résistances au colonialisme et de rendre hommage aux circulations transatlantiques entre l'Afrique et les Caraïbes.

Scholastique Mukasonga s'inspire de l'ordre jamaïcain nyabinghi et de ses origines en Afrique centrale. Comme le rappelle Nathaniel Samuel Murell :

Nyabinghi est une secte religieuse, une assemblée, une célébration rituelle, un style musical ou de tambour, et une idéologie qui exprime un esprit de résistance à l'oppression. Associés à un soulèvement contre les colons européens dans la région de Ndorwa-Karaja, dans le sud-ouest de l'Ouganda, à la fin des années 1800, Nya et Binghi signifiaient « la mort pour les oppresseurs ». Parmi les femmes qui ont mené l'insurrection, il y avait Muhumusa, une femme médecin très redoutée. Le mythe veut qu'elle possédait l'esprit d'une reine amazone légendaire, Nyabinghi, qui lui avait donné des pouvoirs surnaturels<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Bernth Lindfors et Bala Kothandaraman, Bala (eds.), *The Writer as Activist : South Asian Perspectives on Ngũgĩ wa Thiong'o*, Trenton, Africa World Press, 2001.

<sup>2</sup> « Nyabinghi is a religious sect, an assembly, a ritual celebration, a musical or drumming style, and an ideology expressing a spirit of resistance to oppression. Associated with an uprising against European colonists in southwestern Uganda's Ndorwa-Karaja region, in the late 1800s, *Nya* and *Binghi* meant « death to oppressors. » Among women who led the insurgence was the much-feared medicine woman Muhumusa. Myth has it that she

En effet, avant de désigner l'un des piliers du rastafarisme, Nyabinghi fait référence à une « héroïne divine<sup>1</sup> » particulièrement influente dans les régions de Gisaka, Karagwe et Ndorwa entre l'Ouganda et le Rwanda. Selon Jean-Pierre Chrétien, elle y était perçue comme « une “accoucheuse” de justice défiant les maîtres arbitraires<sup>2</sup> », c'est pourquoi plusieurs des personnes initiées à son culte prirent les armes contre les forces coloniales. Son mythe joua un rôle déterminant dans deux révoltes d'ampleur du début du XX<sup>e</sup> siècle, celle de Muhumuza d'abord, puis celle de Ntokibiri. La première mena une révolte contre les troupes allemandes pendant le règne du mwami Musinga<sup>3</sup>. Se déclarant possédée par l'esprit de Nyabinghi, elle fut arrêtée une première fois en 1909. Libérée deux ans plus tard, elle fut finalement appréhendée par les anglais en 1913 et emprisonnée jusqu'à sa mort en 1945. Ntokibiri chercha, quant à lui, à soulever les Bakiga dans le Kigezi<sup>4</sup>, aidé en cela par une autre prêtresse de Nyabinghi, Kahigirwa. Entre 1916 et 1919, ils dirigèrent plusieurs attaques contre des postes coloniaux, leur insurrection prit néanmoins fin en 1919 lorsque Ntokibiri fut tué et sa tête envoyée comme trophée au *British Museum*. Au cours de la décennie suivante, le culte de Nyabinghi décrut rapidement. Cependant, en 1934, un journaliste italien fit paraître, dans un journal viennois et sous le pseudonyme de Frederico Philos, un article intitulé « Nya-Binghi ». Pour Charles Price : « L'article de propagande de Philos affirmait que “Nya-Binghi” signifiait “mort aux Blancs” et qu'ils s'étaient développés en un mouvement mondial sous l'égide de Haile Selassie Ier<sup>5</sup>. » En créant de toute pièce cette menace, Frederico Philos légitimait les velléités d'agression de l'Italie sur l'Éthiopie, lesquelles se réalisèrent deux ans plus tard. Entre temps, son article est publié le 7 décembre 1935 dans le *Jamaica Times*. Il inspire le mouvement rastafari naissant qui s'identifie aux fidèles de Nyabinghi. En 1958 a ainsi lieu le premier *groundation* à Kingston dont l'un des mots d'ordre est le rapatriement vers l'Afrique.

---

possessed the spirit of a legendary Amazon Queen, Nyabinghi, which gave her supernatural powers » (traduction personnelle) in Nathaniel Samuel Murrell, *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Philadelphie, Temple University Press, 2010, p. 305.

<sup>1</sup> Jean-Pierre Chrétien, « La révolte de Ndungutse (1912). Forces traditionnelles et pression coloniale au Rwanda allemand », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 59, n°217, 4e trimestre 1972, p. 658.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Chrétien, « La révolte de Ndungutse (1912). Forces traditionnelles et pression coloniale au Rwanda allemand », op.cit., p. 659.

<sup>3</sup> Alison Des Forges, *Defeat Is the Only Bad News: Rwanda under Musinga, 1896-1931*, Madison, University of Wisconsin Press, 2011, pp. 116-120.

<sup>4</sup> Voir Benoni Turyahikayo-Rugyema, « The British Imposition of Colonial Rule on Uganda: The Baganda Agents in Kigezi (1908-1930) », in *Transafrican Journal of History*, Volume 5, n°1, 1976, pp. 111-133.

<sup>5</sup> « Philos's propagandist piece claimed that “Nya-Binghi” meant “death to Whites” and that they had developed into a worldwide movement under the aegis of Haile Selassie I » (traduction personnelle) in Charles Price, *Becoming Rasta: Origins of Rastafari Identity in Jamaica*, New York, New York University Press, 2009, p. 62.

Scholastique Mukasonga fait mention du mouvement pour la première fois dans une tribune qu'elle publie dans *Libération* en 2014. Consacrée à Ntokibiri et, plus précisément, à son crâne, elle pose la question des restes humains encore conservés dans les musées européens. La genèse du roman doit donc dater de cette période puisque, jusque-là, on ne trouve pas de trace dans ses textes de ce sujet et de la résistance armée à la colonisation. Au cours de *Cœur Tambour*, l'auteur mobilise de nombreux éléments relatifs à l'histoire de Nyabinghi. L'article de Frederico Philos est ainsi longuement évoqué dans la première partie (aux pages 21 et 22) ; tandis que, pendant la seconde, elle revient sur les révoltes de Muhumuza et de Ntokimbiri [sic] (aux pages 107 et 108). Scholastique Mukasonga s'en tient à la version du mythe voulant que la déité soit en réalité le nom donné après sa mort à la reine mpororo Kitami qui aurait régné entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècles. Cette variante est notamment celle créditée par Iris Berger dans sa contribution au célèbre ouvrage de David M. Anderson et Douglas H. Johnson, *Revealing Prophets*<sup>1</sup>. Elle a également été l'objet d'une adaptation théâtrale par Doreen Drake à partir d'informations fournies par Aloysius Katate et que Margaret Macpherson compila avec d'autres pièces en 1979<sup>2</sup>. Enfin, c'est cette version que l'on retrouve sur la notice représentant Kitami au *Igongo Cultural Center* situé près de la ville de Mbarara en Ouganda, notice que l'auteur traduit sur son site personnel dans une publication qu'elle a mise en ligne en février 2016<sup>3</sup>.

Néanmoins, Scholastique Mukasonga opère plusieurs modifications par rapport au mythe initial. Chez elle, l'esprit de Kitami ne disparaît pas dans les années 1920. Le coup d'arrêt brutal mis à la résistance armée, l'oblige à prendre possession d'une autre prophétesse dont l'existence n'est, cette fois-ci, pas attestée historiquement. En effet, l'auteur invente le personnage de Muguiraneza, ce qui en kinyarwanda signifie « la faiseuse de pluie<sup>4</sup> », qui aurait rencontré Muhumuza dans les années 1940 alors que cette dernière était en résidence surveillée à Kampala. C'est par l'entremise de Muguiraneza que Prisca, son personnage principal, se retrouve à son tour possédée par Nyabinghi. Lorsque Muguiraneza sent ses forces décliner, elle fait venir Prisca pour lui révéler son destin, déclarant : « Nyabingui me voulait, c'est toi qu'elle veut à présent. Ne crains rien, laisse-toi guider par elle, moi je vais mourir : elle, elle ne peut pas mourir, elle t'a choisie, va avec son esprit<sup>5</sup> [...] ». Ce faisant,

<sup>1</sup> Iris Berger, « Fertility as Power: Spirit Mediums, Priestesses & the Precolonial State in Interlacustrine East Africa », in David M. Anderson et Douglas H. Johnson (eds.), *Revealing Prophets : prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 1995.

<sup>2</sup> Margaret Macpherson, *The Cooking Pan and Other Plays*, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1979.

<sup>3</sup> Scholastique Mukasonga, « Une visite à la reine Kitami », in *scholastiquemukasonga.net*, 23 février 2016. [en ligne] URL : <http://www.scholastiquemukasonga.net/home/une-visite-a-la-reine-kitami/> (consulté le 4 janvier 2019).

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, *Cœur Tambour*, *op.cit.*, p. 107.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 108.

Scholastique Mukasonga actualise le mythe et renoue avec l'esprit de résistance à l'impérialisme que celui-ci promouvait.

Dans *Cœur Tambour*, l'histoire de Nyabinghi prend les traits d'un mythe panafricain. Le destin de Prisca reconnecte symboliquement le continent et les Caraïbes. Devenue chanteuse d'un groupe, Kitami s'envole avec ses musiciens pour New York puis la Jamaïque. Là, commence pour elle une carrière internationale au sein d'un ensemble rassemblant trois percussionnistes : le rasta jamaïcain Léonard Marcus Livingtone, le Guadeloupéen Baptiste Magloire, spécialiste du gwoka et James Rwatangabo, un tambourinaire ougandais seul autorisé à battre le tambour Ruguina, l'instrument sacré de Nyabinghi. En plus des trois hommes, participent à l'aventure un Éthiopien, Mickaël, joueur de sistre liturgique et Pedro Gonzales, l'imprésario cubain du groupe. Réunissant donc des représentants du continent et d'autres de sa diaspora, la formation matérialise le fond commun que ces individus partagent de part et d'autre de l'Atlantique. Si, ils n'adhèrent pas tous au rastafarisme, leur pratique musicale suffit à faire état des liens qui les unissent. Dans ce contexte, leurs tambours sont le témoignage d'une culture syncrétique qui, sans effacer les différences locales et les traditions de chacun, les rassemble par-delà l'Océan.

Outre les Caraïbes, la contribution de Scholastique Mukasonga au renouveau de l'imaginaire panafricain s'oriente en direction d'un autre espace, le Brésil, pays où elle a bénéficié d'une réception critique et populaire sans précédent ces dernières années. À partir de 2013, ses œuvres commencent à être traduites en anglais, amorçant de la sorte la reconnaissance internationale de l'autrice laquelle est amplifiée du fait de sa sélection pour plusieurs prix anglophones. En 2017, la jeune maison d'édition NOS fait paraître des traductions en portugais de *La Femme aux Pieds Nus* et de *Notre Dame du Nil*<sup>1</sup>, lesquelles ne tardent pas à bénéficier d'un accueil chaleureux de la part du public et des médias allant jusqu'à la faire figurer dans le top 20 des meilleures ventes de livres<sup>2</sup>.

Ces parutions interviennent dans un contexte de mutation du panafricanisme littéraire brésilien. Comme le déclare Cyril Vettorato :

La littérature afro-brésilienne actuelle, tout en gardant des liens étroits avec le panafricanisme comme cosmopolitisme alternatif, s'ouvre à certains traits de la

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *A Mulher de Pes Descalços*, traduit par Marília Garcia, Sao Paulo, Nos, 2017 et *Nossa Senhora do Nilo*, traduit par Marília Garcia, Sao Paulo, Nos, 2017.

<sup>2</sup> Cauê Muraro, « Lázaro Ramos é o autor mais vendido da Flip e Scholastique Mukasonga fica em 2º; veja lista », *Globo*, 30 juillet 2017. [en ligne] URL : <https://g1.globo.com/pop-arte/flip/2017/noticia/lazaro-ramos-e-o-autor-mais-vendido-da-flip-e-scholastique-mukasonga-fica-em-2-veja-lista.ghtml>. (consulté le 4 janvier 2019)

culture contemporaine globalisée. La féminisation, qui n'était pas à l'ordre du jour au sein du panafricanisme classique, devient un enjeu important<sup>1</sup> »

En effet, structuré véritablement à partir des années 1970 autour du groupe GENS (Groupe des Écrivains Noirs de Salvador de Bahia) et de la série *Cadernos Negros*, le mouvement littéraire afro-brésilien fait d'abord les frais de la dictature militaire. Cela a pour conséquence de le scinder en deux branches, une qui se développe dans le pays mais dont l'expression est contrainte et, une autre, qui, à l'image de Abdias do Nascimento et de Guerreiro Ramos, prend forme à l'étranger. Ce n'est donc qu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle que le courant s'affirme véritablement et ce dans un contexte de développement d'une culture de masse globalisée. Le Brésil voit ainsi apparaître une « littérature multiculturelle<sup>2</sup> » qui rompt avec le projet moderniste qui avait longtemps animé ses élites.

Ces orientations aboutissent à un intérêt nouveau du public, en particulier de la nouvelle classe moyenne noire qui croit sous les mandats de Luiz Inacio Lula da Silva, pour la culture afro-brésilienne et l'histoire des relations entre le Brésil et l'Afrique. Les éditions LeYa publient par exemple les œuvres de l'écrivain angolais Pepetela, récipiendaire en 1997 du prestigieux prix Camoes, tandis que le Mozambicain Mia Couto connaît lui aussi un important succès, au point d'intégrer l'*Academia Brasileira de Letras* en 1998. Au même moment, Conceição Evaristo et Ana Maria Gonçalves s'imposent sur place comme les nouvelles représentantes d'un afro-brésilianisme faisant la jonction avec les luttes féministes post-coloniales.

La reconnaissance locale de Scholastique Mukasonga se situe dans la continuité de ces dynamiques qui culminent avec l'organisation en 2017 de la *Festa Literaria* de Paraty, la plus grande manifestation littéraire brésilienne, mettant à l'honneur les écrivains noirs et les femmes. Comme le disaient les organisateurs sur leur site : « Dans une édition qui réunit des artistes extérieur au centre, le programme a, pour la première fois, un nombre plus élevé d'auteurs féminins que masculins ; les auteurs noirs représentent 30% du total<sup>3</sup>. » Parmi les artistes invités figuraient notamment le Jamaïcain Marlon James et l'Américain Paul Beatty mais, aussi, Scholastique Mukasonga, laquelle, comme le rapporte le journal *Globo*, fut le deuxième auteur le plus vendu au cours de l'événement et « a été très applaudie pour avoir

<sup>1</sup> Cyril Vettorato, « Le panafricanisme littéraire au Brésil : d'un cosmopolitisme à l'autre ? », in Guillaume Bridet, Virginie Brinker, Sarah Burnautzki et Xavier Garnier, *Dynamiques actuelles des littératures africaines : panafricanisme, cosmopolitisme, afropolitanisme*, Paris, Karthala, 2018, p. 72.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> « Em edição que reúne artistas de fora do centro, programa terá, pela primeira vez, número de autoras mulheres superior ao de homens; autores negros chegam a 30% da programação. » (traduction personnelle) in « Programa », *Flip* 27. [en ligne] URL : <http://flip.org.br/edicoes/flip-2017/noticias/flip-2017-concentra-se-na-literatura-e-no-dialogo-entre-as-artes>. (consulté le 4 janvier 2019).

relaté son histoire personnelle<sup>1</sup>. » Au cours de son séjour au Brésil, elle put également rencontrer l'ancien président Lula et réalisa de nombreuses interviews qui témoignent de son succès sur place dans un contexte de montée d'une extrême droite hostile aux avancées sociales.

Enfin, l'expérience brésilienne de Scholastique Mukasonga a généré chez elle un changement de focale dans ses prises de position. On assiste en effet, depuis environ trois ans, à une extension de ses revendications de l'échelle franco-rwandaise à l'échelle globale. L'une de ses tribunes récentes appelle ainsi à l'élaboration de solidarités transnationales luttant pour la cause des femmes africaines grâce à la fédération des initiatives existantes. Cela va de pair avec un intérêt accru de sa part pour les perspectives décentrées capables de provincialiser l'Occident. Revenant sur sa rencontre avec l'ancien Président Lula elle déclare par exemple :

La conversation a surtout porté sur l'Afrique. L'ex-président a raconté avoir déployé toute son énergie pour créer une coopération avec de nombreux États du continent. « L'Atlantique n'est qu'un ruisseau entre le Brésil et l'Afrique », affirme-t-il. Malgré les difficultés économiques, les péripéties politiques, les injustices sociales, je reviens convaincue que, des deux côtés de l'océan, l'avenir est au Sud<sup>2</sup>.

Comme nous le verrons, cet engagement en faveur d'un décentrement s'accompagne également d'une critique de la Francophonie sous sa forme institutionnelle.

La promotion par l'autrice de nouvelles relations Sud/Sud capables de concurrencer l'hégémonie occidentale ne se fait pas pour autant au détriment des problématiques internes aux champs français et européen. Consciente que la situation contemporaine est marquée par la perpétuation d'inégalités entre les espaces poussant des individus originaires du Sud à global à rallier les États du Nord, elle en appelle à un changement de regard sur ces personnes et une redéfinition de l'identité afin de ne plus concevoir migrants et réfugiés comme des menaces.

---

<sup>1</sup> « foi muito aplaudida ao contar sua historia pessoal » (traduction personnelle) in Cauê Muraro, « Lázaro Ramos é o autor mais vendido da Flip e Scholastique Mukasonga fica em 2º; veja lista », in *Globo*, 30 juillet 2017. [en ligne] URL : <https://g1.globo.com/pop-arte/flip/2017/noticia/lazaro-ramos-e-o-autor-mais-vendido-da-flip-e-scholastique-mukasonga-fica-em-2-veja-lista.ghtml> (consulté le 4 janvier 2019).

<sup>2</sup> Scholastique Mukasonga, « Développement : l'avenir est au Sud », in *Jeune Afrique*, 4 janvier 2018.

## 2. Exil et cosmopolitisme

À l'occasion d'un déplacement à Angers, en novembre 2013, lors des débats autour du projet de loi visant à ouvrir le mariage aux personnes du même sexe, la garde des sceaux française de l'époque, Christiane Taubira, était comparée à une guenon par une petite fille présente dans la foule réunie pour manifester son opposition au changement législatif. Réagissant à ce fait-divers, Scholastique Mukasonga publia quelques jours après l'incident une tribune dans le quotidien *Libération* où elle exprimait son indignation face au racisme et à l'intolérance symbolisés par cet événement. L'autrice la concluait en reprenant ironiquement les éléments de langage utilisés par l'extrême droite, soit l'opposition entre la figure de l'enraciné et celle du déraciné via la métaphore de la « souche ». Elle déclarait ainsi :

Et n'oubliez pas, braves petits-enfants-vrais-français-de-souche, quand vous rencontrerez d'autres guenons, et il y a beaucoup trop de guenons en France, n'oubliez pas votre banane de souche et criez-leur : « Mange ta banane, la guenon<sup>1</sup> ! »

Ces quelques phrases ne se contentent pas seulement de tourner en dérision la prétendue autochtonie de certains, elles signifient également une inflexion dans ce qu'ils estiment être la norme. Par une forme de réappropriation du stigmaté, Scholastique Mukasonga fait de la « guenon » une réalité destinée à prendre de plus en plus d'ampleur. Comme elle l'écrit malicieusement : « Ah ! Pauvres enfants de souche, dans quel monde allez-vous vivre, vous aurez bientôt un président guenon et, j'en ai bien peur, un pape guenon<sup>2</sup>. » Ce faisant, elle remet en cause la partition arbitraire établie entre ceux supposés appartenir légitimement à la nation et ceux qui lui seraient étrangers du fait de leur couleur de peau. Dès lors, en plus d'une colère louable devant la banalité d'un incident trahissant la persistance du racisme, cette prise de position témoigne d'un changement de posture de la part de l'écrivaine.

Parue dans un journal français et adressée à ceux-là mêmes qu'elle critique, sa tribune consiste en une interpellation ayant vocation à ouvrir des pistes pour imaginer une nouvelle manière de faire communauté. Son expérience personnelle du déracinement est ainsi mise à contribution pour tenter de remédier aux rapports exclusifs et hiérarchiques qui caractérisent encore certaines façons d'appréhender l'identité. Comme elle le déclare dans un autre article publié en 2018 :

Il y avait naguère un beau mot pour accueillir l'étranger qui frappe à la porte, un mot qui ferait honte à ceux qui élèvent des murs, qui tendent les barbelés du chacun-chez-soi, du chacun-pour-soi, ce mot, c'était « hospitalité ». Est-ce une

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Bananes de souche », *Libération*, 11 novembre 2013.

<sup>2</sup> *Ibid.*



utopie ? Est-ce une illusion ? Il fut un temps où, dans les sociétés que l'on disait naguère primitives, archaïques, l'hôte était un être sacré<sup>1</sup>.

En dévaluant l'idée de souche au profit d'une autre forme d'appartenance nationale, Scholastique Mukasonga se fait donc la porte-voix de subjectivités originales aptes à habiter autrement ce monde de l'après et à participer à la mutation de son imaginaire.

À bien des égards, ce court texte est représentatif d'un renouveau de la figure de l'intellectuel alors même que, depuis les années 1980, sa mort paraissait consommée du fait du déclin des discours universaux dont parlait Jean-François Lyotard dans *Tombeau de l'intellectuel*. Ainsi, la fin du XX<sup>e</sup> siècle et le début du III<sup>e</sup> millénaire ont vu la soudaine réémergence d'une catégorie particulière d'intellectuels que Julia Kristeva avait présentée comme celle des « intellectuels dissidents<sup>2</sup> », laquelle semblait avoir disparu du domaine français. Dans le cas des artistes originaires des anciens territoires colonisés, cette dissidence coïncide parfaitement avec la position marginale qui est la leur. Conscients du fait de leurs origines et de l'histoire particulière qui a été celle de leurs territoires que les récits totalisants oblitèrent les points de vue périphériques, ils s'en font les relais afin de poser les fondements d'un nouvel humanisme<sup>3</sup>.

Semble dorénavant incomber aux écrivains et artistes postcoloniaux la mission d'être les vigies de ce monde de l'après. Prenant appui sur leurs expériences des catastrophes ou la mémoire des crimes commis, ils aiguillent le présent en vue d'y expurger les séquelles de la modernité. Dans *Representations of the Intellectual*, Edward Said déclare par exemple :

Je pense que le choix le plus important qu'a à faire l'intellectuel est de s'allier à la stabilité des vainqueurs et des dirigeants ou – et c'est la voie la plus difficile – de considérer cette stabilité comme un état d'urgence menaçant les moins fortunés du danger d'extinction complète, et de tenir compte de l'expérience de la subordination elle-même, ainsi que de la mémoire des voix et personnes oubliées<sup>4</sup>.

Scholastique Mukasonga, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe, aussi différents soient-ils, sont caractéristiques de la mutation en cours du rôle attribué à l'intellectuel et les contraintes nouvelles qui balisent son engagement. Amenés souvent à vivre dans les grands

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Crise des migrants : l'hospitalité exilée », in *Jeune Afrique*, 31 janvier 2018.

<sup>2</sup> Julia Kristeva, « Sur la dissidence », in *Tel Quel*, n°76, 1978.

<sup>3</sup> Cet aspect de leurs pensées fait écho aux réflexions contemporaines autour de la notion de « cosmopolitisme » et des termes qui lui sont proches comme celui d'« afropolitanisme ». À ce sujet voir le récent collectif dirigé par Virginie Brinker, Guillaume Bridet, Sarah Burnautzki et Xavier Garnier (dir.), *Dynamiques actuelles des littératures africaines : panafricanisme, cosmopolitisme, afropolitanisme*, Paris, Karthala, 2018.

<sup>4</sup> « I think the major choice faced by the intellectual is whether to be allied with the stability of the victors and rulers or – the more difficult path – to consider that stability as a state of emergency threatening the less fortunate with the danger of complete extinction, and take into account the experience of subordination itself, as well as the memory of forgotten voices and persons. » in Edward W. Said, *Representations of the intellectual*, New York, Vintage Books, 1994, p. 35.

centres du système littéraire mondial, ils oeuvrent à leur décentrement en prenant part aux débats internes des États occidentaux. Reliés encore aux territoires qui les ont vus naître, ils contribuent également à leur désenclavement en les intégrant au système littéraire global<sup>1</sup>.

Selon Edward W. Said, la généralisation de la condition d'exilés est l'une des principales caractéristiques du XX<sup>e</sup> siècle. D'après lui :

Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, l'exil s'est transformé d'un châtement exquis et parfois exclusif pour des individus spéciaux - comme le grand poète latin Ovide, banni de Rome à une ville isolée de la mer Noire - en un châtement cruel pour des communautés et des peuples entiers, souvent le résultat involontaire de forces impersonnelles comme la guerre, la faim et la maladie<sup>2</sup>.

L'exil produit un état d'entre-deux qui, s'il peut être douloureux à vivre au quotidien, est également susceptible de produire une critique de ce qui est souvent tenu pour évident dans la société d'accueil du seul fait de l'extériorité à l'égard de celle-ci à laquelle l'exil vous condamne. Citant l'une des *Minima Moralia* de Adorno, lui aussi confronté au cours de son existence à un tel déracinement, il signale combien cet état est propice à une vision en contrepoint :

Parce que l'exil fait voir les choses à la fois en termes de ce qui a été laissé derrière et de ce qui est réel ici et maintenant, il y a une double perspective faisant que les choses ne sont plus conçues de manière isolée. Chaque scène ou situation dans le nouveau pays s'inspire nécessairement de son homologue dans l'ancien pays. Intellectuellement, cela signifie qu'une idée ou une expérience est toujours opposée à une autre, ce qui les fait apparaître sous un jour parfois nouveau et imprévisible : de cette juxtaposition, on obtient une meilleure idée, peut-être encore plus universelle, de la manière de penser, par exemple, à une question de droits humains dans une situation par rapport à une autre<sup>3</sup>.

Revient dès lors à l'intellectuel postcolonial de prendre appui sur cette situation pour participer à une réforme des imaginaires du centre ou, comme le soutient Gisèle Sapiro, pour « renouveler l'espace des possibles et des pensables occidental<sup>4</sup>. » Comme le prouvent les

<sup>1</sup> Sur les débats relatifs au cosmopolitisme, nous renvoyons à Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, traduit de l'allemand par Aurélie Duthoo, Paris, Aubier, 2006.

<sup>2</sup> « During the twentieth century, exile has been transformed from the exquisite, and sometimes exclusive, punishment of special individuals – like the great Latin poet Ovid, who was banished from Rome to a remote town on the Black Sea – into a cruel punishment of whole communities and peoples, often the inadvertent result of impersonal forces such as war, famine, and disease » in Edward W. Said, *Representations of the intellectual*, *op.cit.*, p. 47.

<sup>3</sup> « Because the exile sees things both in terms of what has been left behind and what is actual here and now, there is a double perspective that never sees things in isolation. Every scene or situation in the new country necessarily draws on its counterpart in the old country. Intellectually this means that an idea or experience is always counterposed with another, therefore making them both appear in a sometimes new and unpredictable light : from that juxtaposition one gets a better, perhaps even more universal idea of how to think, say, about a human rights issue in one situation by comparison with another. » in Edward W. Said, *Representations of the intellectual*, *op.cit.*, p. 60.

<sup>4</sup> Gisèle Sapiro, « Mondialisation et diversité culturelle : les enjeux de la circulation transnationale des livres », *op.cit.*, p. 301.

propos de Scholastique Mukasonga, ils ne peuvent pas se satisfaire de la configuration actuelle des choses. En effet, la décolonisation des subjectivités n'a de sens que si elle s'étend à l'ensemble de la population, sans quoi, et comme le soulignent les insultes adressées à la ministre de la justice, tout concourra à rétablir les rapports exclusifs et hiérarchiques qui divisèrent l'humanité. En cela, leurs écrits mais aussi leurs interventions médiatiques et les solidarités qu'ils tissent constituent autant de manières d'influer sur les opinions publiques et, peu à peu, de permettre une évolution des représentations.

Comme nombre de ses contemporains, Valentin-Yves Mudimbe est un intellectuel en exil. On l'a dit, sa trajectoire a été sujette à de multiples déplacements qui l'ont amené du Congo à la Belgique et de la France aux États-Unis. L'écrivain a eu souvent l'occasion de s'exprimer sur l'importance de cette mobilité dans l'élaboration de sa pensée. Dans *Cheminements*, il résume ainsi sa situation :

Né en Afrique centrale, de culture française, voyageant avec un passeport américain, je suis aussi, grâce aux bons offices d'un Institut universitaire international, une 'Charity' de droit anglais, citoyen d'un pays inexistant. Il y a une dizaine d'années, lors des élections de renouvellement des mandats des membres du Conseil, on s'aperçut que les Etats-Unis étaient surreprésentés. On me fit donc citoyen d'une nation nommée Afrique<sup>1</sup>.

Une telle vie faite de déracinements successifs l'a amené à réfléchir sur ce destin qui est devenu commun aujourd'hui à une grande partie de l'humanité. L'expérience migratoire devient par conséquent chez Mudimbe le creuset d'une nouvelle forme de subjectivité capable de transcender les partitions antérieures. Reprenant l'exemple d'un ami à lui qui, sur les formulaires américains, inscrivait « primate » là où il lui était demandé de renseigner sa « définition raciale », il rend hommage à son « multiculturalisme vécu comme condition d'existence et comme choix politique<sup>2</sup>. » Ce qui l'intéresse en effet dans celui-ci c'est surtout sa faculté de brouiller les certitudes et d'ouvrir la voie à de nouvelles formes de relations intersubjectives.

Le multiculturalisme est chez lui synonyme de l'idéal que Senghor avait exprimé suite à sa lecture de Teilhard de Chardin, aspect de sa pensée qui, paradoxalement au regard de la relation unissant les deux hommes, séduisit Mudimbe. Dans un court texte paru en 1962 au Seuil et intitulé *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Senghor était en effet revenu sur son ambition de constituer, ce qu'il nommait, la « civilisation de l'universel ».

---

<sup>1</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Cheminements : carnets de Berlin (avril-juin 1999)*, Québec, Humanitas, 2006, p. 123.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

Comme le souligne Kahiudi Claver Mabana, la négritude ne devait pas déboucher pour ses tenants sur la séparation des Noirs du reste de l'humanité. Au contraire, elle reposait sur :

l'idée de transcender les antinomies contingentes que de Chardin présente sous le terme « universel ». L'universel peut se définir comme la fusion et le nivellement des différences au nom d'une dimension essentielle de l'être. Pour le mouvement de la Négritude il y a, d'une part, l'affirmation de l'être-au-monde du Noir en tant que Noir ; d'autre part, la nécessité de dépasser cette dangereuse isolation. L'affirmation du moi n'est pas un but en soi, mais un moyen de s'ouvrir à l'Autre<sup>1</sup>.

Dès lors quand le poète sénégalais vantait la « [s]upériorité [...] du métissage, qui permet d'obtenir, par effets de combinaison, des formes supérieures de conscience<sup>2</sup> », Mudimbe, quant à lui, célèbre le « bouillon de cultures [...] comme milieu favorable à la diversité des différences<sup>3</sup>. » Pour ce dernier, l'enjeu dépasse donc la question d'une politique libérale de la reconnaissance des différences, telle qu'élaborée par Charles Taylor. Rien de plus étranger à ses yeux que la perspective communautaire d'un droit à la différence fondé sur des bases identitaires. En cela, il ne peut adhérer à l'assertion taylorienne d'une « valeur égale des différentes cultures » qui conduirait à « reconnaître leur mérite<sup>4</sup>. » Ce n'est pas qu'il prône une hiérarchie entre elles mais son refus de tout essentialisme le pousse à les appréhender autrement que comme des monades hermétiques les unes aux autres.

L'inscription dans une culture, si elle constitue un fait indéniable, ne vaut que comme élément primordial jetant les bases d'une parole mais ne devant pas la limiter. Comme il le confie dans *On African Faultlines* :

De nos jours, le mot « multiculturalité » est des plus dévoyés, mais c'est aussi celui qui qualifie le mieux le caractère unique d'être ceci et non une autre individualité à l'horizon de l'humanité. L'impossibilité même d'être interchangeable définit ce caractère unique dans un certain nombre de sens : on est unique, en tant qu'événement singulier à une intersection particulière du temps et de l'espace ; existant et se sentant soi-même, en tant qu'entité de chair et de sang, de corps et d'esprit, dépendante et libre ; unique dans la manière distinctive d'intégrer les systèmes sémiologiques complexes de son milieu d'adaptation et d'évolution, avec leur valeur symbolique - les drapeaux ; unique aussi dans la manière particulière dont on en vient à habiter une langue, son univers constitutif de sens, comme tradition et légalité, et à partir de laquelle on peut engager la conversation avec les autres (voisins, concitoyens de la même langue, ou étrangers de milieux différents). Au sens strict, nous existons tous dans une multiplicité de contextes culturels, chacun avec son bouillon de culture, pour reprendre une métaphore

<sup>1</sup> Kahiudi Claver Mabana, « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel », *Diogène*, Volumes 235-236, n°3, 2011, pp 3-13.

<sup>2</sup> Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine suivi d'inédits*, Paris, Seuil, (1958) 1962, p. 46.

<sup>3</sup> Valentin Yves Mudimbe, *Cheminements*, op.cit., p. 120.

<sup>4</sup> Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, (1992) 2009, p. 87.

française de la microbiologie. Cela signifie aussi que, par exemple, converser avec quelqu'un dans une langue étrangère ne présuppose pas des exigences radicalement différentes de celles qu'exige une existence réussie dans son économie culturelle d'origine<sup>1</sup>.

On retrouve son souci évoqué précédemment relatif à l'émergence d'une subjectivité en dépit des déterminismes pesant sur le sujet. Comme il le déclare ailleurs :

Comprendre le mot inscription à partir de son origine latine et de ses principales valeurs sémantiques signifie comprendre ce que signifie « écrire » et « être écrit sur », « transférer à l'écrivain », « attribuer ». Le verbe « inscrire » doit être lié à des concepts tels que *inscriptus* de *inscribere* (retranscrire). On reconnaît ce qui est écrit et ce qui est transcrit. Fixé ou attaché à quelque chose, c'est toujours un signe qui peut rappeler une autre réalité<sup>2</sup>.

Être inscrit dans une tradition équivaut à accepter ses règles mais celles-ci sont aussi la condition pour s'en affranchir et exercer sa liberté. Nombreux sont les héritages qui ont pesé sur son destin, il y a bien entendu ses origines, mais aussi son engagement auprès des bénédictins, sa fréquentation du grec... autant d'enracinements qui, en se mêlant, produisent sa singularité. Dès lors, dit-il :

À la singularité de se situer comme objet dans une histoire de forces aliénantes - un commerce, une religion, une science - est parallèle la singularité d'une liberté qui peut faire face à la réalité d'une inscription ascétique. Et au nom de la discipline et de son éthique, reconnaît l'autonomie spirituelle libératrice que la règle induit<sup>3</sup>.

Le multiculturalisme qu'exalte Mudimbe est donc une célébration de la rencontre avec autrui.

Est perceptible dans cette orientation, la survivance du projet utopique qui a soutenu sa carrière depuis ses débuts. La décolonisation des esprits suit un même cheminement

---

<sup>1</sup> « Multiculturalism is possibly one of the most abused words these days, yet it is one that best qualifies the uniqueness of being this and not another individuality on the horizon of humanity. The sheer impossibility of being interchangeable defines this uniqueness in a number of charges : one is unique, as a singular happening at a particular intersection of time and space ; existing and sensing oneself, as this entity of flesh and blood, body and mind, dependent and free ; unique in the distinctive way of incorporating the complex semiological systems of one's milieu of adaptation and evolution, with their symbolic value-flags ; unique also in the particular manner one comes to inhabit a language, its constitutive universe of meanings, as one's tradition and legality, and from which one can engage in conversation with others (neighbours, fellow citizens of the same language, or strangers from different milieux). Strictly speaking, all of us exist in a multiplicity of cultural contexts, each one with its bouillon de culture (nutrient broth), to use a French metaphor from microbiology. This is also to say that, for instance, conversing with someone in a foreign language does not presuppose radically differing sets of exigencies than those demanded by successful existence in one's native cultural economy. »

<sup>2</sup> « To understand the word *inscription* from its Latin origin and its main semantic values means to comprehend what it signifies to 'write down' and to 'be written upon', to 'transfer to the writer', to 'ascribe'. The verb 'to inscribe' is to be related to concepts such as *inscriptus* from *inscribere* to 'write down'. One acknowledges what is written and what is transcribed. Fixed or attached to something, it is always a sign that can restate another reality » in Valentin Yves Mudimbe, *On African Faultlines*, *op.cit.*, p. 411.

<sup>3</sup> « To the singularity of situating oneself as an object in a history of alienating forces – a commerce, a religion, a science – parallels the singularity of a freedom that can face the reality of an ascetic inscription. And in the name of the discipline and its ethics, acknowledges the liberating spiritual autonomy that the *Rule* induces. » in Valentin Yves Mudimbe, *On African Faultlines*, *op.cit.*, pp. 416-417.

du local au global, du particulier de l'individu à sa reconnaissance à l'échelle mondiale. Car, dans la conversation, c'est bien d'un rapport dialogique à rebâtir qu'il s'agit. Dans cette logique de l'échange, le sujet retrouve sa position de sujet par sa relation à autrui, relation de l'équité dans la différence qui n'est plus celle entre soi et un autre à convertir, mais entre soi et quelqu'un d'irréductiblement autre qu'il faut respecter dans sa dissemblance. Par la conversation s'amorce une cure rendue possible par la « traversée des expériences » que permet le texte. Il s'agit de penser en dehors « de cette logique de l'autofiction, de l'autocontemplation, voire de la clôture<sup>1</sup> » qui a caractérisé la modernité occidentale.

Pour cette traversée, dit Jean-Godefroy Bidima, les clivages Europe/Afrique bien qu'historiquement profonds ne doivent pas empêcher de réfléchir sur ce qui, au-delà de leur séparation, lie les humains. Son approche est toujours chiasmatisée. Il s'agit de croiser les expériences<sup>2</sup> [...]

Ainsi, il convient très certainement de dissocier le projet de détachement épistémologique de celui de déliaison. Au contraire, selon Valentin-Yves Mudimbe, c'est par ce détachement que peuvent émerger de nouveaux liens. Reprenant la métaphore de la natte de l'historien burkinabé Joseph Ki Zerbo, il signale qu'une « éthique du vivre ensemble » doit s'orienter dans deux directions :

La première transfère et interprète l'abstraction d'une mesure dialogique ; nous pouvons nous inviter les uns les autres à nous asseoir sur nos nattes respectives, à les échanger si nécessaire, et à avoir une conversation. Le second (...) signale les critères et les valeurs prioritaires pour penser sa localité, la spatialiser à partir de son économie culturelle endogène, et l'adapter sui juris aux contraintes de sa communauté locale et de la communauté mondiale<sup>3</sup>.

Le texte, par sa puissance d'agir propre, renverrait à cet idéal relationnel en permettant l'instauration d'un espace utopique où la conversation, indépendamment des barrières chronologiques et géographiques, signifierait la reconnaissance de chacun de ses participants dans son humanité spécifique.

*Un si beau diplôme* est, à ce jour, le récit le plus récent de Scholastique Mukasonga. Publié en 2018, il est l'occasion pour l'autrice de revenir sur son parcours d'assistante sociale et l'importance de l'exil dans sa trajectoire. Dans un contexte de montée du nationalisme, ce

<sup>1</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op.cit., p. 10.

<sup>2</sup> Jean-Godefroy Bidima, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *Rue Descartes*, Volume 2, n°36, 2002, p. 17.

<sup>3</sup> « The first transfers and interprets the abstraction of a dialogic measure ; we can invite each other to sit down on our respective nattes, exchange them if useful, and have a conversation. The second [...] signals criteria and priority values for thinking one's locality, spatialising it from its endogenous cultural economy, and according it sui juris to the constraints of both one's local and global communities » Valentin Yves Mudimbe, *On African Faultlines*, op.cit., p. 8.

dernier titre lui permet surtout d'insister sur les vertus de l'hospitalité. En effet, en mettant en avant sa condition d'exilée et les difficultés qu'elle a rencontrées, elle établit un rapprochement entre son destin et celui des milliers d'individus qui, tous les jours, sont contraints de quitter leur territoire pour trouver refuge ailleurs.

Le texte paraît à un moment où les débats nationaux européens sont obsédés par la question migratoire. Suite aux événements de l'été 2015, où près d'un million de personnes ont tenté de rallier l'Europe, la politique intérieure des États de la zone tend à se durcir autour des questions d'immigration. L'ouvrage fait écho à cette actualité et accompagne plusieurs prises de position récentes de l'auteur. Celle-ci s'est notamment engagée pour l'accueil des réfugiés, en particulier les jeunes de Ouistreham sur le sort desquels elle a, à plusieurs reprises, alerté l'opinion. Le souci à leur égard dont elle a fait preuve naît de son expérience personnelle du déracinement. Comme elle a eu l'occasion de le dire plusieurs fois, elle ressent pour eux une empathie résultant du sentiment d'avoir, comme eux, vécu le fait de laisser derrière soi son pays et sa famille pour s'établir ailleurs, dans un lieu où elle n'a pas toujours été la bienvenue. Elle déclare ainsi à propos d'eux dans une interview :

J'avais entendu parler d'eux par des collègues travailleurs sociaux. Mais ce qui m'a conduit vers eux, c'est une profonde identification : ils étaient moi, ils me ressemblaient. Comme si je me voyais quarante ans en arrière. Je me suis vue quand je venais d'arriver à Bujumbura. Je venais de quitter mon pays. Et comme eux, j'étais très jeune. Ce qui est frappant, c'est cette jeunesse, on oublie que beaucoup sont mineurs. On se méfie et, malgré leur évidente jeunesse, on fait comme s'ils étaient adultes. Mais l'enfance et l'adolescence se voient dans le regard et dans le sourire. Et c'est justement parce qu'ils sont très jeunes qu'ils voient loin devant et parviennent à dépasser tous les obstacles. J'étais comme eux. Je raconte dans mon livre ce que me disait mon frère alors que nous arrivions en exil au Burundi, que nous étions arrachés à notre pays : « Nous avons un avenir brillant. » C'est ce même espoir en l'avenir qui permet de zapper un présent parfois insupportable que je lis dans les yeux de ces jeunes de Ouistreham. Ils sont forts. Ils sont déjà victorieux de toutes les épreuves du voyage. Ils ne sont pas juste un individu, ils portent toute leur famille en eux, cette famille qui est restée là-bas et qui leur interdit tout désespoir. L'échec ne peut pas exister<sup>1</sup>.

Le retour sur ses années passées au Burundi, lui permet de vanter les mérites de l'hospitalité et de rappeler à l'opinion publique les réalités de l'exil.

Scholastique Mukasonga ne procède pas à une idéalisation de l'exil. Au contraire, celui-ci est présenté dans ses écrits comme une épreuve, un déracinement douloureux qui la prive de la présence des siens. Les différentes mentions du terme dans *Un si beau diplôme !* sont par conséquent teintées de mélancolie. À la page 15, elle écrit par exemple : « [c]'est pendant ces deux années passées à l'école d'assistantes sociales de Gitega que j'ai senti

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « C'est par le savoir que j'ai échappé à la machette », interview avec Catherine Calvet, in *Libération*, 22 août 2018.

vraiment la lancinante désespérance de l'exil<sup>1</sup> ». À rebours d'une vision contemporaine ayant tendance à sublimer la mobilité, l'autrice prend le parti de détailler l'expérience de ceux qui y sont contraints. À cet effet, elle en livre un portrait minutieux, privilégiant à l'objectivité des rapports sur les conditions de vie des réfugiés, la subjectivité de celle ayant vécu cette situation. À bien des égards, son récit repose sur un usage élégiaque de la synesthésie qui souligne combien l'exil coïncide avec une désorientation de soi. Son arrivée à Gitega est d'abord une affaire de sens perturbés, incapables de s'appuyer sur quoique ce soit de familier. Comme elle, les Rwandais ayant franchi la frontière sont « des orphelins<sup>2</sup> », la perte du pays est vécue comme une perte de soi-même, du moins d'une partie de son identité laissée derrière au « pays perdu<sup>3</sup> ». Les goûts, les sons, les images, tout participe à accroître leur sentiment d'être désormais à l'écart. Entre cet environnement nouveau et eux s'étend un fossé qui leur fait prendre conscience de l'étrangeté à laquelle ils sont dorénavant relégués. Pour ses camarades burundaises, ce sont d'abord l'accent et le vocabulaire de Scholastique Mukasonga qui font d'elle une étrangère<sup>4</sup>, et cela, malgré la proximité linguistique du kinyarwanda et du kirundi. Enfin, l'exil est synonyme de déclassement, lequel peut mener les réfugiés à leur perte. Encore une fois, celle-ci est signifiée par des gestes, des attitudes, des manières qui tranchent avec le comportement qu'un Rwandais se doit habituellement d'avoir. La prostitution choque car elle va à l'encontre de la réserve dont les femmes du pays devaient traditionnellement faire preuve. Le quartier de Bwiza est présenté ainsi comme un véritable enfer où à la cacophonie ambiante se mêle la peste :

Elles [les prostituées] glapissaient leur éternel refrain : « *Agacupa, bwana, agacupa*, un petit verre, patron, un petit verre », comme si leur gorge brûlait d'une soif éternelle. Les enfants oubliés jouaient à fouiller dans les ordures. La nuit, Bwiza, entraînait en effervescence : les rumbas zaïroises ne parvenaient pas à couvrir les rires des ivrognes, les imprécations des filles contre les clients mauvais payeurs, les injures qui préludaient aux bagarres. Dans les coins sombres, les prostituées sans logis étendaient leurs nattes à côté des flaques d'eau croupissante où vibronnaient des nuées de moustiques et sifflaient pour signaler leur présence. Dans la chaleur moite de la nuit, le fumet des brochettes se mêlait à l'odeur nauséabonde des immondices<sup>5</sup>.

Le fait qu'aucun cloisonnement ne vienne garantir un semblant d'intimité « effare » la jeune fille car elle soumet aux regards d'autrui tout ce qui est ordinairement caché à la vue dans la culture rwandaise. L'attention particulière de l'autrice à la description du tumulte sonore va dans le même sens puisqu'il est antithétique avec les valeurs de discrétion et de mesure en

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Un si beau diplôme !*, op.cit., p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 76.



vigueur normalement là d'où elle vient. Bwiza rend en effet public ce qu'elle a coutume d'imaginer privé : la promiscuité entre les sexes, le fait de manger, les conflits... Le quartier s'avère un espace où tout ce qui pour elle constituait la norme est inversé au profit de ce qu'elle estime méprisable.

Pour celui ou celle ainsi déraciné, Scholastique Mukasonga insiste sur l'importance de se recréer une communauté. La fréquentation des autres réfugiés rwandais devient pour l'étudiante l'occasion de renouer avec les sensations laissées derrière soi. Lors des veillées passées en leur compagnie, c'est moins la chaleur des corps qu'elle paraît rechercher que des saveurs et des sons familiers. Comme elle le déclare : « On aurait dit que, le temps d'une soirée, nous étions à nouveau blottis sous la hutte ancestrale<sup>1</sup>. » Il s'agit pour eux de se donner au moins quelques heures l'illusion qu'ils sont de retour au Rwanda. Afin d'y parvenir, les femmes tentent de reproduire les danses de là-bas ; pour cela, elles vont jusqu'à se procurer les inaltérables « grelots de chevilles<sup>2</sup> » et cherchent à, tant bien que mal, recréer « les diadèmes de perles de verre que portaient les dames de la cour royale<sup>3</sup> » en les confectionnant avec du carton et du papier argenté trouvés dans des poubelles. Surtout, les chansons et les contes auxquels chacun prend part parachèvent ce mirage d'une continuité entre le l'ici et le là-bas, entre le présent et le passé.

Le pays quitté est donc source de nostalgie, cependant, le retour sur place ne produit pas l'apaisement escompté. Au contraire, lors du dernier chapitre, lequel relate un des nombreux voyages entrepris par l'autrice à Kigali depuis la fin du génocide, celle-ci fait part de son sentiment d'y être devenue à son tour étrangère. Cela est d'abord provoqué par l'incroyable développement de la ville. Dans un article de décembre 2018, Scholastique Mukasonga, paraphrasant la formule rendue célèbre par le Président français Emmanuel Macron, va jusqu'à comparer le Rwanda à une « start-up nation<sup>4</sup> » du fait de l'omniprésence des nouvelles technologies dans le quotidien de ses habitants. Face aux bouleversements du paysage urbain, l'autrice confie son égarement. L'ancienne réfugiée cherche çà et là des vestiges de l'environnement qu'elle a connu, mais ne parvient pas à les trouver. Comme elle l'exprime :

Kigali ! Impossible de décrire les métamorphoses de la ville que je constate à chacun de mes séjours. En ce mois de septembre, je ne reconnais pas le Kigali que j'ai parcouru il y a quatorze mois, qui n'était plus le même que celui qui m'avait

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Un si beau diplôme !*, op.cit., p. 68.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga, « Le Rwanda, cette start-up nation », in *Jeune Afrique*, 28 décembre 2018.

étonné un an auparavant et n'avait évidemment plus rien à voir avec la bourgade maussade de ma jeunesse<sup>1</sup> [...]

L'espace autrefois familier vient attester à son tour du déracinement vécu. Se joue dans sa confrontation au lieu la saisie du temps passé et de l'écart que cela a creusé entre elle et lui. La recherche des traces de sa vie d'avant échoue systématiquement : le bois d'eucalyptus de Kicukiro a été rasé, du vieux pont métallique au-dessus de la Nyabarongo il ne reste plus que deux piliers, quant à la boutique de son père à Mayange, elle n'a pas résisté non plus au génocide. L'espace, bien loin de couper court à sa nostalgie, finit par la renvoyer lui aussi au fait d'être déracinée, d'où son besoin de signifier son lien avec celui-ci, que ce soit en parlant kinyarwanda ou en partant en quête de la parcelle de sa famille. Scholastique Mukasonga insiste sur la manière dont l'exil brouille les perceptions, y compris celles relatives à ce que la réfugiée croyait connaître. Sa vision paraît sans cesse médiatisée par ses souvenirs, chaque chose est perçue par leur prisme, entraînant une saisie déceptive de ce qui est puisque cela ne correspond plus à ce qu'elle avait en mémoire.

Son départ a donc fait d'elle une personne doublement étrangère. À Gitega, elle restait rwandaise, à Kigali, elle constate qu'elle n'est dorénavant plus tout-à-fait d'ici. L'exil occasionne une scission de soi, une fragmentation de son identité en des lieux multiples sans possibilité toutefois de s'y enraciner complètement. À la place, d'un sentiment d'adhésion à un territoire, elle fait l'expérience d'une superposition des appartenances à des espaces qui la façonnent. Après le Burundi, elle s'envole avec son mari à Djibouti où elle reste six années, puis s'installe en 1992 en France où elle tente de faire reconnaître son diplôme. Tous ces déplacements sont constitutifs de la femme qu'elle devient, ils expliquent également son attachement à l'hospitalité. Dans « Crise des migrants : l'hospitalité exilée », elle rappelle ainsi que sa mère, Stéfania, « réservait toujours deux nattes pour le voyageur imprévu qui demanderait l'asile » avant de rajouter : « Puisse chacun de nous avoir toujours une petite natte pour accueillir l'étranger. » *Un si beau diplôme !* a ainsi vocation à réhabiliter cette figure de l'étranger aujourd'hui si largement utilisée comme bouc-émissaire à tous les maux de nos sociétés. En faisant part de son expérience personnelle de l'exil, elle décrit combien ce dernier est une question de vie ou de mort pour celui ou celle qui y est condamnée.

---

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, *Un si beau diplôme !*, op.cit., p. 146.

### 3. Éloge de la conversation : des langues en partage

Parmi les moyens de créer ce monde de l'après rompant avec les dynamiques héritées de la modernité occidentale, la langue apparaît enfin comme l'un des vecteurs d'un dialogue interculturel renouvelé. La critique contemporaine a fait état de la relation particulière des écrivains post-coloniaux à l'égard du langage. Comme le souligne Alain Ricard, ces auteurs ont en commun une « conscience linguistique<sup>1</sup> » aiguë, allant même jusqu'à la « surconscience<sup>2</sup> » si l'on en croit Lise Gauvin. Le fait de se situer à la croisée de plusieurs langues, ne bénéficiant pas d'un prestige équivalent, génère en effet chez eux des stratégies vouées à concilier cette hétérogénéité. Cette diglossie les amène donc à développer des poétiques où celles-ci s'entremêlent de manière plus ou moins explicite. Pour Jean-Marc Moura, cet hétérolinguisme donne lieu à une multitude « d'options créatrices<sup>3</sup> » qui, toutes, rendent compte d'une forme d'appropriation de ce qui, au départ, était la langue du colonisateur. De l'interlangue de Kourouma à l'auto-translation, les degrés sont infinis et, comme il le dit, appellent à « une démarche d'étude particulière<sup>4</sup> ». Seulement, cette pluralité souligne un besoin partagé de négocier des identités ne pouvant plus aujourd'hui se restreindre à des racines uniques. En cela, ces accommodements internes aux œuvres littéraires portent en eux les bases de manières d'être se dégageant des expressions antérieures d'appartenance. Ainsi, pour Anne Douaire-Banny, ces textes « expriment une volonté d'inventer des nouvelles formes de nation<sup>5</sup> », quant à Jean Bessière, il soutient qu'ils expriment « l'interdépendance des parties de ce monde<sup>6</sup>. » Ainsi, la langue, ou plutôt les langues, deviennent les supports où s'expriment des subjectivités en phase avec ce monde de l'après.

Cependant, comme on l'a vu précédemment, l'usage du français et de l'anglais n'a pas eu lieu sans des débats, les employer revenait pour certains, notamment Ngũgĩ wa

<sup>1</sup> Notion empruntée à Harald Weinrich et que Alain Ricard définit ainsi : « La conscience linguistique est d'abord conscience de la multiplicité des langues, expérience d'une manière d'éclatement du discours, marqué par la diglossie et le métissage » in *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, CNRS et Karthala, 1995, p. 7.

<sup>2</sup> « conscience aiguë de la langue comme objet de réflexion, d'interrogation, d'enquête mais aussi de transformation et de création » in Lise Gauvin, *Langagement. L'écrivain et la langue au Québec*, Montréal, Boréal, 2000, p. 209.

<sup>3</sup> Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, 1999, p. 98.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Anne Douaire-Banny, *Remembrances. La nation en question ou l'autre continent de la francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 303.

<sup>6</sup> Jean Bessière, « Littératures francophones et postcolonialisme. Fictions de l'interdépendance et du réel. En passant par Salman Rushdie, Kateb Yacine, Mohamed Dib, Hampâté Bâ, Ahmadou Kourouma, Raphaël Confiant, Ernest Pépin et d'autres. » in Jean Bessière et Jean-Marc Moura (eds.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Conférences du séminaire de Littérature comparée de L'Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 178.

Thiong'o, à perpétuer la colonisation spirituelle. Reste que, conscients des dynamiques régissant le système littéraire mondial, les trois auteurs ont mis en évidence l'impossibilité d'une rupture nette avec l'Occident. S'en affranchir totalement reviendrait en effet à ne plus prendre part aux circuits garants de leur légitimation, ceux sans lesquels ils ne pourraient plus également contribuer aux changements globaux qu'ils escomptent. À la place, ils ont mis en avant l'intérêt stratégique qu'ils pouvaient avoir à se servir de leur position privilégiée dans ses centres pour participer à la revalorisation des cultures minorées. Leur réflexion linguistique se situe par conséquent dans la continuité de cette subversion de ce qui est hégémonique afin d'infléchir le rapport dominant/dominé. La pratique post-coloniale de l'anglais et du français qu'ils prescrivent ne peut se maintenir qu'à condition de réviser les hiérarchies entre les espaces et les peuples qui déterminent encore leur usage. Une fois ce travail effectué, l'anglais comme le français paraissent capables d'assurer une mise en relation globale sans, pour autant, aller à l'encontre de la reconnaissance des cultures jusque-là dévalorisées. Employés dans une perspective conversationnelle, ils se détachent de leur passé colonial pour être subvertis au profit d'une éthique nouvelle où les subjectivités se transformeraient les unes aux contacts des autres par le biais du dialogue.

Chez Valentin-Yves Mudimbe et, plus récemment, chez Scholastique Mukasonga, une même ambition se fait jour celle de réformer la francophonie pour y abroger ce qu'elle comporte encore de part de colonialité. Il s'agit, selon les termes de la seconde, de trouver un moyen de l'« émanciper de la culture française<sup>1</sup> », c'est-à-dire de faire en sorte que le français soit effectivement une « langue en partage<sup>2</sup> » et non plus une langue partagée par la France. Ce reproche est en effet celui que de nombreux écrivains lui adressent encore souvent. Alain Mabanckou, à la suite de beaucoup d'autres, s'en faisait l'écho il y a peu, rappelant les intérêts diplomatiques qui pèsent toujours sur sa diffusion, lesquels l'empêchaient d'après lui de s'allier au gouvernement français dans le cadre d'une commission voulue par ce dernier. Si bien que pour Léonora Miano il faudrait dorénavant « décoloniser le français<sup>3</sup> », soit, dit-elle :

En faisant en sorte d'exister, selon ses propres termes, dans tous les endroits où l'on siège. En comprenant que les francophonies subsahariennes ne sont que des instruments parmi d'autres, pour diffuser une voix que je nomme ici : afrophonie. Ce terme ne recouvre pas uniquement l'expression en langues subsahariennes, mais des contenus, des

<sup>1</sup> Scholastique Mukasonga, « Francophonie en “guerre culturelle” : la liberté de s'émanciper de la culture française », *Jeune Afrique*, 1er mars 2018.

<sup>2</sup> Selon l'expression contenue dans la Charte de la Francophonie. [en ligne] <https://www.francophonie.org/Charte-de-la-Francophonie.html> (consulté le 1<sup>er</sup> juin 2018).

<sup>3</sup> Léonora Miano, *L'Impératif transgressif*, Paris, L'Arche, 2016, p. 99.

ressources où puiser pour forger de nouvelles subjectivations. Et, comme le suggère le préfixe afro, qui appartient aussi bien aux Subsahariens qu'aux descendants des victimes de la déportation transatlantique, la parole afrophonique est transnationale et culturellement transversale. Elle traverse et relie tous les mondes afros. L'afrophonie, telle que je l'envisage, est le discours qui s'énonce entre Subsahariens, pour penser leurs relations et ce que doit être l'apport du continent à la marche du monde. [...] Valorisant les langues organiques des peuples dont elle émane, leurs spiritualités, leurs sensibilités au monde, l'afrophonie s'empare de tout autre langage à sa portée, afin de communiquer, à l'humanité, son message particulier. La désaliénation ne consiste pas en la répudiation de tout élément venu d'Occident, mais dans le choix du rôle à lui attribuer, dès lors qu'il a été identifié comme utile. Il est tout à fait possible d'avancer dans le sens de soi-même, de passer par la porte ouverte du français pour partager d'autres langues entre Subsahariens, avec les Afrodescendants et l'humanité dans son ensemble<sup>1</sup>.

À suivre Léonora Miano, le français aurait ainsi à devenir le véhicule capable à la fois de mettre les langues en relation mais aussi de promouvoir un contre-modèle à celui actuellement hégémonique. La question n'est ainsi plus d'y recourir ou non, mais de déterminer la manière dont il pourra assurer cette fonction, réflexion qui a été, et qui est toujours, celle également de Scholastique Mukasonga et de Valentin-Yves Mudimbe.

En effet, la perspective de mettre sur pied et de cultiver une francophonie adaptée au monde post-colonial se heurte à l'histoire même du projet francophone. Dans un article que Luc Pinhas consacre à Onésime Reclus, le père supposé du terme, ce dernier rappelle que la notion contient une « ambiguïté originelle<sup>2</sup> », puisqu'elle est ballotée depuis toujours entre aspirations universalistes et hiérarchisation des cultures. Imaginée pendant la Troisième République, alors que les débats s'intensifiaient autour de la seconde expansion coloniale française, elle s'inscrit, pour son créateur, au sein d'un projet visant à redonner sa grandeur à la France après la défaite de Sedan. Ainsi, la « mission civilisatrice » prônée ne faisait en réalité que très peu cas de ceux à qui elle était destinée, elle visait avant tout à diffuser un modèle culturel par la langue pour rivaliser avec les autres puissances européennes suivant l'idée que l'augmentation du nombre de locuteurs permettrait de mettre fin au déclin national. Comme le note Luc Pinhas, il n'y a donc pas, à l'origine, une « volonté d'établir grâce au français un dialogue des cultures, comme certains le laissent aujourd'hui à penser<sup>3</sup> », il s'agit bien plutôt d'une démarche de conversion à la francophonie, à la langue et ce qu'elle charrie, au travers d'elle, comme valeurs supposées.

Devant un tel constat accablant pour le français, le refus de Valentin-Yves Mudimbe et de Scholastique Mukasonga de revenir aux langues africaines, comme medium d'expression privilégié, peut paraître paradoxal. Là où plusieurs de leurs contemporains

<sup>1</sup> Léonora Miano, *L'Impératif transgressif*, op.cit., pp. 99-100.

<sup>2</sup> Luc Pinhas, « Aux origines du discours francophone » in *Communication et langages*, n° 140, 2ème trimestre 2004, pp. 69-82.

<sup>3</sup> *Ibid.*

établissaient un lien entre aspiration à une renaissance africaine et revitalisation des langues locales, eux ne se sont jamais exprimés sur un éventuel caractère antithétique du maintien du français d'avec un « décollage épistémique<sup>1</sup> » vis-à-vis de l'Occident. Au contraire, ils semblent même s'être investis dans le projet Francophone. Ainsi, en 1979, Valentin-Yves Mudimbe coordonnait aux côtés de Gaston Canu, un numéro spécial de la revue *Le Français moderne* intitulé « Le Français en Afrique noire ». Là, il déclarait :

La langue française en Afrique, même si elle est fortement identifiée à l'excellence d'une norme et d'une culture, se parle et se vit au contact des langues africaines, parfois même par référence à elles, en fonction d'elles et du milieu culturel africain<sup>2</sup>.

Il ne s'agit ici que de l'une de ses nombreuses contributions à la réflexion sur le sujet qui a pris également des formes plus institutionnelles comme lorsqu'il a cherché à réintégrer l'Université du Zaïre dans l'Association des Universités Partiellement ou Entièrement de Langue Française (AUPELF). Revenant sur ces quelques années, il déclarera dans *Les Corps Glorieux* que c'était là le signe d'une « foi en la Francophonie<sup>3</sup> » qui eut des répercussions difficiles sur sa carrière.

Quant à Scholastique Mukasonga, cet usage du français est d'autant plus étrange qu'il est contemporain de la prise de distance du Rwanda avec celui-ci. Depuis 2009, le pays a en effet décidé de rallier le *Commonwealth*, un an après avoir entrepris de réformer son système éducatif au profit de l'anglais. C'est d'ailleurs dans cette langue que le Président Paul Kagame réalise depuis toujours la majeure partie de ses interviews. Pourtant, à l'inverse des autorités de Kigali, l'autrice se distingue par son rapport « apaisé<sup>4</sup> » avec le français. Comme elle le confie dans une interview :

Même si le Français n'est pas ma langue maternelle, elle fait partie de moi. Je suis de cette génération qui l'apprenait dès l'école primaire où nos livres étaient en kinyarwanda et en Français. Mon identité a longtemps été le Kinyarwanda mais ma première carte d'identité et mon premier état civil étaient français<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour un résumé synthétique sur cette notion, voir Jean-Loup Amselle, « L'Afrique peut-elle être « décrochée » de l'Occident ? », *Cahiers d'études africaines* 2010/2 (N° 198-199-200), p. 843-851.

<sup>2</sup> Valentin-Yves Mudimbe, « Culture et politique en Afrique Noire », in *Le Français moderne*, Volume 47, Le Français en Afrique noire. Numéro spécial préparé par V.Y. Mudimbe et Gaston Canu, n°3, Paris, juillet 1979, p. 195.

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal/Paris, Humanitas/Présence africaine, 1994, p. 164.

<sup>4</sup> Scholastique Mukasonga interviewée par Marianne Payot, « Leur parole est d'or », in *L'Express*, 30 mars 2018. [en ligne] [https://www.lexpress.fr/culture/livre/une-parole-en-or\\_1995983.html](https://www.lexpress.fr/culture/livre/une-parole-en-or_1995983.html) [consulté le 3 janvier 2019].

<sup>5</sup> Noémie de Bellaigue, « Scholastique Mukasonga, un diplôme pour échapper au génocide du Rwanda », in *lepetitjournal.com*, 7 novembre 2018. [en ligne] <https://lepetitjournal.com/beyrouth/scholastique-mukasonga-un-diplome-pour-echapper-au-genocide-du-rwanda-243747> [consulté le 23 janvier 2019].

Cela ne signifie pas qu'elle n'ait pas songé à écrire en kinyarwanda, langue qu'elle parle toujours même si c'est dans une forme qu'elle décrit elle-même comme légèrement désuète. Son choix de publier en français résulte en fait davantage d'une stratégie<sup>1</sup>. Selon elle :

Bien sûr, j'adorerais écrire en kinyarwanda. Mais qui me publierait ? Au Rwanda, même si l'anglais est maintenant la langue officielle, mes lecteurs sont encore majoritairement francophones. *Notre-Dame du Nil*, par exemple, est inscrit au programme du baccalauréat français de l'une des plus prestigieuses écoles secondaires de Kigali, Green Hills. J'aime à penser que mon travail fait aussi partie du canon de la littérature africaine francophone, qui est dynamique et florissante<sup>2</sup>.

Ailleurs, elle le compare même à « un passeport international ». Cependant, ce ralliement au français des deux écrivains n'est pas synonyme d'adhésion à la forme actuelle de la Francophonie.

Réagissant à l'élection en 2018 de Louise Mushikiwabo, Scholastique Mukasonga critiquait par exemple une Francophonie qui, sous sa forme institutionnelle, manquait, d'après elle, d'ouverture aux autres cultures. À ce titre, la nomination d'une Rwandaise maîtrisant plusieurs langues, dont l'anglais, constituait le signe possible d'un renouveau pour l'organisation. À ses yeux en effet, « le multilinguisme est une chance pour les individus comme pour les États » car, comme elle le dit, « une langue n'a pas pour vocation d'en chasser une autre mais plutôt d'enrichir l'espace de communication. » Dès lors, il convient selon elle de dissocier le français du « cadre étroit » de la culture française pour l'« ouvrir au grand large, à tous les vents qui soufflent sur le monde. » Valentin-Yves Mudimbe semble avoir mis en pratique une telle manière de voir. Chez lui, l'expansion du français, on l'a dit, est allée de paire avec la constitution de nouvelles formes d'être au monde, ces subjectivités constitutives ne peuvent dès lors plus rompre avec ce qui a participé à les modeler. Comme il le note dans *Autour de la Nation* : « [L]es processus engendrés par cet héritage ne peuvent qu'évoluer<sup>3</sup>. » Affirmer cela ne revient pas pour autant à faire l'apologie de la colonisation mais à tenter d'imaginer comment, en dépit de cet héritage, réside dans cette situation les conditions de possibilité d'autres subjectivités, cette fois-ci résolument post-coloniales. Là se trouve très certainement la conséquence la plus paradoxale de l'expansion du français, celle

<sup>1</sup> Pour ce qui concerne la littérature en kinyarwanda et ses dynamiques contemporaines, nous renvoyons à l'article de Jean Chrysostome Nkejabahizi, « La littérature rwandaise en kinyarwanda : problèmes d'édition et de diffusion », in Ursula Baumgardt, *Littératures en langues africaines. Production et diffusion*, Paris, Karthala, 2017, pp. 201-214.

<sup>2</sup> « Of course, I'd love to write in Kinyarwanda. But who would publish me? In Rwanda, even though English is now the official language, my readers are still mainly French speakers. *Notre-Dame du Nil*, for example, is on the curriculum for the French-medium baccalaureate at one of Kigali's most prestigious secondary schools, Green Hills. I like to think that my work is also part of the canon of Francophone African literature, which is vibrant and thriving. » in Suzy Ceulan Hughes, « Interview with Scholastique Mukasonga », in *New Welsh Review*, *op.cit.*

<sup>3</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *Autour de la « Nation »*, Kinshasa : éditions du Mont Noir, p. 74.

de potentiellement être l'outil d'une conversion mais dans l'autre sens. Dans le collectif que Justin K. Bisanswa consacre à l'écrivain, Bogumil Jewsiewicki déclarait en sa présence :

De mon point de vue, une relation intellectuelle véritable, *conversatio*, se rapproche de la conversion, puisqu'elle postule pour chacun 'un éloignement d'un milieu ou d'un état, un procès de rature, et, finalement, un rite d'intégration dans une nouvelle économie' du projet partagé. Être ensemble, penser ensemble, n'est pas exister côte à côte. Partager en confrontant nos idées n'était possible qu'à condition de multiples empiètements d'une subjectivité sur une autre avant que le projet ne se concrétise<sup>1</sup>.

Or, le français, comme langue de dialogue du colloque dont l'ouvrage constitue les actes, symbolise ce cheminement vers un état autre que celui initialement occupé par les participants. Le français, repensé dans cette perspective conversationnelle, devient l'outil d'un décentrement du sujet de lui-même au profit d'un horizon à atteindre grâce à la rencontre avec autrui. Il est celui qui, pour reprendre une expression du philosophe Jean-Godefroy Bidima, rend possible une « traversée des expériences<sup>2</sup> » par-delà les frontières culturelles, nationales et religieuses. En la conversation réside dès lors le principe éthique d'un monde post-colonial où il ne s'agirait plus de convertir autrui à du déjà existant mais d'inventer une façon, avec lui, « d'être ensemble » encore en puissance.

L'insistance sur la possibilité offerte par le français de faire converser les individus et les cultures par-delà leurs différences rejoint paradoxalement les prises de position récentes de Ngũgĩ wa Thiong'o au sujet de l'anglais. Si l'engagement de ce dernier en faveur des langues africaines n'a pas bougé, sa manière d'entrevoir leur renforcement s'est, elle, transformée. Depuis le début des années 2000, l'écrivain s'est consacré à promouvoir une éthique de la mise en relation des cultures fondée sur la traduction. Au modèle vertical contemporain qui promeut certaines langues au détriment d'autres, il désire substituer un modèle horizontal où la traduction s'apparenterait à un « pont<sup>3</sup> » à même de relier les langues sans que s'instaure, pour autant, une hiérarchie entre elles. Dans cette dynamique, l'anglais ne constitue plus un concurrent pour le kikuyu, au contraire il devient l'outil de sa mise en relation avec le reste du continent africain.

<sup>1</sup> Bogumil Jewsiewicki, « *Conversatio*, une manière d'être ensemble » in *Entre inscriptions et prescriptions*, V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole, Justin K. Bisanswa (dir.), Paris, Honoré Champion, 2013, p. 443-444.

<sup>2</sup> Jean-Godefroy Bidima, « De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », in *Philosophies africaines : traversées des expériences*, Rue Descartes, Collège international de philosophie, n°36, Paris, PUF, 2002.

<sup>3</sup> Ngũgĩ wa Thiong'o utilise en effet cette métaphore, en particulier dans Ngũgĩ wa Thiong'o, 2000, « Borders and Bridges: Seeking Connections between Things », in K. Seshadri-Crooks and F. Afzal-Khan (eds.), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Durham and London, Duke University Press.



Ngũgĩ wa Thiong'o s'était appuyé plus tôt sur sa propre expérience pour démontrer combien un certain usage de l'anglais pouvait aboutir à une conversation panafricaine. À ses yeux, l'anglais a déjà joué un grand rôle dans l'émergence d'une conscience noire. Lorsque Heinemann décida de mettre sur le marché sa *African Writer Serie*, il permit la rencontre entre des auteurs originaires de tout le continent et de ses diasporas, tout cela grâce à une langue commune, l'anglais. Comme il le déclare, la collection :

a publié des écrivains de quasiment tous les pays africains permettant par conséquent un dialogue entre les lecteurs et les auteurs issus des trois principaux héritages coloniaux : celui du Portugal, celui de la France et celui de l'Angleterre. Elles permirent également une communication entre les Africains du continent et ceux de la diaspora<sup>1</sup>.

Conscient des contraintes imposées par le système littéraire, Ngũgĩ wa Thiong'o entend ainsi s'appropriier l'anglais pour lutter contre la minoration des langues africaines. Puisque, aujourd'hui, celui-ci est hégémonique, il est en mesure de mettre en relation des langues et des cultures éloignées les unes des autres et d'ainsi permettre leur revivification. D'après lui :

Ici, à cette époque, nous pourrions vouloir réexaminer le rôle des langues européennes. Dans le passé, les langues européennes ont permis à de nombreux écrivains d'avoir une visibilité mondiale, mais ils l'ont fait en déracinant un grand nombre de ces écrivains de leurs propres langues et cultures. Ils ont permis la visibilité dans les langues européennes et l'invisibilité dans les langues africaines. Mais étant donné qu'il y a peu de personnes qui connaissent plus d'une langue africaine, les traductions entre deux langues africaines devraient passer par une tierce partie - ce qui à son tour impliquerait des langues européennes. Dans une telle situation, nous devrions utiliser des langues européennes pour rendre possible sans fragiliser<sup>2</sup>.

Sa décision de mettre l'une de ses nouvelles à disposition de la revue en ligne *Jalada* consiste en une mise en pratique de cette préconisation.

*Ituika Rĩa Mũrũngarũ : Kana Kĩrĩa Gĩtũmaga Andũ Mathiĩ Marũngiĩ* est révélatrice des mutations internes à l'œuvre de Ngũgĩ wa Thiong'o au cours des trente dernières années,

<sup>1</sup> « has published writers from virtually every country in Africa thus enabling a dialogue among readers and writers from the three main colonial traditions : Portuguese, French and English. They have also enabled a dialogue between Africans of the continent and the diaspora. » (traduction de l'auteur) in Ngũgĩ wa Thiong'o, « Birth of a Literature : Heinemann, African Writers Series and I », *In the Name of the Mother, : reflections on writers & empire*, Suffolk, James Currey, 2013, p. 8.

<sup>2</sup> « Here, in this time and age, we may want to reexamine the role of European languages. In the past, European languages have enabled the global visibility of many writers, but they have done so by uprooting many of those writers from their own languages and cultures. They have enabled visibility in European languages and invisibility in African languages. But given that there are few people who know more than one African language, translations between two African languages would have to go through a third party – which in turn would usually entail European languages. In such a situation we should be using European languages to enable without disabling » in Ngũgĩ wa Thiong'o, *Re-membering Africa*, Nairobi, East African Educational Publishers, 2010, 98

phénomène qu'elle réverbère dans sa diégèse, laquelle peut s'interpréter également comme une mise en abîme du projet de *Jalada*. Ici, la rhétorique belliqueuse des textes des années 1980 a laissé la place à un appel à la cohabitation pacifique des différentes cultures. La veine utopiste n'a ainsi pas disparu mais elle a mué au fur et à mesure que l'auteur s'engageait dans une réflexion davantage globale. Si les *Njamba Nene* relevaient essentiellement de problématiques propres au Kenya post-colonial, *Ituika Rĩa Mūrũngarũ* laisse de côté les différends nationaux pour proposer une alternative au système mondial contemporain. En effet, sous couvert d'une fable aux accents presque étiologiques, Ngũgĩ wa Thiong'o poursuit son entreprise de détachement épistémologique avec l'Occident.

Cette fable autour de l'entente entre les parties du corps s'avère une critique d'une certaine forme de modernité fondée sur le dualisme entre corps et esprit mais, surtout, elle met en fiction une réflexion sur la modernité occidentale et ses séquelles que Ngũgĩ wa Thiong'o approfondit depuis plus d'une décennie. À ses yeux, la modernité est intrinsèquement liée à l'essor du capitalisme et à la conquête du reste du monde par l'Europe. Cela a eu pour conséquence l'extension par la force de l'Occident et la hiérarchisation et l'anéantissement de cultures entières, en particulier de leurs langues. Ngũgĩ wa Thiong'o propose de rompre avec cette conception verticale des relations mondiales héritées de la modernité. À la place, il propose un modèle horizontal fondé sur la mise en relation et la coopération de toutes les parties du monde par le biais des traductions, une utopie que *Jalada* promeut et initie en participant à la renaissance du continent.

En réunissant 33 écrivains et traducteurs capables de diffuser *Ituika Rĩa Mūrũngarũ* dans autant de langues africaines, à partir d'une version anglaise produite par Ngũgĩ lui-même, l'équipe souligne combien l'ancienne langue coloniale peut être détournée au profit de l'émancipation culturelle du continent et de sa renaissance. Chez ces jeunes auteurs, nés sur un continent décolonisé depuis plusieurs décennies mais souvent familiers des États-Unis ou de l'Angleterre, nulle trace d'un conflit de valeurs entre leurs différentes identités. Alors que le motif de l'intellectuel divisé entre deux mondes et deux cultures constituait un *topos* dans les œuvres de leurs aînés, les leurs sont davantage marquées par la cohabitation entre celles-ci comme si l'heure n'était plus aux identités scindées. Pour Achille Mbembe, cette manière d'être, qu'il qualifie d'afropolitaine, tranche radicalement avec les anciens « paradigmes politico-intellectuels<sup>1</sup> » qui ont eu majoritairement cours dans le discours africain. Ainsi, Moses Kilolo n'hésite pas à déclarer en interview que « Nous nous identifions comme écrivains africains, c'est sûr. Mais nous ne voulons pas nécessairement être définis par des cartes car il y a tant de façons d'être africain sans nécessairement vivre à l'intérieur de

<sup>1</sup> Achille Mbembe, « Afropolitanisme », in *Africultures*, Volume 1, n° 66, 2006, pp. 9-15.

ses frontières<sup>1</sup>. » Les trajectoires personnelles des membres du collectif rendent compte de ces évolutions qui participent au désenclavement des littératures du continent. La rédactrice en chef adjointe, la Zimbabwéenne Novuyo Rosa Tshuma, est par exemple diplômée du fameux *Iowa Writers' Workshop*, université au sein de laquelle elle a par ailleurs enseigné, tandis que Richard Ali, l'un des autres fondateurs de la revue, bien qu'originaire du Nigéria, a été engagé dans de nombreux projets internationaux.

*Jalada* s'avère ainsi caractéristique des nouvelles stratégies éditoriales destinées à renforcer localement l'édition en langues africaines. En privilégiant des solidarités transnationales, plutôt que nationales ou régionales, ses membres s'appuient sur une synergie panafricaine<sup>2</sup> où la reconnaissance de certains, grâce à l'obtention de prix internationaux, concoure à l'émulation de l'ensemble des acteurs impliqués. Le choix des traducteurs de *Ituika Rĩa Mūrūngarū* est ainsi révélateur d'une volonté de structurer un champ éditorial en langues africaines qui est aujourd'hui quasi inexistant mais qu'il s'agit de construire grâce à cette initiative. Dans l'introduction au numéro, Moses Kilolo évoque la diversité des profils retenus pour assurer la traduction de la nouvelle dans les différentes langues du continent, il déclare ainsi : « [n]ous avons travaillé avec des traducteurs de tous les niveaux d'expérience, d'un récent diplômé du secondaire à d'éminents professeurs<sup>3</sup>. » Parmi eux, nombreux sont les jeunes diplômés auteurs de quelques textes dans des revues récentes comme *Chimurenga* ou *Kwani* ?, c'est le cas par exemple de Ngala Chome responsable de la traduction vers le Giriama, de Béatrice Lamwaka pour l'acholi et qui a déjà reçu plusieurs récompenses pour ses écrits<sup>4</sup> ou de Akedir Ahmedin chargé de celle en tigrigna et auteur de nouvelles. Nombreux sont aussi les personnes issues de secteurs sans liens directs avec la littérature, telles que l'entrepreneure Farida Yahia qui a assuré la traduction vers le fombina ou de l'enseignante Anne Ayuma Odary vers le kimaragoli. Enfin, une dernière catégorie rassemble les auteurs confirmés ayant déjà publiés plusieurs de leurs travaux, tel est le cas de Moses Mtileni, poète et nouvelliste à qui on a confié la traduction vers le xitsonga, mais aussi de

<sup>1</sup> « We identify as African writers, that's for sure. But we do not necessarily want to be defined by maps because there are so many ways of being African without necessarily living within its borders » in Bwesigye bwa Mwesigire, « Jalada's Moses Kilolo: We welcome and seek the provocative », *ThisisAfrica*, 23 février 2015, [en ligne] <https://thisisafrika.me/lifestyle/jaladas-moses-kilolo-we-welcome-and-seek-the-provocative/>, consulté le 9 juin 2018

<sup>2</sup> cette ambition est explicitement exprimée sur la page de présentation de leur revue, puisque le collectif se définit lui-même comme un « A pan-African writers' collective », in *Jalada*, [en ligne] <https://jaladaafrica.org/>, consulté le 9 juin 2018

<sup>3</sup> « We worked with translators of all levels of experience, from a recent high school graduate to distinguished professors » (traduction de l'auteur) in Moses Kilolo, « Introduction: Beyond the languages I claim as my own », in *Jalada*, [en ligne] <https://jaladaafrica.org/2016/03/22/introduction-beyond-the-languages-i-claim-as-my-own/>, consulté le 12 décembre 2017

<sup>4</sup> Elle a été nommée notamment en 2011 pour le *Caine Prize*, voir [en ligne] <http://www.caineprize.com/winners.php>, dernière consultation le 7 juin 2018

Brian Njagi pour le meru. Comme le souligne Moses Kilolo, ce numéro a donc aussi pour vocation de créer une « base de données des linguistes et traducteurs en langues africaines à travers le continent<sup>1</sup> » tout en favorisant la cooptation de nouveaux acteurs dans un champ littéraire panafricain émergent. Plusieurs contributeurs de la revue sont d'ailleurs déjà reconnus pour leurs écrits, tel est le cas par exemple de l'écrivaine zimbabwéenne Novuyo Tshuma, citée parmi les 39 auteurs les plus prometteurs du continent par *Africa39*, ou du dramaturge et comédien botswanais Donald Molosi.

La fédération de tous ces acteurs et actrices représente par conséquent la première étape d'un projet éditorial à plus long terme. Internet, et avant lui les maisons d'édition comme Heinemann, avaient en effet jusque-là permis la mise en réseau d'écrivains du continent mais, essentiellement, selon des solidarités linguistiques élaborées grâce aux anciennes langues coloniales. Binyavanga Wainaina s'était ainsi émerveillé de la facilité des échanges dorénavant entre les écrivains du Nigéria, du Kenya ou encore du Zimbabwe grâce à Facebook ou aux workshops organisés pour qu'ils se rencontrent<sup>2</sup>. Cependant, cette dynamique n'avait que très peu profité aux langues africaines. L'initiative de *Jalada* vise ainsi à produire le même phénomène mais au profit des langues minorées, à cet égard la revue a recours à la capacité de l'anglais de les mettre en réseau par le biais des traductions.

---

<sup>1</sup> « Database of linguists and translators on African Languages across the continent » (traduction de l'auteur) in Moses Kilolo, « Introduction: Beyond the languages I claim as my own », in *Jalada*, *op.cit.*

<sup>2</sup> Rob Spillman, « Binyavanga Wainaina », *Bomb Magazine* 116, été 2011, cité par Adenekan, « Transnationalism and the Agenda of African Literature in a Digital Age », *op.cit.* p. 135 – 136

## Conclusion

Peut-on inventer un autre monde que celui qui nous a vu naître ? À l'heure où la communauté scientifique nous alerte sur l'urgence de repenser nos paradigmes face au réchauffement climatique, insister sur la possibilité ou non d'un tel détachement vis-à-vis du passé paraît baliser notre perception de l'avenir. De cette prise de distance dépendrait notre survie, sinon celle de nos enfants. À la crise du présent serait concomitante une interrogation sur ce que l'on transmet : notre legs ne pourrait avoir lieu sans que nous reconsidérons ce dont nous avons nous-mêmes hérité. Tandis que la modernité reposait sur l'assurance d'un progrès linéaire de l'esprit, les soubresauts du siècle dernier et les apories contemporaines ont remisé cette espérance pour lui substituer l'horizon inquiet d'une fin de plus en plus probable. L'époque est ainsi parcourue par de multiples discours eschatologiques, lesquels balisent notre expérience collective et ébranlent nos certitudes antérieures. Les garanties anciennes semblent déjà loin et l'angoisse de l'effondrement omniprésente. Cette crainte n'est pas sans conséquence, elle appelle ses boucs-émissaires, et nous ne sommes pas tous égaux quand il s'agit d'en être. Elle stimule aussi, heureusement, les esprits pour tenter d'y remédier.

La déstabilisation de nos croyances séculaires engendre en effet les démarches afin de découvrir celles capables de répondre aux exigences du présent. Si celles autrefois en vigueur se sont avérées faillibles, il convient d'en forger de nouvelles, suscitant ce faisant un foisonnement de propositions pour mettre sur pied un autre futur que celui pour l'instant auguré. Paradoxalement donc, toute conception de la fin possède en elle les ferments utopiques de sa remédiation. Qu'elles soient techniques ou philosophiques, artistiques ou sociales, les solutions imaginées concourent à dessiner les contours d'un avenir encore illusoire mais dont la préparation alimente l'espoir quant à une éventuelle échappée de la crise expérimentée. Avec elles, voient le jour des potentialités soudaines qui font fléchir notre système d'attente : l'apocalypse promise n'est plus irrémédiable, la crise, comme ses précédentes, se résoudra.

Pourtant, aussi prometteuses soient-elles, ces solutions n'en restent pas moins tributaires du lieu et du moment qui les ont vues naître. Conçues dans les structures d'un régime de pensée, elles s'accordent avec puisqu'elles y sont recevables. Ne sont hérétiques que celles que l'on voudrait présenter comme telles car, comment sinon, serait formulable une dissidence théorique radicale ? Davantage que sa faculté à être audible, c'est bien la faisabilité de son énonciation qui pose question. À partir du moment où elle peut être exprimée, elle ne déroge en rien avec l'ordre auquel elle prétend s'opposer, au contraire elle traduit seulement ce qui y était déjà en puissance. Si bien qu'il est à craindre que la crise de

la modernité ne puisse déboucher que sur la modernité elle-même. Comme la montagne qui accouche d'une souris, les propositions avancées pour pallier les échecs et les catastrophes survenus peinent à produire le schisme désiré. Surtout, n'est-ce pas là le propre de la modernité que de sans cesse initier son propre dépassement dans un mouvement incessant nous engageant à la refonder ? Après tout, comme le soutenait Myriam Revault d'Allonnes, n'est-elle pas justement sous-tendue par l'idée même de crise faisant que toute volonté de rupture aboutit finalement à la réassoier dans sa domination ?

Scholastique Mukasonga, Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o ont pourtant cherché toute leur vie une issue à la modernité. Témoins chacun à leur manière de sa corruption, ils ont fait état de la nature mortifère qu'elle pouvait revêtir quand elle se réduisait à n'être que l'expression de la volonté de puissance de l'Occident. Nés à l'époque coloniale, ils assistèrent certes aux convulsions de cette période mais gardèrent en mémoire ce qu'elle avait légitimé comme partition au sein du genre humain. L'esclavage et la colonisation rendaient suffisamment compte du défaut de reconnaissance qui l'étayait. L'expansion de l'Europe coïncida il est vrai avec la dévaluation des vies de toute une partie de la population mondiale. La rencontre avec ceux qui furent considérés comme étrangers à la forme d'humanité définie en Occident se solda fréquemment par la dépense de leurs existences et la destruction de leur système de pensée. La mémoire de ces faits ne pouvait par conséquent que les mener à mettre en doute le récit laudateur que l'Occident faisait de lui-même et de sa modernité. Au contraire, du fait de leur situation à son égard, ils pouvaient relater comment ce discours était partial, combien il ne retraçait qu'une partie de ce qu'il était advenu au détriment de la version de ceux qui eurent à le subir.

Leurs voix révélèrent ainsi que l'avènement du sujet moderne n'était que la face séduisante d'une histoire qui avait en réalité des aspects beaucoup plus sombres. Derrière sa légende dorée se cachait en fait un envers obscur qu'ils entreprirent de rappeler. Celui-ci d'ailleurs résonnait avec les événements récents. La proximité chronologique de la Shoah attestait, à leurs yeux, que l'histoire se répétait. Ils n'étaient pas les seuls à voir en elle autre chose qu'un pas de côté de la raison. Pour les tenants de la théorie critique, elle exemplifiait bien davantage une rationalité poussée à l'extrême. Parce que planifiée et industrialisée, la mise à mort qu'elle avait permise ne s'écartait en rien des préceptes d'une modernité qui avait déjà témoigné autre part de sa capacité à attenter à la vie de pans entiers de l'humanité. Semblable discrédit obligeait donc les contemporains à rompre avec elle et s'engager dans la promotion d'un monde où de telles catastrophes ne seraient pas seulement gardées en mémoire mais, également, désormais, impossibles.

La décolonisation et les orientations politiques de l'après 1945 ne faisaient donc pas que rendre souhaitable cette rupture, elles les rendaient aussi envisageables. Le souvenir de ce qui c'était produit constitua pour nombre d'intellectuels des nouveaux États un contre-modèle qu'il convenait de ne pas oublier pour ne pas le reproduire. En lieu et place de celui-ci, il fallait s'investir dans l'émergence d'une humanité nouvelle. Pour certains, cela nécessitait de renouer avec les traditions préalables à la colonisation, voire de flatter une négritude mythifiée et une authenticité floue. Pour d'autres, cela contraignait à prendre ses distances avec l'Occident en lui substituant des solidarités Sud/Sud ne s'insérant ni dans le sillage américain ni à la suite de l'Union Soviétique. La diversité des formes d'avenir envisagées traduit bien la manière dont les indépendances ont été une rupture instauratrice. Elles portaient l'espoir de relations mondiales renégociées où les peuples jusque-là exploités retrouveraient leur dignité. Les temps à venir ne pouvaient donc être que meilleurs. La multiplication des régimes autoritaires sur le continent et la tenue du génocide des Tutsi en 1994 mirent cependant fin à cette euphorie.

Les trois auteurs furent contemporains des désillusions post-coloniales, lesquelles influèrent sur leur écriture et leur cheminement intellectuel. Tandis que le Kenya passait sous la domination de Jomo Kenyatta puis de Daniel Arap Moi, Ngũgĩ wa Thiong'o se mua en opposant politique. Son adhésion au marxisme et sa lecture croisée de Fanon et de Cabral le convainquirent que l'accession à l'indépendance ne signifiait pas l'émancipation totale du colonialisme. Au contraire, celui-ci d'après lui se maintenait à l'échelle des esprits grâce à un ensemble de dispositifs assurant sa perpétuation. Aussi bien la langue que l'enseignement rendaient évidents une décolonisation inachevée laquelle expliquait la tournure prise par les événements. En effet, cet ascendant spirituel touchait en premier lieu les intellectuels et les hommes politiques, lesquels, plus que le reste de la population, avaient été influencés par la modernité occidentale. Lui-même, d'ailleurs, en tant qu'écrivain formé dans les institutions scolaires coloniales avait longtemps subi cette aliénation, n'en prenant conscience que tardivement. En conséquence, il décida de révolutionner sa pratique et s'engagea dans la réforme du curriculum du département d'anglais de l'Université de Nairobi.

De son côté, Valentin-Yves Mudimbe assista à la dégradation politique de la jeune République Démocratique du Congo. S'il ne prit pas directement part aux débats autour de l'authenticité, il développa néanmoins sa pensée dans un contexte où des disciplines telles que la philosophie et l'ethnologie voyaient leurs principes eurocentrés remis en cause. Cependant, pour quelqu'un comme lui, oscillant entre l'existentialisme et le structuralisme, il était impossible de se résoudre à rallier une forme d'africanité essentialisante. À l'inverse, il

était hors de question d'adhérer aveuglément à un ordre du savoir sans interroger ses fondements épistémiques. En tant que chercheur et Africain, il paraissait pourtant sommé de choisir ou l'un ou l'autre tant les deux manières de voir semblaient irréconciliables. Ce dilemme, Mudimbe le plaça au cœur de ses romans en en faisant l'objet du conflit qui traverse chacun de ses personnages. Chez eux, le moment post-colonial est en effet synonyme d'aliénation car il voit la cohabitation problématique des deux systèmes, devant un tel dilemme le sujet est parfois tenté de se réfugier dans la mauvaise foi plutôt que de faire l'exercice de sa liberté.

Quant à Scholastique Mukasonga, elle est témoin des exactions qui touchent les Tutsi dès la fin des années 1950. Avec sa famille, elle est forcée de déménager au Bugesera puis, pendant son adolescence, de quitter le Rwanda, seule avec son frère, pour trouver refuge au Burundi. Installée en France lors du génocide de 1994, elle cherche à le replacer dans le temps long afin de démontrer comment il est en partie lié à la manipulation des identités locales lors de la colonisation. En revenant sur les représentations et fantasmes occidentaux, elle décrit la manière dont ils ont supplanté les équilibres antérieurs au profit de l'exacerbation des tensions entre les communautés. Dans ses textes, elle se donne ainsi la double mission de célébrer la mémoire de ceux qui ont été tués et de déconstruire l'imaginaire mortifère ayant mené à la catastrophe de 1994.

Comme Scholastique Mukasonga, Ngũgĩ wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe ne se contentent pourtant pas de faire seulement le constat amer de la confiscation des promesses des indépendances, ils réfléchissent également à ce que seraient des subjectivités enfin décolonisées. Néanmoins, du fait de la diversité de leurs trajectoires personnelles, ils ne parviennent pas aux mêmes conclusions. Tandis que pour l'écrivain kényan, l'émancipation passe nécessairement par le renoncement à l'anglais et le suicide de classe de l'intellectuel, pour l'ancien bénédictin c'est justement une fois la reconnaissance de leur caractère nécessairement aliéné que pourront advenir des subjectivités africaines décolonisées. Valentin-Yves Mudimbe illustre en effet comment toute parole s'inscrit dans une *épistémè* donnée qui est la condition de possibilité de son énonciation. Cependant, cette inscription ne signifie pas qu'elle ne dispose d'aucune capacité d'agir. Au contraire, c'est par la soumission à une discipline que le sujet peut se moduler une part d'autonomie en croisant les discours qui l'ont précédé pour faire jaillir une parole nouvelle. La colonisation a, à ses yeux, converti les Africains à un ordre, vouloir revenir en arrière n'aurait aucun sens puisque rien n'est resté indemne de tout contact. Ce faisant, seul l'hybridation des systèmes culturels aboutira à l'atténuation de l'eurocentrisme, cela explique l'importance, dans ses textes théoriques, du



travail de la citation qui consiste à faire advenir quelque-chose de neuf par-delà des dires déjà existants.

Pour Ngũgĩ wa Thiong'o, le plus urgent est de conférer au peuple les moyens de son émancipation. Cela nécessite que l'intellectuel se lie organiquement aux ouvriers et aux paysans pour participer, à leurs côtés, à l'affranchissement total de la colonisation. Le théâtre, comme la littérature pour enfants, sont dès lors investis d'un rôle de premier plan, il s'agit, grâce à eux, de destituer les représentations qui maintiennent les exploités dans leur subalternité. En effet, si la société voit s'affronter des classes opposées, la domination de la bourgeoisie, compradore ou non, sur les prolétaires s'exerce à l'aide du contrôle des appareils idéologiques. Le renversement du rapport de force doit par conséquent être fait au plan infrastructural et superstructurel, laisser de côté ce dernier aspect, comme lors de l'indépendance kényane, c'est en effet prendre le risque de voir le pouvoir ressurgir sous un autre visage comme cela a été le cas avec le néocolonialisme.

Enfin, chez Scholastique Mukasonga, l'émancipation du sujet passe d'abord par la sortie du trauma et la guérison des traumatismes que celui-ci a laissés chez le survivant du génocide. L'écriture devient ainsi le lieu d'une thérapeutique qui conduit paradoxalement à éprouver de nouveau la douleur de la perte des siens. Cependant, cette catabase est la condition pour qu'ait lieu la cure espérée. Sans celle-ci, le sujet est en effet menacé par la folie. De même, ce retour sur les événements et sur soi conduit à réviser les représentations antérieures et à engager le Rwanda sur la voie de la réconciliation. La littérature devient le laboratoire de nouvelles subjectivités pour le pays où les clivages hérités de la colonisation seraient dépassés pour initier des manières d'être différentes.

On le voit les trois auteurs vont à rebours des discours présentistes. Chez eux la littérature est investie d'une fonction pragmatique, celle d'anticiper un monde à venir fondé sur d'autres types de relations que celles ayant prévalu pendant cinq siècles d'impérialisme occidental. Renouant avec la veine utopique qui avait caractérisé la période des indépendances, ils mettent leur écriture à contribution pour édifier des subjectivités promouvant un idéal relationnel, soit la conception d'un monde où les liens entre les peuples et les cultures ne seraient plus verticaux mais horizontaux. Reste que, encore une fois, ce dialogue interculturel repose sur des vues opposées, notamment en ce qui concerne la renaissance du continent nécessaire à la mise en place de tels échanges. En effet, Ngũgĩ wa Thiong'o a progressivement atténué son usage du marxisme au profit de thèses proches du mouvement afrocentriste. Au sein d'un marché global encore fortement hiérarchisé, les langues et les littératures ne sont pas égales, défendre celles qui sont minorées, en particulier le kikuyu, l'a

obligé à adopter une forme d'essentialisme stratégique pour, depuis le centre de ce système, parvenir à sa légitimation. À l'inverse, pour Scholastique Mukasonga et Valentin-Yves Mudimbe, cette manière de voir ne peut conduire qu'à renouer avec une authenticité dont l'instrumentalisation a pu, autrefois, avoir des conséquences délétères. Pour y faire face, ces derniers mettent davantage en avant les vertus du métissage et de la créolisation.

Les trois prennent néanmoins appui sur les situations qu'ils ont acquises pour opérer un décentrement du système littéraire. La légitimation qu'ils ont obtenue leur permet en effet d'infléchir l'eurocentrisme en facilitant la reconnaissance d'énonciations hétérodoxes. Pour y parvenir ils déploient plusieurs stratégies allant de la cooptation de nouveaux entrants à l'intervention dans les débats contemporains, toutes démontrent leur maîtrise des codes propres aux champs nationaux qu'ils ont intégrés et la subversion de ces derniers en vue d'y participer à une réforme des esprits. L'exil en cela les place dans une position paratopique, à la fois dans et en dehors des espaces où ils sont établis. Cet état a peu à peu supplanté les précédents critères sur lesquels ils fondaient leur énonciation. Dorénavant, chacun paraît moins appuyer ses prises de parole sur un *ethos* post-colonial que cosmopolite.

Au gré de leurs déplacements, Scholastique Mukasonga, Ngugi wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe ont développé des manières d'être à la croisée entre les espaces. Chez eux, l'identité ne se conçoit plus comme un rapport exclusif à une culture ou une nation mais, davantage, comme un faisceau de branchements se faisant et se recomposant de manière ininterrompue selon les lieux qu'ils investissent. Installés en Occident, mais toujours reliés au Rwanda, au Kenya ou à la République Démocratique du Congo, ils sont caractéristiques des contraintes qui pèsent encore aujourd'hui sur les destinées des intellectuels originaires des pays du Sud global. Reste que les aléas historiques les ont aussi menés à faire l'expérience d'un déracinement qui se révèle générateur de subjectivités capables de suppléer aux impasses de la modernité. En effet, leur familiarité avec l'exil les a poussés à insister sur les vertus qu'un tel contact avec la diversité du monde pouvait représenter pour l'avenir de l'humanité.

Les réflexions de chacun au sujet des langues et de leur usage témoignent en particulier de leur volonté commune de renégocier la relation à l'autre. Si l'ère impériale avait essentiellement consisté en la négation des formes d'humanité étrangères aux canons occidentaux, la période qui lui succède doit, à l'inverse, reposer sur la reconnaissance d'une humanité commune dans la diversité de ses manifestations. Plutôt que de se revendiquer partisan d'un universel restreint à n'être que l'expression du point de vue des dominants, ils expriment par conséquent leur désir de le voir étendu et hybridé aux vues de ceux qui en

furent longtemps exclus. Cela implique que la capacité d'être audible ne soit plus limitée qu'à une infime partie du genre humain, mais que, au contraire, soient reconsidérées les conditions permettant à tous d'accéder à la parole puisque d'elle dépend, encore aujourd'hui, la possibilité de revendiquer des droits. Dans ces circonstances, le français et l'anglais peuvent faciliter une mise en relation globale, à condition seulement de revenir sur les hiérarchies qui régissent toujours leur pratique. De même, la littérature doit accompagner ce mouvement en donnant accès à chacun à des expériences transcendant son existence personnelle.

En bien des points, l'évolution de leurs trajectoires peut donc s'interpréter comme une généalogie de l'afropolitanisme dont l'émergence, chez Achille Mbembe et chez Taiye Selasi, montre comment il coïncide également avec un changement de génération. En ce sens, les trois écrivains ont, chacun à leur manière, participé à la mutation du discours sur l'Afrique. Nés à la fin de l'époque coloniale, ils ont réfléchi aux héritages que cette période laissait dans le présent, ouvrant la voie aux intellectuels et militants contemporains qui, tout en prenant parfois leurs distances avec eux, poursuivent cette entreprise de détachement épistémique.

## Bibliographie

### CORPUS PRIMAIRE

Ne sont cités que les textes consultés lors de la thèse. Pour une bibliographie des textes de Ngũgĩ wa Thiong'o, nous renvoyons à la bibliographie publiée par Carol Sicherman en 1989 : *Ngugi wa Thiong'o : A Bibliography of Primary and Secondary Sources 1957 – 1987*, Londres, Hans Zell Publishers, 1989.

- **Ngũgĩ wa Thiong'o**

1. **Récits (nouvelles et romans)**

- THIONG'O, Ngũgĩ wa, I Try Witchcraft, in *The AHS Magazine*, Septembre 1957.
- \_\_\_\_\_, « The Frig Tree », in *Penpoint*, n°9, décembre 1960, pp. 3-9.
- \_\_\_\_\_, « The Wind », in *Penpoint*, n°10, mars 1961, pp. 9-13.
- \_\_\_\_\_, « The Village Priest », in *Kenya Weekly News*, 28 avril 1961, pp. 44-45.
- \_\_\_\_\_, « Gone with the Drought ! », in *Kenya Weekly News*, 2 juin 1961, pp. 34-44.
- \_\_\_\_\_, « The Rebels », in *Penpoint*, n°11, octobre 1961, pp. 59-69.
- \_\_\_\_\_, « The Return », in *Penpoint*, n°11, octobre 1961, pp. 77-82.
- \_\_\_\_\_, « And the Rain Came Down ! », in *Kenya Weekly News*, 13 octobre 1961, pp. 36-37.
- \_\_\_\_\_, « The Martyr : Part One », in *Transition*, n°1.6, juin 1962, pp. 15-16.
- \_\_\_\_\_, « The Martyr : Part Two », in *Transition*, n°1.7, juillet 1962, pp. 15-16.
- \_\_\_\_\_, « This Wound in my Heart », in *Penpoint*, n°13, octobre 1962, pp. 23-29.
- \_\_\_\_\_, *Weep Not, Child*, Londres, Heinemann, 1964.
- \_\_\_\_\_, « A Meeting in the Dark », in Ellis Ayitey Komey et Ezekiel Mphahlele (eds.), *Modern African Stories*, Londres, Faber and Faber, 1964, pp. 148-161.
- \_\_\_\_\_, *The River Between*, Londres, Heinemann, 1965.
- \_\_\_\_\_, *A Grain of Wheat*, Londres, Heinemann, 1967.
- \_\_\_\_\_, « The Black Bird », in *Zuka*, n°3, 1969, pp. 21-27.
- \_\_\_\_\_, *Secret Lives, and Other Stories*, Londres, Heinemann, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Petals of Blood*, Londres, Heinemann, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Devil on the Cross*, traduction de *Caिताani mũtharaba-inĩ* du Gĩkũyũ par l'auteur, Londres, Heinemann, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Njamba Nene and the Flying Bus*, traduction de *Njamba Nene na mbaathi ĩ mathagu* par Wangui wa Goro, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Njamba Nene's Pistol*, Traduction de *Bathitoora ya Njamba Nene* du Gĩkũyũ par Wangui wa Goro, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Njamba Nene and the Cruel Chief*, traduction de *Njamba Nene na cibũ kĩng'ang'i* du Gĩkũyũ par Wangui wa Goro, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Matigari*, traduction de *Matigari ma Njirũũngi* du Gĩkũyũ par Wangũi wa Goro, Oxford, Heinemann, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Wizard of the Crow*, Traduction de *Mũrogi wa Kagogo* du Gĩkũyũ par l'auteur, New York, Pantheon Books, 2006.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa et Head, Bessie, *To Stir the Heart*, New York, Feminist Press at CUNY, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Rwĩmbo wa Njũkĩ*, Nairobi, East African Publishers, 2013.
- \_\_\_\_\_, « The Upright Revolution, Or Why Humans Walk Upright », traduction de « Ituĩka Rĩa

Mūrūngarū: Kana Kīrīa Gītūmaga Andū Mathiī Marūngiī » par l'auteur, in *Jalada, A pan-African writer's collective*, 22 mars 2016.

\_\_\_\_\_, *Kenda Muiyuru: Rugano Rwa Gikuyu na Mumbi*, Nairobi, East African Educational Publishers, 2019.

## 2. Pièces de théâtre

THIONG'O, Ngūgĩ wa, *The Black Hermit*, Londres, Heinemann, 1968.

\_\_\_\_\_, *This Time Tomorrow*, Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1970.

\_\_\_\_\_, et MUGO, Micere Githae, *The Trial of Dedan Kimathi*, Londres, Heinemann, 1976.

\_\_\_\_\_, et MĪRĪ, Ngūgĩ wa, *I Will Marry When I Want*, traduction de *Ngaahika ndeenda* par les auteurs, Londres, Heinemann, 1982.

## 3. Textes autobiographiques

THIONG'O, Ngūgĩ wa, *Detained: A Writer's Prison Diary*, Londres, Heinemann, 1981.

\_\_\_\_\_, « Buono Sera : How Many Eggs Have You Got Today ? », in *Wasafiri*, 24:3, 8-11, 2009.

\_\_\_\_\_, *Dreams in a Time of War : A Childhood Memoir*, New-York, Pantheon Books, 2010.

\_\_\_\_\_, *In the House of the Interpreter*, Londres, Vintage, 2013.

\_\_\_\_\_, *Birth of a Dream Weaver : A Writer's Awakening*, Londres, Harvill Secker, 2016.

\_\_\_\_\_, *Wrestling with the Devil : a Prison Memoir*, Londres, Vintage, 2018.

## 4. Essais

THIONG'O, Ngūgĩ wa, *Homecoming : Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, Londres, Heinemann, 1972.

\_\_\_\_\_, *Writers in Politics : Essays*, Londres, Heinemann Educational Books, 1981.

\_\_\_\_\_, *Barrel of a Pen : Resistance to Repression in Neo-Colonial Kenya*, Londres, New Beacon Books, 1983.

\_\_\_\_\_, *Decolonising the Mind : The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Currey, 1986.

\_\_\_\_\_, *Moving the Centre : The Struggle for Cultural Freedoms*, Londres, James Currey, 1993.

\_\_\_\_\_, *Writers in Politics : a re-engagement with issues of literature & society* (revised and enlarged edition), Oxford – Nairobi – Portsmouth, James Currey – EAEP – Heinemann, 1997.

\_\_\_\_\_, *Penpoints, Gunpoints, and Dreams : Toward a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

\_\_\_\_\_, *Re-memembering Africa*, Nairobi, East African Educational Publishers, 2009.

\_\_\_\_\_, *Something Torn and New : An African Renaissance*, New York, BasicCivitas Books, 2009.

\_\_\_\_\_, *Globalectics. Theory and the Politics of Knowing*, New-York, Columbia University Press, 2012.

\_\_\_\_\_, *In the Name of the Mother : reflections on writers & empire*, Suffolk, James Currey, 2013.

\_\_\_\_\_, *Secure the Base : Making Africa Visible in the Globe*, Londres/New York/Calcutta, Seagull Books, 2016.

## 5. Poésie

THIONG'O, Ngũgĩ wa, « Ndaĩ ya Wendo », in *Mūtirii : Njaranda ya Mũkarire*, n°1, repris dans Simon Gikandi et Ndirangu Wachanga, *Ngugi, Reflections on His Life of Writing*, New York, James Currey, 2018, pp. 200-201.

\_\_\_\_\_, « Mbu ya Ūrambu: Mbaara ya Cuito Cuanavale », in *boundary 2*, volume 41, n°2, 2014, p. 4 – 5.

\_\_\_\_\_, « Kofi Awoonor: Hurũka na Thayũ », in *Journal of Asian and African Studies*, Volume 50, n°1, 2015, p. 3–6.

## 6. Articles de presse

THIONG'O, Ngũgĩ wa, « Voluntary Service Camp », *The AHS Magazine*, Septembre 1958, pp. 29-30.

\_\_\_\_\_, « “The African Personality” is a Delusion: Do Tigers have “Tigritude”? », *Sunday Post*, 7 mai 1961, p. 12.

\_\_\_\_\_, « The New Voices: Some Emerging African Writers », in *Sunday Post*, 4 juin 1961, p. 11.

\_\_\_\_\_, « African Culture: The Mistake That Kenyatta Made », in *Sunday Post*, 6 août 1961, p. 10.

\_\_\_\_\_, « The Nostalgia of “Facing Mount Kenya” », in *Sunday Post*, 13 août 1961, p. 5.

\_\_\_\_\_, « Some Problems of the New Villages », in *Sunday Post*, 20 août 1961, p. 12.

\_\_\_\_\_, « Can the Educated African Meet This Challenge? », in *Sunday Post*, 27 mai 1962, p. 31.

\_\_\_\_\_, « The Future and the African Farmer », in *Sunday Nation*, 3 juin 1962, p. 33.

\_\_\_\_\_, « Let's Get Out of the Dark and Take a Look at the Sun », in *Sunday Nation*, 17 juin 1962, p. 39.

\_\_\_\_\_, « Adult Education Must Be Tackled », in *Sunday Nation*, 24 juin 1962, p. 43.

\_\_\_\_\_, « Here are the Heralds of a New Awareness », in *Sunday Nation*, 1 juillet 1962, p. 32.

\_\_\_\_\_, « Let's See More School Integration », in *Sunday Nation*, 8 juillet 1962, p. 25.

\_\_\_\_\_, « There Must Be Freedom to Hear Opposite Points of View », in *Sunday Nation*, 15 juillet 1962, p. 10.

\_\_\_\_\_, « Why Not Let Us Be the Judges? », in *Sunday Nation*, 29 juillet 1962, p. 4.

\_\_\_\_\_, « Let Us Be Careful About What We Take from the Past », in *Sunday Nation*, 5 août 1962, p. 31.

\_\_\_\_\_, « Here's the Kenya I Want », in *Sunday Nation*, 12 août 1962, p. 28.

\_\_\_\_\_, « What Do We Really Mean by Neutralism? », in *Sunday Nation*, 19 août 1962, p. 30.

\_\_\_\_\_, « What is Happening about Federation? », in *Sunday Nation*, 26 août 1962, p. 30.

\_\_\_\_\_, « Must We Drag Africanness into Everything? », in *Sunday Nation*, 2 septembre 1962, p. 30.

\_\_\_\_\_, « Kenya – The Two Rifts », in *The New African : The Radical Monthly*, n°1.9, septembre 1962, pp. 2-3.

\_\_\_\_\_, « What about our Neighbours? », in *Sunday Nation*, 9 septembre 1962, p. 31.

\_\_\_\_\_, « How Much Rope Should Opponents Be Given? », in *Sunday Nation*, 16 septembre 1962, p. 9.

\_\_\_\_\_, « Swahili Must Have Its Rightful Place », in *Sunday Nation*, 23 septembre 1962, p. 12.

\_\_\_\_\_, « Why Don't These Two Leaders Learn from History? », in *Sunday Nation*, 30 septembre 1962, p. 31.

\_\_\_\_\_, « Our Women Must Be Allowed to Get Ahead Too », in *Sunday Nation*, 7 octobre 1962, p. 12.

\_\_\_\_\_, « Independence Needs a Degree of Trust », in *Sunday Nation*, 14 octobre 1962, p. 11.

\_\_\_\_\_, « We Must Halt Spread of “Freedom Army” », in *Sunday Nation*, 28 octobre 1962, p. 31.

\_\_\_\_\_, « Here's a Spirit Kenya Must Encourage », in *Sunday Nation*, 4 novembre 1962, p. 22.

- \_\_\_\_\_, « African Writers Need a New Outlook », *Sunday Nation*, 2 décembre 1962, p. 29.
- \_\_\_\_\_, « AH Praise to Obote but Kenya Must Help Itself », in *Sunday Nation*, 9 décembre 1962, p. 35.
- \_\_\_\_\_, « Role of the Press », in *Sunday Nation*, 23 décembre 1962, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Wanted-A Proper Place for Art », in *Sunday Nation*, 23 décembre 1962, p. 11.
- \_\_\_\_\_, « Big Day for God's Children », in *Sunday Nation*, 30 décembre 1962, p. 25.
- \_\_\_\_\_, « I Say Kenya's Missionaries Failed Badly », in *Sunday Nation*, 6 janvier 1963, p. 5.
- \_\_\_\_\_, « Co-operative Spirit is Not Enough », in *Sunday Nation*, 3 février 1963, p. 4.
- \_\_\_\_\_, « Don't Forget Our Destination », in *Sunday Nation*, 10 février 1963, pp. 12-35.
- \_\_\_\_\_, « Even Brothers Can Cut Throats », in *Sunday Nation*, 17 février 1963, p. 4.
- \_\_\_\_\_, « Respect Will Come When We Are Self-Sufficient », in *Sunday Nation*, 17 mars 1963, p. 29.
- \_\_\_\_\_, « The Oasis That is Makerere », in *Sunday Nation*, 24 mars 1963, p. 30.
- \_\_\_\_\_, « Perhaps It's a Case of Home Sweet Home », in *Sunday Nation*, 7 avril 1963, p. 10.
- \_\_\_\_\_, « Mboya is Right-Education is an Investment », in *Sunday Nation*, 21 avril 1963, pp. 10-33.
- \_\_\_\_\_, « In the Old Days it was for the Old Men to Drink-Now Even Children Tread on the Toes of Their Fathers », in *Sunday Nation*, 12 mai 1963, p. 9.
- \_\_\_\_\_, « I Nodded in Sympathy, But Inwardly I Was Groaning, for I Was No Use to Them », in *Sunday Nation*, 26 mai 1963, p. 5.
- \_\_\_\_\_, « A Change Has Come Over the Land-A Sense of Destiny Moves in Most People », in *Sunday Nation*, 2 juin 1963, p. 5.
- \_\_\_\_\_, « Now Let's See More Flexibility from University Colleges », in *Sunday Nation*, 7 juillet 1963, p. 31.
- \_\_\_\_\_, « Isn't it Time the Public Were Asked about Federation? », in *Sunday Nation*, 1 septembre 1963, p. 31.
- \_\_\_\_\_, « The Letter that Made My Heart Sink Inside Me », in *Sunday Nation*, 15 septembre 1963, p. 15.
- \_\_\_\_\_, « It's Time We Broke Up This Tribal Outlook », in *Sunday Nation*, 20 octobre 1963, p. 33.
- \_\_\_\_\_, « The Three Level of Independence », in *Sunday Nation*, 27 octobre 1963, p. 39.
- \_\_\_\_\_, « It's Time We Recognized That the Root-cause of Our Troubles May Lie in Us », in *Sunday Nation*, 10 novembre 1963, p. 12.
- \_\_\_\_\_, « A New Mood Prevails », in *Sunday Nation*, 24 novembre 1963, p. 14.
- \_\_\_\_\_, « Art Experiment Which Deserve to Succeed », in *Sunday Nation*, 29 décembre 1963, p. 31.
- \_\_\_\_\_, « The Lion and the Jewel », in *Transition*, n°3.12, janvier – février 1964, p. 55.
- \_\_\_\_\_, « The Negro is a Myth », in *Daily Nation*, 9 avril 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Why Shakespeare in Africa ? », in *Daily Nation*, 22 avril 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « African Socialism : Two Views », in *Daily Nation*, 9 mai 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « More is Needed from Educated Africans », in *Sunday Nation*, 7 juin 1964, p. 9.
- \_\_\_\_\_, « Humanism and African Socialism », in *Daily Nation*, 12 juin 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Pensions – We Still Can't Rest Satisfied », in *Sunday Nation*, 14 juin 1964, p. 3.
- \_\_\_\_\_, « Teachers, Too Want Cash ! », in *Sunday Nation*, 21 juin 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Thousands Flock to Volunteer for the Kenya Army », in *Daily Nation*, 23 juin 1964, pp. 8-9.
- \_\_\_\_\_, « How do You Kill These Tribal Feelings ? », in *Sunday Nation*, 5 juillet 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « He's Africa's Post-Statesman », in *Daily Nation*, 10 juillet 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « What About the Workers ? », in *Sunday Nation*, 12 juillet 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 17 juillet 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « I Hope THIS Theatre Group Won't Die, Too », in *Sunday Nation*, 19 juillet 1964, pp. 6-7.

- \_\_\_\_\_, « Kenya Children Take to Ballet », in *Daily Nation*, 23 juillet 1964, pp. 10-11.
- \_\_\_\_\_, « As President Nyerere Was Saying in 1960 », in *Sunday Nation*, 2 août 1964, p. 7.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 4 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 6 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 7 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 8 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « A Republic before the End of the Year ? » in *Daily Nation*, 9 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 13 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 14 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 15 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Now the Emphasis Must Be on Co-ops », in *Sunday Nation*, 16 août 1966, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 18 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Commentary », in *Daily Nation*, 19 août 1964, p. 6.
- \_\_\_\_\_, « Forget the Quitters, Remember the Desperate », in *Sunday Nation*, 30 août 1964.
- \_\_\_\_\_, « Chinua Achebe : A Man of the People », in *Omen*, octobre 1966.
- \_\_\_\_\_, « University Students Beaten to Death at Prayer Meeting », in *ALA Bulletin*, volume 11, n°2, pp. 46-47.
- \_\_\_\_\_, « The African Writer and His Past », in *Heywood*, n°17, 1971, pp. 3-8.
- \_\_\_\_\_, « The Independence of Africa and Cultural Decolonization », in *UNESCO Courier*, volume 24, n°1, janvier 1971, pp. 25-32.
- \_\_\_\_\_, « Towards a National Culture », in *EAJ*, volume 8, n°11, novembre 1971, pp. 9-18.
- \_\_\_\_\_, « A Tremendous Service in Rectifying the Harm Done to Africa », in *Bogens Verden*, n°62, 1980, pp. 663-665.
- \_\_\_\_\_, « Life, Literature and a Longing for Home », in *The Guardian*, 27 mai 1989, p. 5.
- \_\_\_\_\_, « Opinion : Kenya », in *Granta : the Online Edition*, 15 avril 2008.
- \_\_\_\_\_, « The Myth of Tribe in African Politics », *Transition*, No. 101, Looking Ahead, 2009, pp. 16-23.
- \_\_\_\_\_, « Kenya's new imperialists », in *The Guardian*, 27 février 2013.
- \_\_\_\_\_, « After 50 years, unity is still an African dream », in *The Guardian*, 23 mai 2013.
- \_\_\_\_\_, « A Dictator's Last Laugh », in *The New York Times*, 14 mars 2013.
- \_\_\_\_\_, « How Ali Mazrui, the global Kenyan, charted my path », *The Standard*, 23 octobre 2014.
- \_\_\_\_\_, « Teach Me to Be Me. Future of Language: We wanted to make Kenya our literary base from which to engage with the world. », in *Guernica*, 15 mars 2015.
- \_\_\_\_\_, « I've lost my literary sister, Kenya has lost a literary icon », in *Daily Nation*, 22 mars 2015.
- \_\_\_\_\_, « Despite decades of exile, I still feel the pull of my homeland », in *The Guardian*, 9 septembre 2015.

## 7. Articles dans des revues scientifiques

- THIONG'O, Ngũgĩ wa, « Freedom of the Artist : People's Artist vs. People's Rulers », in *Harvard International Review*, volume 6, n°2, novembre 1983, pp. 17-18.
- \_\_\_\_\_, « The Tension Between National and Imperialist Culture », in *World Literature Written in English*, volume 24, n°1, 1984, pp. 3-10.
- \_\_\_\_\_, « The Commitment of the Intellectual », in *Review of African Political Economy*, n°32, avril 1985, pp. 18-24.
- \_\_\_\_\_, « The Language of African Literature », in *New Left Review*, n°150, mars – avril 1985, pp. 109-127.
- \_\_\_\_\_, « On Writing in Gikuyu », *Research in African Literature*, Volume 16, n°2, 1985, pp. 151-156.
- \_\_\_\_\_, « The Writer in a Neocolonial State », in *The Black Scholar*, Volume 17, n°4, juillet –



août 1986, pp. 2-10.

\_\_\_\_\_, « Kamau Brathwaite: The Voice of African Presence », in *World Literature Today*, Volume 68, n°4, 1994.

\_\_\_\_\_, « Enactments of Power. The Politics of Performance Space », in *The Drama Review*, Volume 41, n°3, 1997.

\_\_\_\_\_, « Nuruddin Farah : A Statement of Nomination to the 1998 Neustadt Jury », in *World Literature Today*, Volume 72, n°4, automne 1998, p. 716.

\_\_\_\_\_, « Europhonism, Universities, and the Magic Fountain: The Future of African Literature and Scholarship », *Research in African Literatures*, Volume 31, n° 1, 2000, pp. 1-11.

\_\_\_\_\_ et NJERI, Sahle Eunice, « Hegel dans la littérature africaine. La réponse d'Achebe », traduit de l'anglais par Aimée-Catherine Deloche, in *Diogène*, Volume 2 n° 202, 2003, pp. 74-80.

\_\_\_\_\_, « License to Write: Encounters with Censorship », in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Volume 23, n°1 et 2, 2003, pp. 54-57.

\_\_\_\_\_, « On David Cook », in *Research in African Literatures*, Volume 35, n°1, printemps 2004, pp. 1-2.

\_\_\_\_\_, « Recovering the Original », in *World Literature Today*, Volume 78, n°3 et 4, septembre et décembre 2004, pp. 13-15.

\_\_\_\_\_, « Power Daemons », in *World Literature Today*, Volume 80, n°5, Septembre – Octobre 2006, pp. 12-17.

\_\_\_\_\_, « Freeing the Imagination : George Lamming's Aesthetics of Decolonization », in *Transition*, n°100, 2008, pp. 164-169.

\_\_\_\_\_, « The Myth of Tribe in African Politics », in *Transition*, n°101, Looking Ahead, 2009, pp. 16-23.

\_\_\_\_\_, « The Language of Scholarship in Africa », in *The Leeds African Studies Bulletin*, n°74, 2012, pp. 42-47.

\_\_\_\_\_, « What Is Asia to Me ? Looking East from Africa », in *World Literature Today*, Juillet-Août 2012.

\_\_\_\_\_, « Asia in My Life », in *The Global South Cultural Dialogue Project*, 2012.

\_\_\_\_\_, « My Encounters with Chinua Achebe », in *Journal of Asian and African Studies*, Volume 6, n°48, 2013, pp. 760-762.

\_\_\_\_\_, « A Globalectical Imagination », in *World Literature Today*, Mai – Juin 2013.

\_\_\_\_\_, « Breaking Out with the Prison House of Hierarchy », *World Literature Today*, Mai – Juin 2013.

\_\_\_\_\_, « Tongue and pen: a challenge to philosophers from Africa », in *Journal of African Cultural Studies*, Volume 25, n°2, 2013, pp. 158-163.

\_\_\_\_\_, « Mandela Memories : An African Prometheus », *Boundary 2 an International Journal of Literature and Culture*, Volume 41, n° 2, 2014.

\_\_\_\_\_, « The Allegory of the Cave : Language, Democracy, and a New World Order ! », in *Black Renaissance/Renaissance Noire*, Volume 1, n°3, Spring/Summer 1998, pp. 25-46.

## 8. Articles dans des ouvrages collectifs

THIONG'O, Ngũgĩ wa, « The Role of the Scholar in the Development of African Literatures », in Bernth Lindfors (ed.), *Research Priorities in African Literatures*, Oxford, Hans Zell, 1984, pp. 7-12.

\_\_\_\_\_, « Borders and Bridges : Seeking Connections Between Things », in Fawzia Afzal-Khan et Kalpana Seshadri-Crooks (eds.), *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, Durham et Londres, Duke University Press, 2000.

\_\_\_\_\_, « Abdilatif Abdalla and the Voice of Prophecy », in Rose Marie Beck et Kai Kresse (eds.), *Abdilatif Abdalla: Poet in Politics*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota, 2016.

\_\_\_\_\_, « Henry Chakava : The Gory and Glory of African Language Publishing », in Kiarie Kamau et Kirimi Mitambo (eds.), *Coming of Age : Strides in African Publishing. Essays in Honour of Dr Henry Chakava at 70*, Nairobi, E.A.E.P., 2016.

## 9. Préfaces et introductions

THIONG'O, Ngũgĩ wa, « Introduction » in Okot p'Bitek, *Africa's cultural revolution*, Nairobi, Macmillan books for Africa, 1973.

\_\_\_\_\_, « Introduction », in Chris Seale (ed.), *Our City*, Londres, young World Books, pp. 7-10.

\_\_\_\_\_, « Introduction », in Merle Collins, *Because the Dawn Breaks ! Poems Dedicated to Grenadian People*, Londres, Karia P, 1985.

\_\_\_\_\_, « Foreword » in Maina wa Kinyatti (ed.), *Kenya's freedom struggle : the Dedan Kimathi papers*, Londres – Atlantic Highlands, Zed Books, 1987.

\_\_\_\_\_, « Foreword » in Osonye Tess Onwueme, *Tell it to women : an epic drama for women*, Detroit, Wayne State University Press, 1997.

\_\_\_\_\_, « Foreword » in Byam L. Dale, *Community in motion : theatre for development in Africa*, Westport – Londres, Bergin & Garvey, 1999.

\_\_\_\_\_, « In the name of the mother : Lamming and the cultural significance of 'mother country' in the decolonization process » in Timothy J. Reiss, *Sisyphus and Eldorado : magical and other realisms in Caribbean Literature*, Trenton, African World Press, 2002.

\_\_\_\_\_, « Foreword » in Alexander Meena, *Fault Lines : a memoir*, New-York, Feminist Press at the City University of New-York, 2003.

\_\_\_\_\_, « Europhone of african memory : the challenge of the pan-africanist intellectual in the era of globalization » in Thandika Mkandawire (ed.), *African intellectuals : rethinking politics, language, gender, and development*, Dakar – Londres, CODESRIA – Zed Books, 2005.

\_\_\_\_\_, « Encounters with censorship » in Mary Schmidt Campbell et Randy Martin (eds.), *Artistic citizenship : a public voice for the arts*, New-York, Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_, « Recovering our memory : South Africa in the Black imagination » in Collectif, *The Steve Biko Memorial Lectures, 2000 – 2008*, Johannesburg, Steve Biko Foundation – Pan Macmillan South Africa, 2009.

\_\_\_\_\_, « Foreword : A Historic First », in Chike Jeffers (ed.), *Listening to Ourselves: A Multilingual Anthology of African Philosophy*, New York, State University of New York Press, 2013, pp. ix-x.

\_\_\_\_\_, « Foreword » in Josphat Gdgirigi (ed.), *Unmasking the african dictator : essays on postcolonial African literature*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 2014.

## 10. Interviews

THIONG'O, Ngũgĩ wa et VILLIERS, John de, « The Birth of a New East African Author », in *Sunday Nation*, 3 mai 1964, p. 10.

\_\_\_\_\_ et MERCUSON, Alan, « James Ngugi », in *Union News*, 18 novembre 1966, pp. 6-8.

\_\_\_\_\_, NAGENDA, John et SERUMAGA, Robert, « A Discussion between James Ngugi, Author of *The River Between* (Heinemann), Who Is Studying at Leeds University, John Nagenda, a Writer from Uganda Who Has Just Spent Some Time in the United States and Is Now on his Way Back to Uganda, and Robert Serumaga from Uganda Who Is Studying at Trinity College, Dublin », *Cultural Events in Africa*, n°15, 1966, pp. i-iii.

\_\_\_\_\_ et BJÖRKMAN, Ingrid, « Ngugi wa Thiong'o », in *Kunapipi*, volume 4, n°2, pp. 126-134.

\_\_\_\_\_ et GITHIEYA, Muthoni, « A Creative Spirit Cannot Be Silenced », in *Africa : International Business, Economics and Political Monthly*, n°132, août 1982, pp. 73-74.

\_\_\_\_\_, BARDOPH, Jacqueline et DURIX, Jean-Pierre, « An Interview with Ngugi wa

- Thiong'o », in *Commonwealth*, volume 6, n°1, 1983, pp. 98-106.
- \_\_\_\_\_ et BINI, Obi, « Ngugi wa Thiong'o : "Nous, intellectuels africains, nous avons beaucoup à apprendre !" », in *Afrique-Asie*, n°307, 24 octobre 1983, pp. 51-53.
- \_\_\_\_\_ et WALMSLEY, Anne, « No License for Musical », *Index on Censorship*, volume 12, n°1, 1983, pp. 22-34.
- \_\_\_\_\_ et WILKINSON CALE, Jane, « L'orgoglio di parlare africano : Intervista con Ngugi wa Thiong'o scrittore keniota in esilio », in *Rinascita*, 23 décembre 1983, pp. 27-28.
- \_\_\_\_\_ et BLAKE, Maggie, « The Other Face of Kenya », in *Auckland Star*, 1 août 1984.
- \_\_\_\_\_, WHATIRI, Raina et TIMMINS, John, « An Interview with Ngugi wa Thiong'o », in *SPAN: Newsletter of the South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies*, n°19, octobre 1984, pp. 26-34.
- \_\_\_\_\_ et BINI, Obi, « The Commitment of the Intellectual », in *Review of African Political Economy*, n°32, avril 1985, pp. 18-24.
- \_\_\_\_\_ et NDUMBE EYOH, Hansel, « Language as Carrier of Peoples's Culture », in *Nytt fran nordiska afrikainstitutet*, n°16, mars 1985, pp. 26-28.
- \_\_\_\_\_ et JAGGI, Maya. « Matigari as Myth and History: An Interview », in *Third World Quarterly*, Volume 11, n° 4, octobre 1989, pp. 241-251.
- \_\_\_\_\_ et RAO, D. Venkat. « A Conversation with Ngugi wa Thiong'o » in *Research in African Literatures*, Volume 30, n°1, Spring, 1999, pp. 162-168.
- \_\_\_\_\_ et CANTALUPO, Charles, « Penpoints, Gunpoints and Dreams », in *The Herald*, 13 mai 2012.
- « English is not an African Language », interview avec Gavin Esler, BBC World News en juillet 2013.
- \_\_\_\_\_, « The Trans-Atlantic, Africa and its diaspora », lecture faite lors de la *Callaloo Conference*, novembre 2013.
- \_\_\_\_\_ et CANTALUPO, Charles, « African Literature . . . Says Who?: The last fifty years with Ngũgĩ wa Thiong'o », in *Transition*, Volume 120, 2016, pp. 4-21.
- \_\_\_\_\_ et MICHEL, Nicolas, « La culture est une arène de combat », in *Jeune Afrique*, 7 février 2018.
- \_\_\_\_\_ et SIGEI, Julius, « We perfect our English as Europe sharpens tools of plunder », in *Daily Nation*, 9 février 2019.

## 11. Films et vidéos

- THIONG'O, Ngugi wa et DIAWARA Manthia. Sembene Ousmane : the Making of African Cinema, Paris : K'a Yéléma Productions, 1993, 60 minutes.
- \_\_\_\_\_ et TANO, Mono, « Ngugi Wa Thiong'o Decolonizing Our Bodies and Ressources », in [https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_detailpage&v=D-QNir1BXvk](https://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=D-QNir1BXvk) [En ligne], 2015.

## 12. Traductions françaises

- THIONG'O, Ngugi wa, *Enfant, ne pleure pas*, traduit de l'anglais par Yvon Rivière, Paris, Hatier, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Pétales de sang*, traduit de l'anglais par Josette Mane, Paris, Présence africaine, 1985.
- \_\_\_\_\_, *La Rivière de vie*, traduit de l'anglais par Julie Senghor, Paris, Présence africaine, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Décoloniser l'esprit*, traduit de l'anglais par Sylvain Prudhomme, Paris, La Fabrique, 2011.
- \_\_\_\_\_, « Révolution verticale : ou pourquoi les humains marchent debout », traduit de l'anglais par Renée-Edwige Dro, *Jalada*, n°1, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Pour une Afrique libre*, traduit de l'anglais par Samuel Sfez, Paris, Philippe Rey, 2017.

- **Valentin Yves Mudimbe**

### 1. Romans

MUDIMBE, Valentin-Yves, *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*, Paris, Présence Africaine/Nathan, 1973.

\_\_\_\_\_, *Le Bel Immonde*, Paris, Présence Africaine, 1976.

\_\_\_\_\_, *L'Ecart*, Paris, Présence Africaine, 1979.

\_\_\_\_\_, *Shaba deux*, Paris, Présence Africaine, 1989.

### 2. Essais

MUDIMBE, Valentin-Yves, *Autour de « la Nation ». Leçon de civisme. Introduction*, Kinshasa/Lumumbashi, éditions du Mont Noir, Coll. « Objectif 80 », 1972.

\_\_\_\_\_, *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa, Éditions du Mont Noir, 1972.

\_\_\_\_\_, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973.

\_\_\_\_\_, *Visage de la philosophie et de la théologie contemporaines au Zaïre*, Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaine/Les Cahiers du CEDAF, I.

\_\_\_\_\_, *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982.

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

\_\_\_\_\_, *Parables and Fables, exegesis, textuality, and politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin, 1991.

\_\_\_\_\_, *The Idea of Africa, Bloomington et Londres*, Indiana University Press/James Currey, 1994.

\_\_\_\_\_, *Tales of faith. Religion as political performance in Central Africa*, Londres, Athlone Press, 1997.

\_\_\_\_\_, *On African Fault Lines : Meditations on Alterity Politics*, Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2013.

### 3. Récits autobiographiques

MUDIMBE, Valentin-Yves, *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa, éditions du Mont Noir, Coll. « Objectif 80 », 1972.

\_\_\_\_\_, *Carnets d'Amérique. Septembre-Novembre 1974*, Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés.

\_\_\_\_\_, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine, 1994.

\_\_\_\_\_, *Cheminements : carnets de Berlin (avril-juin 1999)*, Quebec, Humanitas, 2006.

### 4. Poésie

MUDIMBE, Valentin-Yves, *Déchirures*, Kinshasa, éditions du Mont Noir, Coll. « Objectif 80 », 1971.

\_\_\_\_\_, *Entretailles*, précédé de *Fulgurances d'une lézarde*, Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1973.

\_\_\_\_\_, *Les Fuseaux, parfois*, Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1974.

\_\_\_\_\_, *Les Fragments d'un espoir*, in *Poésie I, Nouvelle poésie négro-africaine : la parole noire*, n°43-44-45, janvier-juin, 1976, pp.183-186.

## 5. Manuels et ouvrages de linguistique

- MUDIMBE, Valentin-Yves, *Initiation au français*, 2 volumes, Kinshasa, Celta, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Français : les structures fondamentales I*, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Français : les structures fondamentales II*, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Contribution à l'étude des variations du genre grammatical des mots français d'origine latine. Mots à initiale vocalique*, Lubumbashi, Centre de linguistique théorique et appliquée (CELTA), 1975.
- \_\_\_\_\_, *Air. Étude sémantique*, Wien : Elisabeth Stilmayr, Coll. « Acta ethnologica et linguistica », n°46, 1979.
- \_\_\_\_\_, et CANU, Gaston, *Le Français moderne*, Volume 47, n°3, Paris, juillet 1979.

## 6. Articles, introductions et préfaces dans des ouvrages qu'il dirige

- MUDIMBE, Valentin-Yves, MATUMELE, Maliya, RUBANGO, Nyunda ya, GAZI, M.N. Losso et ELOKO A NONGO, Otshudiema, *Le Vocabulaire politique Zaïrois : une étude de sociolinguistique*, Lubumbashi, Celta, 1976.
- \_\_\_\_\_, *La Dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, actes du congrès international des études africaines de Kinshasa (12 – 16 décembre 1978), Paris, Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1980.
- \_\_\_\_\_ (ed.). *The Surreptitious Speech : Présence Africaine and the Politics of Otherness (1947-1987)*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, BATES, Robert H. et O'BARR, Jean (ed.). *Africa and the Disciplines. The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1993.
- \_\_\_\_\_ et JEWSIEWICKI, Bogumil, *History Making in Africa*, Middletown, Wesleyan University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_ (ed.), *Nations, identities, cultures*, Durham : Duke University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_ (ed.), *Contemporary African cultural productions*, Dakar, CODESRIA, 2013.
- \_\_\_\_\_ et SIMPSON, Anthony (eds.), *Recontextualizing Self & Other Issues in Africa. The Practice of a Conference*, Trenton, Africa World Press, 2013

## 7. Articles et communications scientifiques

- MUDIMBE, Valentin-Yves, « Pensée marxienne et socialisme de Senghor », in *Présence universitaire*, (Kinshasa), n°15, 1964, pp. 53-59.
- \_\_\_\_\_, « Humanisme et négritude », in *Présence universitaire*, (Kinshasa), n°14, 1964, pp. 5-13.
- \_\_\_\_\_, « Antiphysis », in *Présence universitaire*, (Kinshasa), n°14, 1964, pp. 53-55.
- \_\_\_\_\_, « L'Afrique des Africains de Claude Wauthier », in *Présence universitaire*, (Kinshasa), n°19, 1965, pp. 60-61.
- \_\_\_\_\_, « Teilhard de Chardin », in *Présence universitaire*, (Kinshasa), n°22, 1966, pp. 19-23.
- \_\_\_\_\_, « La Littérature noire et le problème du sacré », in *Présence universitaire*, (Kinshasa), n°23, décembre 1966, pp. 20-30.
- \_\_\_\_\_, « L'intellectuel africain et la foi religieuse », in *Présence universitaire*, (Kinshasa), n°23, 1966, pp. 50-63.
- \_\_\_\_\_, « Orphée noir » in *Congo-Afrique*, n°3, mars 1966, pp. 149-153
- \_\_\_\_\_, « Ida Harvey Kabongo, une promesse de la poésie congolaise », in *Congo-Afrique*, n°7, août-septembre 1966, pp. 352-359.

- \_\_\_\_\_, « Physiologie de la négritude », in *Études Congolaises*, n°5, septembre – octobre 1967, pp. 1-13.
- \_\_\_\_\_, « Héritage occidental et conscience nègre » in *Congo-Afrique*, n°26, juin – juillet 1968, pp. 2-14.
- \_\_\_\_\_, « Héritage occidental et critique des évidences » in *Zaire-Afrique*, n°72, février 1973, pp.89-99
- \_\_\_\_\_, « Les intellectuels zaïrois », in *Zaire-Afrique*, n°88, 1974, pp. 451-463.
- \_\_\_\_\_, « Les ‘deux’ littératures africaines », communication au séminaire international « texte et contexte en Afrique », *afrika-studiecentrum*, Leiden, 20-24 septembre 1976.
- \_\_\_\_\_, « Des philosophes africains en mal de développement » in *Zaire-Afrique*, n°108, octobre 1976, pp.453-458.
- \_\_\_\_\_, « Philosophie, Idéologie, Linguistique : propos rapides sur quelques limites du langage » in *Rapport complet du Séminaire National des Philosophes Zaïrois*, 14 juin 1976, Lubumbashi, 1976, pp. 148-153.
- \_\_\_\_\_, « Faut-il liquider les pères ? », in *Poésie*, n°43-44-45, janvier/juin 1976, pp. 47-58.
- \_\_\_\_\_, « Signes thérapeutiques et prose de la vie en Afrique noire » in Janzen (John M.) et Prins (Gwyns) (eds.), in *Social Science and Medecine*, n°3, Juillet 1981, pp. 195-211.
- \_\_\_\_\_, « Panorama de la pensée africaine contemporaine de langue française », in *Recherche, pédagogie et culture*, (Paris), Volume 9, n°56, janvier-mars 1982, 15-29
- \_\_\_\_\_, « La pensée africaine contemporaine : répertoire chronologique d'ouvrages de langue française (1954-1980) », in *Recherche, pédagogie et culture*, (Paris), Volume 9, n°56 (La Philosophie en Afrique), janvier-mars 1982, pp. 68-73.
- \_\_\_\_\_, « Variations sur la patience du dialogue », in *Recherche, pédagogie et culture*, Volume 10, n°59-60 (Recherche Pédagogie Culture a dix ans), oct.-nov.-déc. 1982, pp. 28-31.
- \_\_\_\_\_, « Pour Jacques Howlett », in *Présence Africaine*, n°126, 1983
- \_\_\_\_\_, « African Gnosis. Philosophy and the Order of Knowledge : an Introduction » in *African Studies Review*, Volume 28, n°2-3, juin/septembre, 1985, pp. 149-233.
- \_\_\_\_\_. « Where is the Real Thing ? Psychoanalysis and African Mythical Narratives », dans *Cahier d'études africaines*, (Paris), Volume 25 (34), n°107-108 (Mémoires, histoires identités), 1987, pp. 311-327.
- \_\_\_\_\_, « I as an Other : Sartre and Lévi-Strauss or an (im)-possible Dialogue on the Cogito », in *American Journal of Semiotics*, Volume 6, n°1, 1988, p. 57-68.
- \_\_\_\_\_, « African Theology as a Political Praxis : Vincent Mulago and the Catholic Theological Discourse : 1950-1980 », in *Présence Africaine*, n°145, 1988, pp. 86-103.
- \_\_\_\_\_, « Liminaire », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 22, n°2, 1988, pp. 288-290.
- \_\_\_\_\_, « Espace africain et mémoire », in Jocelyn Létourneau et Bogumil Jewsiewicki (dir.), *Constructions identitaires : questionnements théoriques et études de cas*, Québec, Célat, Actes du Célat n°6, mai 1992.
- \_\_\_\_\_ et JEWSIEWICKI, Bogumil. « Africans' Memories & Contemporary History of Africa », in *History & Theory*, Volume 32, n°4 1993, pp. 1-11.
- \_\_\_\_\_ et JEWSIEWICKI, Bogumil, « For Said. Why even the critic of imperialism labor under Western skies », in *Transition*, n°63, 1994, pp. 34-50
- \_\_\_\_\_ et JEWSIEWICKI, Bogumil, « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », in *Canadian Journal of African Studies - Revue canadienne des études africaines*, Volume 28, n°1, 1994, pp. 89-100.
- \_\_\_\_\_, « La Diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », in *Revue Canadienne des Études africaines*, volume 28, n°1, 1994, pp. 89-100.
- \_\_\_\_\_, JEWSIEWICKI, Bogumil, BARRETT-GAINES, Kathryn et LEMEURE, Nadine, « Meeting the Challenge of Legitimacy: Post-Independence Black African and Post-Soviet European States », in *Daedalus*, Volume 124, n°3, 1995, pp. 191-207

- \_\_\_\_\_, « Reprendre autrement », in *Fourteenth Annual International Colloquium on Twentieth-Century French Studies*, Ohio State University, avril, pp. 3-5, 1997.
- \_\_\_\_\_, SCHNAP, Jeffrey T., BERMAN, Russel A. et LINDENBERGER, Herbert. « A Roundtable Discussion on The Bernheimer Report », in *Stanford Humanities Review*, Volume 6, n°1, 1998, 152-171
- \_\_\_\_\_, « Diaspora & immigration : introduction », in Valentin-Yves Mudimbe (ed.), *The South Atlantic Quarterly*, Volume 98, n°1-2, Winter-Spring 1999, pp. 1-8
- \_\_\_\_\_, « Race, Identity, Politics and History », in *Journal of African History*, Volume 41, n°2, 2000, pp. 291-294.
- \_\_\_\_\_, « Globalization and African Identity », in *CR : The New Centennial Review*, Volume 3, n°2, 2003, pp. 205-218.
- \_\_\_\_\_ et HILGERS, Mathieu, « Réflexions sur l'interdisciplinarité et le pouvoir de l'épistémologie », in *Anthropologie et Sociétés*, Volume 37, n°1, 2013, pp. 137-160.
- \_\_\_\_\_. « “À la naissance de Présence Africaine : La nuit de foi pourtant”. Lettre à Éric Van Grasdorff », in *Rue Descartes*, volume 4, n° 83, 2014, pp. 117-136.

### 8. Articles dans des ouvrages collectifs

- MUDIMBE, Valentin-Yves et NGANDU NKASHAMA, Pius, « Remarques synthétiques sur la contribution africaine à la fondation de la pensée et de la littérature latines chrétiennes », in *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor : langues, littérature, histoire ancienne*, Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1977, pp. 356-374.
- \_\_\_\_\_, « De la satire comme témoin historique. Réflexions à partir de l'Apocoloquintose du divin laude de Sénèque » in *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor. Langues, littératures, histoires anciennes*, Dakar/Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 1977, pp. 310-323.
- \_\_\_\_\_, « La Culture » in Jacques Vanderlinden (ed.), *Du Congo au Zaïre, 1960 – 1980 : Essai de bilan*, Bruxelles, CRISP, 1980, pp. 310-398.
- \_\_\_\_\_, « “Reprendre” : Enunciations and Strategies in Contemporary African Arts », in Susan Vogel (ed.), *Africa Explores : Twentieth-Century African Art*, Munich, The Center for African Art and Prestel, 1991, pp. 276-287.
- \_\_\_\_\_, « The Idea of Luba », in Mary Nooter Roberts, Allen F. Roberts et S. Terry Childs (eds.), *Memory : Luba Art and the Making of History*, New York, Museum for African Art, 1996.
- \_\_\_\_\_, « On Diversity and Meeting Worlds », in Ria Lavrijsen (ed.), *Global Encounters in the World of Art : Collisions of Tradition and Modernity*, Amsterdam, Koninklijk Instituut voor de Tropen / Royal Tropical Institute, 1998.
- \_\_\_\_\_, « Reprendre : Enunciations & Strategies in Contemporary African Arts », in Olu Oguibe et Okwui Enwezor (eds.), *Reading the Contemporary : African Art from Theory to the Marketplace*, London – Cambridge, Mass., MIT Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, VERHAEGEN, Bernard et TSHISUNGU, José, « La pragmatique au Congo-Zaïre : genèse et signification » in Nyunda ya Rubango (dir.), *Les Pratiques discursives du Congo belge au Congo-Kinshasa : une interprétation socio-linguistique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Congo-Zaïre. Histoire et société », 2001.
- \_\_\_\_\_. « À propos d'un discours colonial belge. Notes et réflexions », in Nyunda ya Rubango (dir.), *Les Pratiques discursives du Congo belge au Congo-Kinshasa : une interprétation socio-linguistique*, Paris, L'Harmattan, coll. Congo-Zaïre. Histoire et société, 2001.
- \_\_\_\_\_, « De la subalternité et autres jeux logiques. Quels dialogues pour demain ? », in Marc Quaghebeur (dir.), *Figures et paradoxes de l'Histoire au Burundi, au Congo et au Rwanda*, Bruxelles, Archives et Musée de la littérature ; Kinshasa, CELIBECO ; Paris-Budapest-Turi, L'Harmattan, 2002, Volume 2, pp. 786-795.
- \_\_\_\_\_, « Une genèse africaine » in Alessandra Triulzi et Maria Cristina Ercolessi, *State power*

and new political actors in postcolonial Africa, Milan, Feltrinelli, 2004.

\_\_\_\_\_, « Ut Recte Valeant : Languages in 3rd Century Roman Africa », in Candido Mendes (ed.), *Latinité et identité haïtienne : entre la tradition et la modernité*, Rio de Janeiro, Educam-Editora Universitaria and Académie de la Latinité, 2005, pp. 296-317.

\_\_\_\_\_, « Pour célébrer V.P. Bol : variations sur quelques souvenirs », in Bogumil Jewsiewicki et Nyunda Ya Rubango (dir.), *Littérature francophone, Université et société au Congo-Zaïre. Hommage à Victor Bol*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 61-74.

\_\_\_\_\_, « Kata Nomon : Letter to René Devish », in René Devish et Francis B. Nyamnjoh (eds.), *The Postcolonial Turn. Re-Imagining Anthropology and Africa*, Bamenda, Langaa RPCIG, 2011.

\_\_\_\_\_ et MBULA KILONZO, Susan, « Philosophy of Religion on African Ways of Believing », in Elias Kifon Bongmba (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 41-61.

## 9. Préfaces et postfaces

\_\_\_\_\_, « Préface », in Luya Laye Kelaka, *Dehiscence*, Kinshasa, Éditions Berceau de la plume, coll. « Plumes d'or », 1980.

\_\_\_\_\_, « Préface », Luya Laye Kelaka, *Stations d'adieux*, Kinshasa, Editions de l'Union des Ecrivains Zaïrois, 1984.

\_\_\_\_\_, « The Idea of Luba », in Mary Nooter Roberts et Allen Roberts (eds.), *Memory : Luba Art and the Making of History*, New York, Prestel and the Museum for African Art, 1996.

\_\_\_\_\_, « Postface », in Gérard Buakasa, *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, coll. Points de vue, 1996.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Henry Bauchau, *Le Régiment noir*, Bruxelles, Labor, (1992) 1998.

\_\_\_\_\_ et Bogumil Jewsiewicki, « Préface », in Muela Ngalamulume Nkongolo, *Le Campus martyr. Lubumbashi, 11-12 1990*, Paris, L'Harmattan, coll. Mémoires lieux de savoir - Archives congolaises, n°3, 2000.

\_\_\_\_\_ et GERARD, Gilbert, « Préface », in Antoine-Dover Osongo-Lukadi, *La philosophie pratique à l'époque de l'ontologie fondamentale : le "dialogue" de Heidegger avec Kant*, Paris-Montréal-Budapest, L'harmattan, 2000.

\_\_\_\_\_, « Postface », in Nyunda ya Rubango (dir.), *Les Pratiques discursives du Congo belge au Congo-Kinshasa : une interprétation socio-linguistique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Congo-Zaïre. Histoire et société », 2001.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Marie Gevers, *Des mille collines aux neuf volcans (Ruanda)*, Bruxelles, Archives et musée de la littérature, 2002.

\_\_\_\_\_ et QUAGHEBEUR, Marc, « Préface » in Silvia Riva, *Nouvelle histoire de la littérature du Congo-Kinshasa*, Paris-Kinshasa-Turin, l'Harmattan, 2006.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Pie Tshibanda, *Je ne suis pas sorcier*, Bruxelles, Le Grand Miroir, 2007.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Jean Jolly, *L'Afrique et son environnement européen et asiatique*, Paris, l'Harmattan, 2008.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Kaseraka Kavwahirehi, *L'Afrique, entre passé et futur*, Bruxelles-Bern-Berlin, Peter Lang, 2009.

\_\_\_\_\_, « Préface », Bogumil Jewsiewicki, Donatien Diwe dia Mwembu et Rosario Giordano (coord.), *Lubumbashi 1910-2010 : mémoire d'une ville industrielle : Ukumbusho wa mukini wa komponi*, Paris, L'Harmattan, 2010.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Léon-Michel Ilunga, *Les Parfums de l'imposture*, Nice, Éditions Bénévent, 2011.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Willy Bal et Julia Gallagher (ed.), *Enjeux et atouts du français en Afrique noire, recueil d'articles parues entre 1966 et 2006*, Paris, Harmattan, 2014.

\_\_\_\_\_, « Préface », in Julia Gallagher (ed.), *Images of Africa : creation, negotiation and*



*subversion*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

## 10. Méditations

MUDIMBE, Valentin-Yves, « In Memoriam : l'abbé Alexis Kagame (1912-1982) », in *Recherche, pédagogie et culture*, (Paris), Volume 9, n°56 (La Philosophie en Afrique), janvier-mars 1982, pp. 74-78

\_\_\_\_\_, « David J. Gould » in Valentin-Yves Mudimbe (ed.), *Canadian Journal of African Studies - Revue Canadienne d'études africaines*, Volume 22, n°2, 1988, pp. 391-393.

\_\_\_\_\_, « The Politics of War : A Meditation », in Einar Braathen, Morten Boas et Gjermund Saether (eds.), in *Ethnicity Kills ? The Politics of War : Peace and Ethnicity in Sub-Saharan Africa*, Basingstoke, Macmillan, 2000, pp. 23-26.

\_\_\_\_\_, « De la cosmologie dogon. Une méditation, dans Ponti / Ponts », in *Astres et désastres. Actes du colloque international de langues, littératures et civilisations francophones*, Milan, 8-11 juin 2004, Milano, Cisalpino, n°4, 2004, pp. 235-248.

\_\_\_\_\_, « Pour célébrer V. P. Bol : Variations sur quelques souvenirs », in *Littérature francophone. Université et Société au Congo-Zaïre, hommage à Victor Bol*, Paris, L'Harmattan, 2005.

\_\_\_\_\_, « Et Nunc... per Hoc Signum : A Meditation On Genitives in Everyday Life Stories », in *South Atlantic Quarterly*, Volume 108, n°3, 2009, pp. 419-447.

\_\_\_\_\_, « Lex perfecta, praecepta recta. Mediteren over bemiddelen », in Vincent Viaene, David Van Reybrouck et Bambi Ceuppens, *Congo in België. Koloniale cultuur in de metropool*, Leuven, Leuven University Press, Alfred Cauchie Reeks, Volume 10, 2009, pp. 315-334.

\_\_\_\_\_, « Ibi pote valere. A Meditation », in Ambroise Kom (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu*, Paris, Karthala, 2009, pp. 220-239.

\_\_\_\_\_, « En el silencio : una meditación », Bogota, Universitas Humanistica, n°69, juin 2010, pp. 13-34.

\_\_\_\_\_, « Quelle histoire ? Une méditation de V.Y. Mudimbe », in Bogumil Jewsiewicki, Donatien dia Mwembu et Rosario Giordano (coord.), *Lubumbashi 1910-2010, Mémoire d'une ville industrielle – Ukumbusho wa mukini wa komponi*, Paris, L'Harmattan, 2010.

\_\_\_\_\_, « Pour Fabien. A Meditation », in Ambroise Kom (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga, l'audace de penser*, Paris, Présence africaine, 2010 pp. 27-56.

\_\_\_\_\_, « In the House of Lybia : A Meditation », in Daniel Orrells, Gurminder K. Bhambra et Tessa Roynon (eds.), *African Athena : New Agendas*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 191-209.

\_\_\_\_\_, « À propos d'un passe-vue conceptuel. Une méditation sur 'le tiers' et des histoires conceptuelles d'un monde. En l'honneur de F. Éboussi Boulaga », in Lidia Procesi et Kasereka Kavwahirehi (eds.), *Beyond the Lines: Fabien Eboussi Boulaga, a Philosophical Practice*, Munich, Lincom Academic Publishers, coll. « Lincom Cultural Studies », 2012.

\_\_\_\_\_, « Au nom de la gratitude, une méditation », in Justin K. Bisanswa (ed.), *Entre Inscriptions et Prescriptions : V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris, Honoré Champion, 2013, pp. 395-441.

\_\_\_\_\_, « *Debitorum Sumus...* On Ways of Exhausting Our Question on Violence », reprise dans Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi et Leonard Praeg (eds.), *Violence in/and the Great Lakes : The Thought of V.Y. Mudimbe and Beyond*, Scottsville, University of Kwazulu-Natal Press, coll. Thinkng Africa Series, 2014.

## 11. Interviews

MUDIMBE, Valentin-Yves, « Révolution et littérature », entretien avec Marc Rombaut in *Poésie I, La Nouvelle poésie négro-africaine. La Parole noire*, n°43-44-45, janvier-juin

1976, p. 111.

\_\_\_\_\_, APPIAH, K.W. et HOUNTONDJI, Paulin, « Educating Africa », in *Transition*, n°54, 1991, pp. 156-164.

\_\_\_\_\_, et DESAI, Gaurav, « V.Y. Mudimbe : A Portrait », in *Callaloo*, Volume 14, N°4, Automne 1991, pp. 931-943

\_\_\_\_\_, et SMITH, Faith, « A Conversation with V.Y. Mudimbe », in *Callaloo*, Volume 14, n°4, Automne 1991, pp. 969-986.

- **Scholastique Mukasonga**

### 1. Récits

MUKASONGA, Scholastique, *Inyenzi ou les cafards*, Paris, Gallimard, Coll. « Continents noirs », 2006.

\_\_\_\_\_, *La Femmes aux pieds nus*, Paris, Gallimard, Coll. « Continents noirs », 2008.

\_\_\_\_\_, *L'Iguifou, Nouvelles rwandaises*, Paris, Gallimard, Coll. « Continents noirs », 2010.

\_\_\_\_\_, *Notre-Dame du Nil*, Paris, Gallimard, Coll. « Continents noirs », 2012.

\_\_\_\_\_, *Ce que murmurent les collines*, Paris, Gallimard, Coll. « Continents noirs », 2014.

\_\_\_\_\_, *Cœur tambour*, Paris, Gallimard, Coll. « Blanche », 2016.

\_\_\_\_\_, *Un si beau diplôme !*, Gallimard, Coll. « Blanche », 2018.

\_\_\_\_\_, « Contribution », in *Armistice*, Paris, Gallimard, 2018.

### 2. Entretiens et interviews.

MUKASONGA, Scholastique et DIOP, Boubacar Boris, « Les fantasmes meurtriers de l'ethnologie coloniale », in *Africultures*, 11 novembre 2012.

\_\_\_\_\_, et BARRE, Jessica, « Interview de Scholastique Mukasonga », in *Amina*, n°512, décembre 2012.

\_\_\_\_\_, et VOINCHET, Marc, « Quand la littérature devient l'expression de la mémoire », in *France Culture*, 9 novembre 2012.

\_\_\_\_\_, et VAN VYVE, Valentin, « L'Afrique multiple de Scholastique Mukasonga », in *La libre Belgique*, 7 octobre 2013.

\_\_\_\_\_, et CEULAN HUGHES, Suzy, « Interview with Scholastique Mukasonga », in *New Welsh Review*, n°102, décembre 2013.

\_\_\_\_\_, et GEFFROY, Lucie, « Scholastique Mukasonga ou le chant des morts », in *L'Orient littéraire*, n°86, août 2013.

\_\_\_\_\_, PARET, Thierry et LORIN, Linda, « La valise », in *Radio Nova*, 5 mars 2013.

\_\_\_\_\_, et LEGROS, Julien, « L'écriture est une décharge de la souffrance », in *Africultures*, 27 mars 2014.

\_\_\_\_\_, et PAYOT, Marianne, « Leur parole est d'or », in *L'Express*, 30 mars 2018.

\_\_\_\_\_, et CALVET, Catherine, « C'est par le savoir que j'ai échappé à la machette », in *Libération*, 22 août 2018

\_\_\_\_\_, et TREISMAN, Deborah, « Scholastique Mukasonga on Tutsi Life and the Rwandan Genocide », *The New Yorker*, 5 novembre 2018.

### 3. Articles de presse

MUKASONGA, Scholastique, « Nous ne rentrerons pas », in *Libération*, 10 mai 2008.

\_\_\_\_\_, « Le Rwanda sans linceul », in *Libération*, 28 juin 2008

\_\_\_\_\_, « Rwanda : maintenant, il faut répondre aux questions », in *Libération*, 05 mars 2010.

\_\_\_\_\_, « Il me suffit de fermer les yeux, je suis à Gitagata », in *Libération*, 28 juillet 2013.

\_\_\_\_\_, « Bananes de souche », in *Libération*, 11 novembre 2013.

- \_\_\_\_\_, « Canal +, à mourir de rire », in *Libération*, 29 décembre 2013.
- \_\_\_\_\_, « Les crânes des uns dans la vitrine des autres », in *Libération*, 04 septembre 2014.
- \_\_\_\_\_, « Digressions francophones de Brooklyn à Göttingen », in *Libération*, 30 octobre 2014.
- \_\_\_\_\_, « L'ogre et les enfants, un conte universel », in *Libération*, 15 avril 2015.
- \_\_\_\_\_, « Littérature et génocide : un défi à l'oubli » in « Que peut (encore) la littérature ? », in *La Nouvelle Revue française*, n°609, septembre 2014.
- \_\_\_\_\_, « De la 'reform' de 'l'ortographe' », in *Libération*, 17 mars 2016.
- \_\_\_\_\_, « Vous avez dit francophone ? », in *La Revue des Deux Mondes*, 9 mai 2016.
- \_\_\_\_\_, « A Ouistreham, un 'avenir brillant' ? », in *Libération*, 17 décembre 2017.
- \_\_\_\_\_, « Développement : l'avenir est au Sud », in *Jeune Afrique*, 4 janvier 2018.
- \_\_\_\_\_, « A Bretteville, des Normands solidaires », in *Libération*, 29 janvier 2018.
- \_\_\_\_\_, « Crise des migrants : l'hospitalité exilée », in *Jeune Afrique*, 31 janvier 2018.
- \_\_\_\_\_, « Francophonie en « guerre culturelle » : la liberté de s'émanciper de la culture française », in *Jeune Afrique*, 1<sup>er</sup> mars 2018.
- \_\_\_\_\_, « A l'attention des jeunes talents », in *Libération*, 25 mars 2018.
- \_\_\_\_\_, « La Méchanceté », in *Marie-Claire*, avril 2018.
- \_\_\_\_\_, « Au colloque de la vaine palabre », in *Jeune Afrique*, 29 août 2018.
- \_\_\_\_\_, « Une Francophonie ouverte sur le monde », in *Jeune Afrique*, 21 octobre 2018.
- \_\_\_\_\_, « Le Rwanda, cette start-up nation », in *Jeune Afrique*, 28 décembre 2018.

#### 4. Notes de blog (voir annexes)

- MUKASONGA, Scholastique, « Inhumation d'Alexia et de Pierre Ntereye », *scholastiquemukasonga.net*, 14 juillet 2006.
- \_\_\_\_\_, « Commémoration de la libération des camps », *scholastiquemukasonga.net*, 27 janvier 2015.
- \_\_\_\_\_, « Une visite à la reine Kitami », in *scholastiquemukasonga.net*, 23 février 2016.
- \_\_\_\_\_, « Elie Wiesel : la mémoire demeure », *scholastiquemukasonga.net*, 3 juillet 2016.

#### 5. Traductions vers d'autres langues

- MUKASONGA, Scholastique, « Hunger-Iguifou », traduit en anglais par Melanie Mauthner, in *The Stinging Fly*, Volume 2, n°5, été 2013.
- \_\_\_\_\_, « The Fear », traduit en anglais par Lara Vergnaud, in *Two Lines 20 : Landmarks*, 2013.
- \_\_\_\_\_, « Mourning », traduit en anglais par Suzy Ceulan Hughes, in *New Welsh Review*, n°102, décembre 2013.
- \_\_\_\_\_, *Our Lady of the Nile*, traduit en anglais par Melanie Mauthner, New York, archipelago books, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Nostra Signora del Nilo*, traduit en italien par Stefania Ricciardi, Rome, 66thand2nd, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Die Heilige Jungfrau vom Nil*, traduit en allemand par Andreas Jandl, Berlin, Wunderhorn, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Nilens vor Frue*, traduit en danois par Karen Kristensen, Copenhagen, Arvids, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Maria Panna Nilu*, traduit en polonais par Anna Bilos, Poznan, Czwartha Strona, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Cokroaches*, traduit en anglais par Jordan Stump, New York, archipelago books, 2016.
- \_\_\_\_\_, *A Mulher de Pes Descalços*, traduit en portugais par Marília Garcia, Sao Paulo, Nos, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Hvad bjergene hvisker*, traduit en danois par Rigmor Eibe, Copenhagen, Arvids, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Nossa Senhora do Nilo*, traduit en portugais par Marília Garcia, Sao Paulo, Nos, 2017.
- \_\_\_\_\_, *La Mujer Descalza*, traduit en espagnol par Sofia Traballi, Buenos Aires, Empatía, 2018.

- \_\_\_\_\_, « The River Rukarara », traduit en anglais par Melanie Mauthner, in *The White Review*, n°22, Juin 2018.
- \_\_\_\_\_, *Baratas*, traduit en portugais par Marília Garcia, Sao Paulo, Nos, 2017.
- \_\_\_\_\_, *La Mujer de los pies desnudos*, traduit en basque par Sofia Jimenez Castillon, Bilbao, ACNUR, 2017.
- \_\_\_\_\_, *The Barefoot Woman*, traduit en anglais par Jordan Stump, New York, archipelago books, 2018.
- \_\_\_\_\_, « Cattle Praise Song », traduit en anglais par Melanie Mauthner, *The New Yorker*, 12 novembre 2018.

## BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

### • Œuvres d'autres écrivains citées

- ACHEBE, Chinua, *Éducation d'un enfant protégé par la couronne*, traduit de l'anglais par Pierre Girard, Paris, Actes Sud, (2009 pour l'édition originale) 2013.
- BALDWIN, James, *The Fire Next Time, Harmondsworth*, Penguin, 1964.
- BLIXEN, Karen, *Shadows on the Grass*, traduit du danois par Isak Dinesen, New York, Random House, 1960
- CASELY HAYFORD, Joseph Ephraim, *Ethiopia Unbound: Studies in Race Emancipation*, Bristol, Thoemmes Press, (1911) 2003.
- CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1989.
- DIOP, Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Stock, 2000.
- GLISSANT, Édouard *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_ et Patrick Chamoiseau, « De loin... », in *L'Humanité*, Mercredi 7 décembre 2005.
- KAFKA, Franz, « Rapport pour une académie » in *Récits, romans, journaux*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « La Pochotèque », 2000,
- KALOMBO, Lévis, *Sur une vague des grands lacs*, Paris, L'harmattan, 2013.
- ILBOUDO, Monique, *Murekatete*, Bamako, Le Figuier, 2000.
- MANGUA, Charles, *A Tail in the Mouth, Nairobi*, East African Publisher House, 1972.
- MIANO, Léonora, *L'Impératif transgressif*, Paris, L'Arche, 2016,
- MONENEMBO, Tierno, *L'Ainé des orphelins*, Paris, Seuil, 2000.
- MUJAWAYO, Esther et BELHADDAD, Souâd, *SurVivantes*, Paris, éditions de l'Aube, 2004
- MUNYARUGERERO, François-Xavier, *Rayons et nuées*, Kigali, auto-édité, 1987.
- MWANGI, Meja, *Carcase for Hounds*, Londres, Heinemann Educational, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Taste of Death*, Nairobi, East African Publisher House, 1975.
- NSENGIMANA, Joseph, *Tous pour la nation*, Kigali, Acodec-crétion, 1991.
- OKOT BITEK, Juliane, *100 days*, Edmonton, The University of Alberta Press, 2016.
- RUGAMBA, Cyprien, *Le Prélude*, Butare, I.N.R.S, 1980.
- SENGHOR, Léopold Sédar, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine suivi d'inédits*, Paris, Seuil, (1958) 1962.
- \_\_\_\_\_, *Hosties noires*, in *Poésie complète*, Paris, CNRS, 2007
- SOSA, Noémia de, « Deixa Passar o Meu Povo », in Noémia de Sousa, *Sangue negro*, organisation et recueil des textes par Nelson Saúte, Francisco Noa et Fátima Mendonça, Maputo, Associação dos Escritores Moçambicanos, (1970 pour la publication du poème) 2001.
- TANSI, Sony Labou, *La Vie et demie*, Paris, Le Seuil, 1979.
- U TAM'SI, Tchicaya, *Épitomé*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2013.
- WACHIRA, Godwin, *Ordeal in the Forest*, Nairobi, East African Publisher House, 1968.
- WANGUSA, Timothy, *Upon this Mountain*, Oxford, Heinemann International, 1989.

WIESEL, Elie, *La Nuit*, Paris, Editions de Minuit, (1958) 2007.

- **Critique sur les auteurs**

- 1. Critique sur Ngugi wa Thiong'o**

AMOKO, Apollo Obonyo, *Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution. Ngugi wa Thiong'o and the Idea of African Literature*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

BEJJIT, Nourdin, « Heinemann's African Writers Series and the Rise of James Ngugi » in Caroline Davis and David Johnson, *The Book in Africa : Critical Debates et Africa Writes Back*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

BESSES, Pierre, « Le thème du crucifié dans "Detained". Discours métaphorique et mythologie de l'État néo-colonial chez Ngugi », in *Présence africaine*, n°140, 1986, pp. 75-94.

BJÖRKMAN, Ingrid, *Mother, sing for me : people's theatre in Kenya*, Londres, Zed Books.

CANTALUPO, Charles, *Ngũgĩ Wa Thiong'o : Text and Contexts*, Trenton, Africa World Press, 1995.

\_\_\_\_\_, « Penpoints, Gunpoints and Dreams », in *The Herald*, 13 mai 2012.

COOK, David et OKENIMKPE, Michael, *Ngugi wa Thiong'o. An exploration of His Writings*, Michael Okenimkpe, Londres, Heinemann, 1983.

CURREY, James, « Publishing Ngugi », in *Leeds African Studies Bulletin*, n°68, mai 2006.

\_\_\_\_\_, « Ngũgĩ, Leeds and the Establishment of African Literature », in *African Studies Bulletin*, Leeds, n° 74, décembre 2012, pp. 48-62.

GARNIER, Xavier, « Écrire en gikuyu pour révéler la réalité néocoloniale. L'expérience de Ngugi wa Thiong'o dans Murogi wa kagogo (2004-2007) », in *Revue de littérature comparée*, Volume 4, n° 340, 2011, pp. 410-422.

GIKANDI, Simon, « Ngugi's Conversion: Writing and the Politics of Language », in *Research in African Literatures*, Volume 23, n°1, 1992, pp. 131-144.

\_\_\_\_\_, *Ngugi wa Thiong'o*, Cambridge, Cambridge University Press, (2000) 2002.

\_\_\_\_\_ et WACHANGA, Ndirangu, *Ngugi, Reflections on His Life of Writing*, New-York, James Currey, 2018.

GLENN, Ian, « Ngugi Wa Thiong'o and the Dilemmas of the Intellectual Elite in Africa: A Sociological Perspective », in *English in Africa*, Volume 8, n° 2, septembre 1981.

GUGLER, Josef, « How Ngũgĩ Wa Thiong'o Shifted from Class Analysis to a Neo-Colonialist Perspective », in *The Journal of Modern African Studies*, Volume 32, n° 2, Juin 1994.

GURNAH, Abdulrazak, « Matigari: A Tract of Resistance », in *Research in African Literatures*, Volume 22, n°4, 1991.

JAGGI, Maya, « Decolonise the Mind », 9 septembre 2006.

JEYIFO, Biodun, « English is an African language – Ka Dupe! [for and against Ngugi] », in *Journal of African Cultural Studies*, 2017.

JOURNO, Aurélie, « Body politics in The Wizard of the Crow, Ngugi wa Thiong'o », in *Mambo !*, Volume VII, n°2, 2008.

KIDD, Ross, « Popular theatre and popular struggle in Kenya: the story of Kamiriithu », in *Race & Class*, volume 24, n°3, 1983.

LINDFORS, Bernth, « Ngugi wa Thiong'o's early journalism », in *World Literature Written in English*, Volume 20, n°1, 1981, pp. 23-41.

\_\_\_\_\_ et KOTHANDARAMAN, Bala (eds.), *The Writer as activist : South Asian perspectives on Ngugi wa Thiong'o*, Trenton, Africa World Press, 2001.

\_\_\_\_\_ et SANDER, Reinhard (eds.), *Ngũgĩ wa Thiong'o speaks : interviews with the Kenyan writer*, Oxford, James Currey, 2006.

- LOVESEY, Oliver, « Ngugi wa Thiong'o's Postnation: The Cultural Geographies of Colonial, Neocolonial, and Postnational Space », in *MFS Modern Fiction Studies*, Volume 48, n°1, 2002, pp. 139-168.
- \_\_\_\_\_, *The Postcolonial Intellectual: Ngũgĩ wa Thiong'o in context*, Farnham, Ashgate, 2015.
- MCLAREN, Joseph, « Ngugi wa Thiong'o's Moving the Centre and Its Relevance to Afrocentricity », in *Journal of Black Studies*, Volume 28, n°3, janvier 1998, pp. 386-397.
- NDIGIRIGI, Gichingiri, « Popular Songs and Resistance : Ngugi wa Thiong'o's, Maitu Njugira », in *Popular Music and Society*, Volume 40, n°1, 2017, pp. 22-36.
- NICHOLLS, Brendon, *Ngugi wa Thiong'o, Gender, and the Ethics of Postcolonial Reading*, Londres, Routledge, (2010) 2016.
- OGUDE, James, *Ngugi's Novels and African History Narrating the Nation*, Londres, Pluto Press, 1999.
- PECK, Richard, « Hermits and Saviors, Osagyefos and Healers: Artists and Intellectuals in the Works of Ngũgĩ and Armah », in *Research in African Literatures*, Volume 20, n°1, 1989, pp. 26-49.
- POPESCU, Monica, « Aesthetic solidarities: Ngugi wa Thiong'o and the Cold War », in *Journal of Postcolonial Writing*, Volume 50, n°4, 2014.
- SICHERMAN, Carol M., « Ngugi wa Thiong'o and the Writing of Kenyan History », in *Research in African Literatures*, Volume 20, n°3, 1989, pp. 347-370.
- \_\_\_\_\_, *Ngugi wa Thiong'o: The Making of a Rebel: A Source Book in Kenyan Literature and Resistance*, Oxford, Hans Zell, 1990.
- \_\_\_\_\_, « The Leeds-Makerere Connection and Ngugi's Intellectual Development », *Ufahamu: A Journal of African Studies*, Volume 23, n°1, 1995.
- \_\_\_\_\_, « Ngugi's Colonial Education: "The Subversion... of the African Mind" », in *African Studies Review*, Volume 38, n° 3, Décembre 1995.
- \_\_\_\_\_, « Revolutionizing the Literature Curriculum at the University of East Africa : Literature and the Soul of the Nation », in *Research in African Literatures*, Volume 29, n°3, 1998.
- SMITH, Brady, « Wizards, Superwonders, and a Fictional African State: Money and the Ecology of the Grotesque in Ngũgĩ wa Thiong'o's Wizard of the Crow », in *Research in African Literatures*, Volume 46, n°3, 2015.
- WILLIAMS, Patrick, « 'Like wounded birds' ? Ngugi and the intellectuals », in *The Yearbook of English Studies*, Volume 27, 1997, pp. 201-218.
- \_\_\_\_\_, *Ngugi wa Thiong'o*, Manchester, Manchester University Press, 1999

## 2. Critique sur Valentin-Yves Mudimbe

- ALIX, Florian, « Foucault déplacé : réécriture chez E.W. Said et V.Y. Mudimbe », *Malfini, publication exploratoire des espaces francophones*, 2008.
- BAL, Willy, *Présence, parcours et paradoxes de Valentin Yves Mudimbe*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 2007.
- BISANSWA, Justin Kalulu, « V. Y. Mudimbe », *Cahiers d'études africaines*, 160, 2000.
- \_\_\_\_\_, (dir.), *Entre inscriptions et prescriptions. V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- CHITOUR, Marie-Françoise, « L'intertextualité comme indice de la marginalité dans Le Bel Immonde de V.Y. Mudimbe », in Arlette Bouloumié (dir.), *Figures du marginal dans la littérature française et francophone*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, coll. « Recherches sur l'Imaginaire », cahier 29, 2003, pp. 199-205.
- FARRED, Grant, KAVWAHIREHI, Kasereka et PRAEG, Leonard (eds), *Violence in/and the Great Lakes : The Thought of V.Y. Mudimbe and Beyond*, Scottsville, University of Kwazulu-Natal Press, coll. « Thinkng Africa Series », 2014.

- JULES-ROSETTE, Bennetta, « Speaking About Hidden Times: The Anthropology of V. Y. Mudimbe », in *Callaloo*, Volume 14, n°4, Automne 1991.
- FRAITURE, Pierre-Philippe, *V.Y. Mudimbe, Unidisciplined Africanism*, Liverpool, Liverpool University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_, « An Untimely Concept : Decolonization and the Works of Mudimbe, Mbembe and Ngunang », in Axel Fleisch et Rhiannon Stephens (eds.), *Doing Conceptual History in Africa*, New York, Berghahn Books, 2016.
- HALEN, Pierre, « V. Y. Mudimbe, jardinier de l'histoire: Les mémoires d'une modernité », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 30, n°2, 1996.
- JEWSIEWICKI, Bogumil, « The Archeology of Invention : Mudimbe and Postcolonialism », in *Callaloo*, Volume 14, n°4, 1991, pp. 961-968.
- KALULAMBI PONGO, Martin, « Penser autrement l'Afrique ou Mudimbe et le miroir des Amériques », in Mukala Kadima-Nzuji et Sélom Gbanou (eds.), *L'Afrique au miroir des littératures : mélanges offerts à Valentin-Yves Mudimbe*, Paris-Turin-Budapest-Bruxelles, L'Harmattan et AML éditions [Archives et Musée de la Littérature], collection « Papier blanc, encre noire », 2003.
- KAVWAHIREHI, Kasereka, *Le corps, les mots et le monde. Poétique et politique de la dé/construction sur l'Afrique chez V.Y. Mudimbe*, thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Lisa McNee et François Rouget, Queen's University, 2003.
- KAVWAHIREHI, Kasereka, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaine*, New-York/Amsterdam, Rodopi, 2006.
- KISUKIDI, Nadia Yala, « Du christianisme comme “expérience de conflit” », in *ThéoRèmes*, 4, 2013.
- LAÏSE WATUTA, Kasele et OBIHRE RHUMBE, Droti, « Le lion est fait de moutons digérés : la portée intertextuelle de la citation dans *Entre les eaux* », in Alphonse Mbuyamba-Kankolongo (dir.), *Pour un nouvel ordre africain de la connaissance. Hommage à V. Y. Mudimbe*, Paris, Paari, 2011.
- LUHAKA A. KASENDE, Jean-Christophe, *Le Roman Africain Face Au Discours Hégémoniques. Étude sur l'énonciation et l'idéologie dans l'oeuvre de V. Y. Mudimbe*, Paris, L'harmattan, 2001.
- MANGEON, Anthony, *Lumières noires, Discours marron. Indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V.Y. Mudimbe et de leurs contemporains*, thèse de doctorat, sous la direction de Bernard Mouralis, 2004.
- MBUYAMBA-KANKOLONGO, Alphonse (dir.), *Pour un nouvel ordre africain de la connaissance. Hommage à V. Y. Mudimbe*, Paris, Paari, 2011.
- MOURALIS, Bernard, *V. Y. Mudimbe ou Le discours, l'écart et l'écriture*, Paris, Présence Africaine, 1988.
- NTONFO, André, « *Le Bel Immonde* de V.Y.Mudimbé ou le renouveau du roman en Afrique Centrale », *Nouvelles du Sud*, n° 8 spécial, *Littératures africaines*, juin-juillet-août 1987, Éditions Silex.

### 3. Critique sur Scholastique Mukasonga

- AJAYI, Angéla, « Review: “The Barefoot Woman” by Scholastique Mukasonga, translated from the French by Jordan Stump », *Star Tribune*, 7 décembre 2018.
- AZARIAN, Viviane, « Scholastique Mukasonga : le “témoignage de l'absent” », in *Revue de littérature comparée*, Volume 4, n°340, 2011, pp. 423-433.
- BELLAIGUE, Noémie de, « Scholastique Mukasonga, un diplôme pour échapper au génocide du Rwanda », in *lepetitjournal.com*, 7 novembre 2018.

- BERTHO, Elara, « Scholastique Mukasonga : Papillons épignlés (*Cœur Tambour*) », in *Diacritik*, 22 février 2018.
- BOISSELET, Pierre, « Littérature à maux couverts », in *Jeune Afrique*, 26 mai 2016.
- Garcin, Jérôme, « “J’étais une apatride selon le HCR” : Scholastique Mukasonga raconte son parcours de combattante », in *L’Obs*, 5 avril 2018.
- LUCAS, Julian, « Turning the “Curse of Ham” Into a Blessing », *The New York Times*, 7 janvier 2019.
- MURARO, Cauê, « Lázaro Ramos é o autor mais vendido da Flip e Scholastique Mukasonga fica em 2º; veja lista », in *Globo*, 30 juillet 2017.
- SAINT-CHERON, Michaël de, « Scholastique Mukasonga, ambassadrice de la mémoire tutsi », in *La Règle du Jeu*, 1<sup>er</sup> mai 2015.
- SEHGAI, Parul, « The Barefoot Woman’ Keeps a Mother’s Memory Alive », in *The New York Times*, 4 décembre 2018.
- VAN VYVE, Valentine, « L’Afrique multiple de Scholastique Mukasonga », in *La Libre Belgique*, 7 octobre 2013.

- **Théorie littéraire**

- 1. **Théorie générale**

- APTER, Emily, « Translatio globale : l’invention de la littérature comparée, Istanbul 1933 », in *Littérature*, volume 144, numéro 4, 2006, pp. 25-55.
- BAKHTINE, Mikhaël, *L’Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, (1978) 1990.
- BERTHELOT, Francis, *Le Corps du héros, pour une sémiologie de l’incarnation romanesque*, Paris, Nathan, 1997.
- BLOOM, Harold, *L’Angoisse de l’influence*, traduit de l’anglais par Maxime Shelledy et Souad Degachi, Paris, Aux forges de Vulcain, (1973) 2013.
- BOURDIEU, Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°89, 1991.
- BRECHT, Bertolt, « La Pièce didactique », in *Écrits sur le théâtre*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 2000.
- CAMPOS, Lucie, *Fictions de l’après : Coetzee, Kertész, Sebald : temps et contretemps de la conscience historique*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- CARUTH, Cathy, *Unclaimed experience : trauma, narrative, and history*, Balimore, John Hopkins University Press, 1996.
- CASANOVA, Pascale, *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999.
- \_\_\_\_\_, « Les Créateurs de créateurs ou la fabrique de légitimité littéraire », Sylvie Triaire, Jean-Pierre Bertrand et Benoît Denis (eds.), *Sociologie de la littérature : la question de l’illégitime*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2002.
- CHAUDET, Chloé, *Écritures de l’engagement par temps de mondialisation*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Perspectives comparatistes », série « Littérature et mondialisation », 2016.
- COMPAGNON, Antoine, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2005.
- \_\_\_\_\_, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Points, coll. « Essais », (1979) 2016.
- COQUIO, Catherine, *La Littérature en suspens : écritures de la Shoah, le témoignage et les œuvres*, Paris, l’Arachnéen, 2015.
- \_\_\_\_\_, « L’émergence d’une “littérature” de non-écrivains : les témoignages de catastrophes historiques », in *Revue d’histoire littéraire de la France*, 2003, Volume 103, n°2, 2003, pp. 343-363.



- \_\_\_\_\_, *Le Mal de vérité : ou l'utopie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps des Idées », 2011.
- DAMROSCH, David et SPIVAK, Gayatri Chakravorty, « Comparative Literature/World Literature: A Discussion with Gayatri Chakravorty Spivak and David Damrosch », in *Comparative Literature Studies*, Volume 48, n° 4, 2011, pp. 455-485.
- DIOP, David, *Rhétorique nègre au XVIII<sup>e</sup> siècle : des récits de voyage à la littérature abolitionniste*, Paris, Classiques Garnier, 2018.
- DOUAIRE-BANNY, Anne, *Remembrances. La nation en question ou l'autre continent de la francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2014.
- FELMAN, Shoshana, *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- GAUVIN, Lise. *Langagement. L'écrivain et la langue au Québec*, Montréal, Boréal, 2000.
- GEFEN, Alexandre « Le Projet thérapeutique de la littérature contemporaine française », in *Contemporary French and Francophone Studies*, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Réparer le monde : la littérature française face au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Corti, 2017.
- HALEN, Pierre, « Constructions identitaires et stratégies d'émergence : notes pour une analyse institutionnelle du système littéraire francophone », in *Études Françaises*, Volume 37, n° 2, 2001, pp. 13–31.
- HAMEL, Jean-François, *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Paris, les éditions de Minuit, 2006.
- HARTMAN, Geoffrey, « Trauma Within the Limits of Literature », *European Journal of English Studies*, volume 7, n°3, 2003.
- JAMESON, Fredric, « Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism », *Social Text*, n°15, 1986.
- JAMESON, Fredric, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- JOUBERT, Claire, « L'anglais de F. R. Leavis et l'acritique littéraire », in Émilienne Baneth-Nouailhetas (dir.), *La Critique, le critique*, Rennes, PUR, 2005.
- KING, Richard, *Milestones on a Golden Road, Writing for Chinese Socialism*, Vancouver, UCB Press, 2013.
- LANTELME, Michel, *Figures de la repentance, littérature et devoir de mémoire*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- LUKACS, Georg, *Problèmes du réalisme*, texte français de Claude Prévost et Jean Guégan, Paris, L'Arche, 1975.
- MARX, William (dir.), *Les Arrière-gardes au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008.
- MEIZOZ, Jérôme, « Ce que l'on fait dire au silence : posture, *eithos*, image d'auteur », in *Argumentation et Analyse du Discours*, n°3, 2009.
- MURAT, Jean-Christophe, « Culture and Literary Criticism in the 1930s and '40s. The Case of F.R. and Q.D. Leavis », in *E-rea*, Volume 10, n°2, 2013.
- PRATT, Mary Louise, *Imperial eyes : travel writing and transculturation*, Londres, New York, Routledge, 2007.
- SAPIRO, Gisèle (dir.), *Translatio : Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS éditions, 2008.
- \_\_\_\_\_, « Mondialisation et diversité culturelle : les enjeux de la circulation transnationale des livres », in Gisèle Sapiro (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde éditions/Sociétés & Représentations, 2009.
- \_\_\_\_\_, *La Sociologie de la littérature*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2014.
- SLONIM, Marc, *Histoire de la littérature russe soviétique*, traduit par Mary Fretz et Roger Stuveras, Lausanne, L'âge d'homme, 1985
- TERDIMAN, Richard, *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1985

## 2. Etudes postcoloniales et décoloniales en littérature

ASHCROFT, Bill, « Remembering the future: utopianism in African literature », *Textual Practice*, Volume 23, n°5, 2009.

\_\_\_\_\_, « African futures: The necessity of utopia », *International Journal of African Renaissance Studies - Multi-, Inter- and Transdisciplinarity*, Volume 8, n°1, 2013, pp. 94-114.

\_\_\_\_\_, « Introduction: Spaces of Utopia », in *Spaces of Utopia : An Electronic Journal*, 2nd series, n°1, 2012.

\_\_\_\_\_, *Utopianism in Postcolonial Literatures*, Londres, Routledge, 2017.

CLAVARON, Yves, « Politique et roman postcolonial : le désenchantement des indépendances chez V. S. Naipaul (*The Mimic Men*) et A. Kourouma (*Les Soleils des indépendances*) », in Isabelle Durand-Le Guern (dir.), *Roman et politique, que peut encore la littérature ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

\_\_\_\_\_, *Petite introduction aux postcolonial studies*, Paris, Kimé, 2015.

DESAI, Gaurav, *Subject to Colonialism: African Self-fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University press, 2001.

JANMOHAMMED, Abdul, « The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature », *Critical Inquiry*, Volume 12, n°1, Automne, 1985.

JOUBERT, Claire, « Théorie en traduction : Homi Bhabha et l'intervention postcoloniale », *Littérature*, n°2, 2009.

LOOMBA, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, New York, Routledge, (1998) 2015.

MANGEON, Anthony (dir.), *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*, Paris, Karthala, 2012.

MOUDILENO, Lydie, *Parades postcoloniales : la fabrication des identités dans le roman congolais : Sylvain Bemba, Sony Labou Tansi, Henri Lopes, Alain Mabanckou, Daniel Biyaoula*, Paris, Karthala, 2006.

MOURA, Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, coll. « Quadrige », Paris, Puf, (1999) 2007.

\_\_\_\_\_ et BESSIERE, Jean (eds.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Conférences du séminaire de Littérature comparée de L'Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris, Honoré Champion, 2001.

TIFFIN, Helen, « Comparative literature and post-colonial counterdiscourse », *Kunapipi*, Volume 9, n°3, 1987.

\_\_\_\_\_, ASHCROFT, Bill, GRIFFITH, Gareth, *L'Empire vous répond : Théorie et pratique des littératures post-coloniales*, traduction de Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.

\_\_\_\_\_, « Subject/Subjectivity », in *Post-Colonial Studies : The Key Concepts*, Routledge, (2000) 2013.

## 3. Histoire littéraire

### ▪ Histoire des littératures africaines et diasporiques

ACHEBE, Chinua, « English and the African Writer », in *Transition*, n°75/76, (1965 pour la première publication) 1997.

\_\_\_\_\_, « The Novelist as Teacher », in *Morning Yet on Creation Day: Essays*, New York, Anchor/Doubleday, 1975.

BARLET, Olivier, « Africultures, revue engagée ? », in *Africultures*, Volume 59, n°2, 2004.

BAZIE, Isaac, « Corps perçu et corps figuré », in *Études françaises*, Volume 41, n°2, 2005.

- BRIDET, Guillaume, BRINKER, Virginie, BURNAUTZKI, Sarah et GARNIER, Xavier, *Dynamiques actuelles des littératures africaines : panafricanisme, cosmopolitisme, afropolitanisme*, Paris, Karthala, 2018.
- DIOP, Boubacar Boris, *L'Afrique au-delà du miroir*, Paris, Philippe Rey, 2007.
- COURTIN, Nicolas, « L'affirmation de l'Afrique dans le champ littéraire mondial », in *Afrique contemporaine*, volume 241, n°1, 2012.
- DESAI, Gaurav, « Research Resources on Popular Theater and Development in Africa », in *Research in African Literatures*, volume 22, n°3, pp. 91-133.
- DUCOURNAU, Claire, « Qu'est-ce qu'un classique "africain" ? Les conditions d'accès à la reconnaissance des écrivain-e-s issu-e-s d'Afrique subsaharienne francophone depuis 1960 », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Volume 1, n°206-207, 2015.
- \_\_\_\_\_ et Ruth Bush, « La littérature africaine de langue française, à quel(s) prix ? Histoire d'une instance de légitimation littéraire méconnue (1924-2012) », *Cahiers d'études africaines*, Volume 3, n°219, 2015.
- FONKOUA, Romuald, *Essai sur une mesure du monde au XXème siècle : Edouard Glissant*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- GARNIER, Xavier, *Le Roman swahili : la notion de littérature mineure à l'épreuve*, Paris, Karthala, 2006.
- GEORGE, Olakunle, *Relocating Agency : Modernity and African Letters*, New-York, State University of New-York Press, 2003
- GUGELBERGER, Georg M., *Marxism and African Literature*, Trenton, Africa World Press, 1985.
- JADOT, Joseph-Marie, *Les Écrivains africains du Congo belge et du Ruanda-Urundi : une histoire, un bilan, des problèmes*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales (ARSC), 1959.
- JANMOHAMED, Abdul R., *Manichean Aesthetics : The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.
- LIYONG, Taban lo, « East Africa, O East Africa I Lament thy Literary Barrenness », in *Transition*, n°50, Octobre 1975 – Mars 1976.
- MAZRUI, Ali et MAZRUI, Alamin M., *The Power of Babel: Language and Governance in the African Experience*, Oxford et Chicago, James Currey et University of Chicago Press, 1998.
- MATESO, Locha, *La Littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986.
- MONGO-MBOUSSA, Boniface, *Désir d'Afrique : essai*, Paris, Gallimard, coll. « continents noirs », 2001
- \_\_\_\_\_, *L'Indocilité : supplément au Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, coll. « continents noirs », 2005.
- MOUDILENO, Lydie, *Parades postcoloniales : la fabrication des identités dans le roman congolais : Sylvain Bemba, Sony Labou Tansi, Henri Lopes, Alain Mabanckou, Daniel Bियाoula*, Paris, Karthala, 2006.
- MOURALIS, Bernard, *Littératures africaines et Antiquité, relire le face-à-face de l'Afrique et de l'Occident*, Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp-Essentiel », 2011
- NAZARETH, Peter, *Literature and Society in Modern Africa : Essays on Literature*, Nairobi, Kampala, Dar es Salaam, East African Literature Bureau, 1972
- NDIGIRIGI, Gichingiri, *Unmasking the african dictator : essays on postcolonial african literature*, Knoxville, University of Tennessee press, 2014.
- NGANANG, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris, Éditions Homnisphères, coll. « Latitudes Noires », 2007.
- ODA, Osayimwense, « "To Build a Nation Where Peace and Justice Reign" : Postcolonial Nigerian Young Adult Literature », in Meena Khorana (ed.), *Critical Perspectives on Postcolonial African Children's and Young Adult Literature*, Westport, Greenwood Press, 1998.
- OKARA, Gabriel, « African Speech...English Words », in *Transition*, N°. 10, Septembre 1963.

- RICARD, Alain, *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, CNRS et Karthala, 1995.
- SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977.
- SENKORO, Fikeni E.M.K., *The prostitute in African literature*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 1982.
- SEWANOU DABLA, Jean-Jacques, *Nouvelles écritures africaines : romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- SPERO ADOTEVI, Stanislas, *Négritude et négrologues*, Paris, Delga, (1972) 2017.
- STRATTON, Florence, *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*, New York, Routledge, 1994.
- SYROTINSKI, Michael, *Singular Performances : Reinscribing the Subject in Francophone African Writing*, Charlottesville et Londres, University of Virginia Press, 2002
- VETTORATO, Cyril « Le panafricanisme littéraire au Brésil : d'un cosmopolitisme à l'autre ? », Guillaume Bridet, Virginie Brinker, Sarah Burnautzki, et Xavier Garnier (eds.), *Dynamiques actuelles des littératures africaines : panafricanisme, cosmopolitisme, afropolitanisme*, Paris, Karthala, 2018.
- WALI, Obiajunwa, « The Dead End of African Literature », in *Transition*, N° 75/76, (1963) 1997.
- WEEKS, Sheldon G., OMONDI, C. N., MBOYA, T. J., RECKORD, Barry, MPHAHLELE, Ezekiel, MOORE, Gerald, SOYINKA, Wole et WILLIAMS, Denis, « Letters to the Editor », in *Transition*, n°11, Novembre 1963.

- Histoire littéraire du Kenya

- CHAKAVA, Henry, *Publishing in Africa : One Man's Perspective*, Chestnut Hill, Bellagio Pub, 1996.
- CIARUNJI, Chesaina, *Oral Literature of the Kalenjin*, Nairobi, EAEP, 1991.
- GITHAE-MUGO, Micere, *Visions of Africa in the fiction of Achebe, Margaret Lawrence, Elspeth Huxley and Ngugi wa Thiong'o*, Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1978.
- KAMAU, Kiarie et MITAMBO, Kirimi (eds.), *Coming of Age, Strides in African Publishing Essays in Honour of Dr Henry Chakava at 70*, Nairobi, East African Educational Publishers, 2016.
- KIPURY, Naomi, *Oral Literature of the Maasai*, Nairobi, Heinemann Educational Books, 1980.
- KOKOLE, Omari H. (ed.), *The Global African: A Portrait of Ali A. Mazrui*, Trenton, Africa World Press, 1998.
- MWANGI, Douglas Macharia, *Publishing Outposts on the Kenyan Library Literary Landscape : a Critique of Busara, Mitiiri and Kwani?*, thèse de doctorat en littérature sous la direction de Tom Odhiambo et Jennifer Muchiri, Université de Nairobi, 2015.
- MAUGHAN-BROWN, David, *Land, freedom, and fiction : history and ideology in Kenya*, Londres, Zed Books, 1985.
- MUMMA, Opiyo John, *In search of a Kenyan theatre : the theory and practice of educational drama and its potential for Kenya*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Manchester, 1994. Evan MWANGI, Evan, « Spare Kenyans : this Intellectual Hypocrisy, *Daily Nation*, 8 février 2000.
- NDETI, Kivuto, *Cultural Policy in Kenya*, Paris, The UNESCO Press, 1975.
- NDUGO, Catherine M., « The Image of Women in African Oral Literature: A Case Study of Gikuyu Oral Literature », in *Organisation for Social Science Research in Eastern and Southern Africa*, Gender Issues Research Report Seires, n° 23, 2006.
- ODAGA, Asenath Bole, *Literature for Children and Young People in Kenya*, Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1985.

\_\_\_\_\_, « Publishing for Kenyan Children », in Meena Khorana (ed.), *Critical Perspectives on Postcolonial African Children's and Young Adult Literature*, Westport, Greenwood Press, 1998.

OGUDE, James, « The Nation and the Narration. “The Truths of the Nation” & the Changing Image of Mau Mau in Kenyan Literature », in E. S. Atieno Odhiambo et John Lonsdale (eds.), *Mau Mau & Nationhood: Arms, Authority & Narration*, Oxford, James Currey, 2003, pp. 268-283.

PETERSON, Derek R., *Creative Writing: Translation, Bookkeeping, and the Work of Imagination in Colonial Kenya*, Londres, Heinemann Publishers, 2004.

PUGLIESE, Cristiana, *Author, publisher and Gĩkũyũ nationalist : the life and writings of Gakaara wa Wanjaũ*, Bayreuth, E. Breiting, Bayreuth University, 1995.

\_\_\_\_\_, « Un intellectuel organique au Kénya : Gakaara wa Wanjaũ », in *Politique africaine*, n°51, octobre 1993.

WA MIRII, Ngugi, « On Literacy Content », Nairobi, Institute For Development Studies University of Nairobi, avril 1979.

WA MUTAHI, Mwangi, « The Trials of a Gikuyu writer », in *Unesco Courier*, avril 2000.

- Histoire littéraire du Rwanda et du génocide des Tutsi

BA, Medhi, « Boubacar Boris Diop : “Au début du génocide au Rwanda, je confondais victimes et bourreaux” », in *Jeune Afrique*, 4 avril 2014.

BONNET, Véronique, « La prise d'écriture de Rwandaises rescapées du génocide », in *Notre Librairie*, Paris, ADPF, n°154 (Littérature et développement), janvier – mars 2005, pp. 76-81.

BREED, Ananda et MUKAKA, Alice, « Theatre for Survival: Art of Creation and Protection (Kubunda) », in Patrick Duggan et Lisa Peschel (eds.), *Performing (for) Survival: Theatre, Crisis, Extremity*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016.

BREZAULT, Eloïse, « À propos de Moissons de crânes, Textes pour les Rwanda », entretien d'Eloïse Brezault avec Abdourahman A. Waberi, in *Africultures*, 31 décembre 2000.

BRINKER, Virginie, *La Transmission littéraire et cinématographique du génocide des Tutsi au Rwanda*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

CHRETIEN, Jean-Pierre, « Del Perugia (Paul) : Les derniers rois mages. Récit ethnologique » in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 60, n°220, 3e trimestre 1973.

COQUIO, Catherine, *Rwanda, le réel et les récits*, Paris, Belin, 2004.

CORET, Laure (ed.), *Rwanda 1994 – 2004 : des faits, des mots, des œuvres : autour d'une commémoration*, Paris, L'harmattan, 2005.

DELCUVELLERIE, Jacques, « Interview : Jacques Delcuvellerie, Metteur en scène de “Rwanda 94” répond aux questions de Liaison-Rwanda », in *Réseau Voltaire*, 1er septembre 1999.

KAGAME, Alexis, *La Poésie dynastique au Rwanda*, Bruxelles, Institut royal colonial belge, 1951.

KALISA, Chantal, « Métissage et fables de reconstruction dans les textes sur le génocide rwandais », in Pierre Halen et Jacques Walter (eds.), *Les Langages de la mémoire*, Metz, Université Paul Verlaine, 2007.

LOKOH, Tumba Shango, « Réflexions sur les récits et écrits du génocide rwandais », in Jean Bessière et Judit Maar (dir.), *Littérature, fiction, vérité et témoignage*, Paris, L'Harmattan, 2005.

MONGO-MBOUSSA, Boniface, « Rwanda 2000 : Djedanoum et Ilboudo », in *Africultures*, 28 février 2001.

NKEJABAHIZI, Jean Chrysostome, « La littérature rwandaise en kinyarwanda : problèmes d'édition et de diffusion », in Ursula Baumgardt, *Littératures en langues africaines. Production et diffusion*, Paris, Karthala, 2017, pp. 201-214.

NGORWANUBUSA, Juvénal, « Les descripteurs du mythe hamite dans Les Derniers rois mages de Paul del Perugia et Afrique, Afrique d'Omer Marchal », in Pierre Halen et Jacques Walter, *Les Langages de la mémoire*, Metz, Université Paul Verlaine, 2007.

SEMUIJANGA, Josias, « Le témoignage de l'Itsembabowoko par la fiction. L'ombre d'Imana », in *Présence Francophone : Revue internationale de langue et de littérature*, Volume 69, n°1, 2007.

\_\_\_\_\_, *Narrating Itsembabwoko, when Literature becomes Testimony of Genocide*, Bern, Peter Lang, 2016.

SHANGO LOKOHO, Tumba, « Réflexions sur les récits et écrits du génocide rwandais », in Jean Bessière et Judit Maar (dir.), *Littérature, fiction, vérité et témoignage*, Paris, L'Harmattan, 2005.

SOW, Sadibou, *Esthétique de l'horreur : le génocide rwandais dans la littérature africaine*, thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Bernard C. Aresu, 2009.

- Histoire littéraire de la République Démocratique du Congo

CHANDA, Tirthankar, « In Koli Jean Bofane : le Congo l'habite aussi », in *RFI Afrique*, 23 septembre 2018.

DJUNGU-SIMBA, Charles K., *Les écrivains du Congo-Zaïre, approches d'un champ littéraire africain*, Université Paul Verlaine-Metz, centre de recherches « Ecritures », coll. Littératures des mondes contemporains, Série Afrique, 2004.

LE LAY, Maëline et HALEN, Pierre, « Lubumbashi, épicerie littéraire », in *Études littéraires africaines*, n°27, 2009, pp. 4–7.

MPALA-LUTEBELE, Maurice Amuri et MWANA BIFWELELE, Nestor Diansonsisa, « La querelle littéraire de Lubumbashi : Mudimbe contre Ngal », in *Études littéraires africaines*, n°27, 2009, pp. 28–35.

NGOMA, Sylvestre, MUNZELE, Dr. Macaire et MPUUTU, Norbert (eds.), *Sur les sentiers de la culture congolaise : nos hommes de culture nous parlent*, Raleigh, Congo Vision, 2009.

MULONGO, Huit, *De la marginalisation à la nationalisation : un parcours authentique. Dictionnaire de littérature congolaise de langue française*, Lubumbashi, Celtram, 2009.

- Philosophie

ADORNO, Théodor, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, Paris, Payot, 1980.

\_\_\_\_\_, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1992.

\_\_\_\_\_, *Prismes : critique de la culture et société*, traduit de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2010.

AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, traduit de l'italien par Pierre Alferi, Paris, Rivages, 2003.

ALTHUSSER, Louis, *Position*, Paris, Éditions sociales, coll. « Essentiel », 1976.

ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_, *Auschwitz et Jérusalem*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deux Temps Tierce, 1991.

\_\_\_\_\_, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.

AUBERT, Nicolas (dir.), *L'Individu hypermoderne*, Toulouse, Éditions Erès, coll. « Sociologie clinique », 2004.

BAUDRILLARD, Jean, LAGEIRA, Jacinto, et BRUNN, Alain, « MODERNITÉ », *Encyclopædia Universalis*.

BENMAKHLOUF, Ali, *La Conversation comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2016.

- BIDIMA, Jean-Godefroy, « De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », in *Rue Descartes*, n°36, Paris, PUF, 2002.
- BUTLER, Judith, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Amsterdam, 2004
- DERRIDA, Jacques, *Of Grammatology*, traduit et préfacé par Gayatri Chakravorti Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.
- DESCOMBES, Vincent, *Le Même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- BOUSSSI-BOULAGA, Fabien, *La Crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence africaine, 1982.
- FANON, Frantz, « L'expérience vécue du Noir », in *Esprit*, n°179, mai 1951.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.
- FISCHBACH, Franck, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », in *Revue germanique internationale*, 8, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_, *L'Ordre du discours*, in *Œuvres*, tome 2, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015.
- \_\_\_\_\_, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, 1954 – 1988*, tome IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité, douze conférences*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard (1985) 1988.
- HEIDEGGER, Martin, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in *Nietzsche*, traduit de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard, (1961 pour la version originale) 1971.
- HEGEL, G. W. F., *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduction de l'allemand et présentation de Kostas Papaioannou, Paris, Pocket, 2012.
- HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : 1949-1969 : sur le temps présent*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot, 2009.
- \_\_\_\_\_ et ADORNO, Theodor W., *La Dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, (1944, 1969) 1974.
- HOUNTONDI, Paulin, *Sur la « philosophie » africaine*, Paris, Maspero, (1976) 1980.
- HUSSERL, Edmund, « Deuxième Méditation », *Méditations cartésiennes*, traduction de G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 1947.
- IRELE, Abiola, « In Praise of Alienation », in Valentin Yves Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech : Présence africaine and the Politics of Otherness 1974-1987*, Chicago, Chicago University Press, 1992.
- KAVWAHIREHI, Kasereka, *Y'en a marre ! Philosophie & espoir social en Afrique*, Paris, Karthala, 2018.
- KEUCHEYAN, Razmig, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2010.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013.
- KOM, Ambroise, « La raison libre et la liberté raisonnable. Conversation entre Fabien Eboussi Boulaga, Achille Mbembe et Célestin Monga », in Ambroise Kom (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga la philosophie du Muntu*, Paris, Karthala, 2009.
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire. Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.
- LIBERA, Alain de, *Archéologie du sujet*, tome 1, « Naissance du sujet », Paris, Vrin, 2007.
- LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Le Différend*, Paris, éditions de Minuit, 1986.
- MACHEREY, Pierre, *Le Sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014.

- MANSFIELD, Nick, *The God who deconstructs himself : sovereignty and subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida*, New York, Fordham University Press, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, (1969) 2012.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991.
- MORIN, Edgar, *Pour une crisologie*, Paris, L'Herne, 2016.
- ODERA ORUKA, Henry, *Sage Philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, Brill, 1990.
- RAMEAU, Frédéric, *Les secondes vies du sujet, Deleuze, Foucault, Lacan*, Paris, Hermann Philosophie, 2016.
- RENAULT, Alain, *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1998.
- RENAULT, Emmanuel, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », in *Politique et Sociétés*, Volume 3, n°28, 2009.
- RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, tome 3, « Le Temps raconté », Paris, Seuil, (1985) 1991.
- \_\_\_\_\_, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Le Conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, (1969) 2013.
- SARTRE, Jean-Paul, *Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, (1943) 2016.
- TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

- **Pensées décoloniales et postcoloniales**

- ALLEN, Amy, *The End of Progress : Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 2015.
- ANNE, Hamidou, « Les Ateliers de la pensée à Dakar pour achever le tournant décolonial », in *Africultures*, 2 novembre 2016.
- APPIAH, Kwame Anthony, « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? », in *Critical Inquiry*, Volume 17, n°2, Hiver 1991.
- BENTOUHAMI-MOLINO, Hourya, *Race, cultures, identités : une approche féministe et postcoloniale*, Paris, Puf, 2015.
- BHAMBRA, Gurminder K., NISANCIOLU, Kerem et GEBRIAL, Dalia (eds.), *Decolonizing the University*, Londres, Pluto Press, 2018.
- BOURGUIGNON ROUGIER, Claude, COLIN, Philippe, GROSGOUEL, Ramón (dirs.), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Pulim, 2014.
- BRENNAN, Timothy, « Hegel, Empire and Anticolonial Thought », in *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Graham Huggan (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 142-161.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, (2000) 2009.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, « Postcolonial theory and the specter of capital », *Cambridge Review of International Affairs*, Volume 1, n°27, 2014.
- CHEAH, Pheng, *What is a world? : on postcolonial literature as world literature*, Durham, Duke University Press, 2016.
- CHIBBER, Vivek, *Postcolonial theory and the specter of capital*, New York, Verso, 2013.
- DARDER, Antonia, « Decolonizing the Flesh: The Body, Pedagogy, and Inequality », in *Counterpoints*, Volume 369, 2009, pp. 217-232.
- DIAGNE, Souleymane Bachir et AMSELLE, Jean-Loup, *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.



- DUSSEL, Enrique, *1492, l'occultation de l'autre*, traduit de l'espagnol par Christian Rudel, Paris, Les éditions ouvrières, 1992.
- \_\_\_\_\_, *The Inventions of the Americas : Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, New York, Continuum, 1995.
- GIKANDI, Simon, in « Editor's Column: The End of Postcolonial Theory? A Roundtable with Sunil Agnani, Fernando Coronil, Gaurav Desai, Mamadou Diouf, Simon Gikandi, Susie Tharu, and Jennifer Wenzel », *PMLA*, Volume 122, n°3, Mai 2007.
- GILROY, Paul, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.
- RAMON GROSGOUEL, Ramon, « Quel(s) monde(s) après le capitalisme ? Les chemins de l' "utopistique" selon Emmanuel Wallerstein », in *Mouvements*, Volume 3, n°45-46, 2006, pp. 43-54.
- \_\_\_\_\_, « The Epistemic Decolonial Turn : Beyond Political-Economic Paradigms », in Walter D. Mignolo et Arturo Escobar (dir.), *Globalization and the Decolonial Option*, Londres, Routledge, 2010
- HUGGAN, Graham, *The Post-Colonial Exotic : Marketing the Margins*, Londres et New-York, Routledge, 2001.
- HURTADO LOPEZ, Fátima, « Pensée critique latino-américaine : de la philosophie de la libération au tournant décolonial », in *Cahier des Amériques Latines*, n°62, 2009.
- \_\_\_\_\_, et BOIDIN, Capucine, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », in *Cahier des Amériques Latines*, n°62, 2009.
- IBEKWE, Chinweizu, *The White and the Rest of Us : White Predators Black Slavers, and the African Elite*, New-York, Vintage Books, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Decolonising the African Mind*, Lagos, Pero Press, 1987.
- \_\_\_\_\_, JEMIE, Onwuchekwa et MADUBUIKE, Ihechukwu, *Toward the Decolonization of African Literature*, Washington, Howard University Press, 1983.
- JONES, Branwen G., (dir.), *Decolonizing International Relations*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- KISUKIDI, Nadia Y., « Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique », *Présence Africaine*, 2015/2, n°192.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, « Les Dix penseurs africains qui veulent achever l'émancipation du continent », in *Le Monde*, 28 octobre 2016.
- LUSTE BOULBINA, Seloua, « La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique », in *Rue Descartes*, Volume 2, n°81, 2014.
- \_\_\_\_\_, *L'Afrique et ses fantômes, écrire l'après*, Paris, Présence africaine, 2015.
- MBEMBE, Achille, « Ecrire l'Afrique à partir d'une faille », in *Politique Africaine*, Volume 51, 1993.
- \_\_\_\_\_, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- \_\_\_\_\_, « À propos des écritures africaines de soi », in *Politique africaine*, Volume 1, n°77, 2000.
- \_\_\_\_\_, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », in *Esprit*, Volume 12, 2006, pp. 117-133.
- \_\_\_\_\_, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », in *Politique africaine*, Volume 2, n°102, 2006, pp. 101-127.
- \_\_\_\_\_, « Afropolitanisme », in *Africultures*, Volume 1, n°66, 2006, pp. 9-15.
- \_\_\_\_\_, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », in *Rue Descartes*, Volume 4, n° 58, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- \_\_\_\_\_, « Achille Mbembe writes about Xenophobic South Africa », in *africasacountry*, 16 avril 2015.
- \_\_\_\_\_, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.
- \_\_\_\_\_, et SARR, Felwine (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017.
- MCÉWAN, Cheryl, *Postcolonialism and development*, Londres, Routledge, 2009.

- MIGNOLO, Walter, *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, *The Darker Side of the Renaissance : Literacy, Territoriality & Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan, (1995) 2003.
- \_\_\_\_\_, « Delinking : The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality », in *Cultural Studies*, Volume 2, n°21, 2007.
- \_\_\_\_\_, « La Fin de l'université telle que nous la connaissons », in *Cahiers des Amériques latines*, n°62, 2009.
- \_\_\_\_\_, « Dispensable and Bare Lives: Coloniality and the Hidden Political/Economic Agenda of Modernity », in *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Volume 7, n°2, 2009.
- \_\_\_\_\_, « Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-colonial Freedom », in *Theory, Culture & Society*, Volume 26, n°7-8, 2009.
- \_\_\_\_\_, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », in *Mouvements*, n° 73, 2013, pp. 181-190.
- \_\_\_\_\_, *La Désobéissance épistémique : Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, traduit par Yasmine Jouhari et Marc Maeschalck, Berne, Peter Lang, 2015.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J., *Empire, Global Coloniality And African Subjectivity*, New York, Berghahn Books, 2013.
- PRATT, Mary-Louise, « Scratches on the Face of the Country ; or, What Mr Barrow Saw in the Land of the Bushmen », *Critical Inquiry*, Volume 12, n°1, "Race," Writing, and Difference, automne 1985.
- QUIJANO, Anibal, « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America », in *Nepantla: views from South*, Volume 1, n°3, 2000.
- RABAULT-FEUERHAHN, Pascale (dir.), *Théories intercontinentales, voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Demopolis, 2014.
- RENAULT, Mathieu, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux : contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, thèse de doctorat, Sous la direction de Étienne Tassin et de Sandro Mezzadra, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Amsterdam, 2011.
- SAID, Edward, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, traduction de Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Le Seuil, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Representations of the intellectual*, New York, Vintage Books, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Paris, Actes Sud, 2008.
- SIMON, Patrick et LUSTE BOULBINA, Seloua, « Une initiation décoloniale. Entretien avec Françoise Vergès », *Mouvements*, Volume 4, n°72, 2012, pp. 143-156.
- SITHOLE, Tendayi, *Steve Biko : decolonial meditations of Black consciousness*, Lanham, Lexington, coll. « Critical Africana Studies », 2016.
- SOSA SANTOS, Boaventura de, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014.
- SYROTINSKI, Michael, « The Post-Genocidal African Subject : Patrice Nganang, Achille Mbembe and the Wordliness of Contemporary African Literature in French », in Alex G. Hargreaves, Charles Forsdick et David Murphy (eds.), *Transnational French Studies, Postcolonialism and Littérature-monde*, Liverpool, Liverpool University Press, 2010.
- TUHIWAI SMITH, Linda, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books, 2002.
- WIREDU, Kwasi, « Réflexions sur la diversité culturelle », *Diogène*, Volume 1, n°205, 2004, pp. 136-151.
- \_\_\_\_\_, « Towards Decolonizing African Philosophy and Religion », in *African Studies Quarterly*, Volume 1, n°4, 1998.

- **Histoire**

1. Afrique et sa diaspora

ANDERSON, David M., et JOHNSON, Douglas H. (eds.), *Revealing Prophets : prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 1995.

ANTA DIOP, Cheikh, « Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? », dans Cheikh Anta Diop, *Alerte sous les tropiques, articles 1946-1960, culture et développement en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1990.

ASANTE, Molefi Kete, *An Afrocentric manifesto : toward an African renaissance*, Cambridge, Polity, 2007.

BEJI, Hélé, *Désenchantement national : essai sur la décolonisation*, Paris, Maspéro, 1983.

BILE, Serge, *Noirs dans les camps nazis*, Paris, Le Rocher, 2016.

BINEY, Ama Barbara, *Kwame Nkrumah : An Intellectual Biography*, thèse de doctorat de philosophie, sous la direction de Richard Rathbone, Université de Londres, 2007.

BOUKARI-YABARA, Amzat, *Africa unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2014.

BOUAMAMA, Saïd, *Figures de la révolution africaine : de Kenyatta à Sankara*, Paris, La Découverte, 2014.

BRAUDE, Benjamin, « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, volume 1, 2002.

CHRETIEN, Jean-Pierre et TRIAUD, Jean-Louis, *Histoire d'Afrique : les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999.

\_\_\_\_\_, BOILLEY, Pierre, BRUNEL, Sylvie *et al.*, « Misères de l'afro-pessimisme », dans *Afrique & histoire*, Volume 3, n°1, 2005, pp. 183-211.

COMPAORE, Blaise, *Plaidoyer pour l'Afrique de la nouvelle espérance ou l'afro-optimisme*, Ouagadougou, Grande Imprimerie du Burkina, 1996.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, Paris, la Découverte, (1994) 2012.

CURRAN, Andrew S., *L'Anatomie de la noirceur : science et esclavage à l'âge des Lumières*, traduction de Patrick Graille, Paris, Classiques Garnier, (2011) 2017.

DUMONT, René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, (1962) 2012.

EZE, Michael Onyebuchi, *Intellectual History in Contemporary South Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

FABIAN, Johannes, *Out of Our Minds, Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Oakland, University of California Press, 2000.

FAUVELLE, François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop, Histoire et idéologie*, Paris, Karthala, 1996.

\_\_\_\_\_, *L'Invention du Hottentot : histoire du regard occidental sur les Khoisan, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

\_\_\_\_\_, CHRETIEN, Jean-Pierre et PERROT, Claude-Hélène (dir.), *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2010.

GILROY, Paul, *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Henquel, Paris, Kargo, (1993) 2003.

HARTLEY, George, « We Need a Mau Mau in Mississippi. Malcolm X's Political Lessons for Today », in *African Intellectuals and Decolonization*, Nicholas Creary (ed.), Athens, Ohio University Press, 2012.

KI ZERBO, Joseph, *Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978.

LEGUM, Colin, *Pan-Africanism : A Short Political Guide*, Londres, Pall Mall Press, 1962.

LUGAN, Bernard, *God Bless Africa. Contre la mort programmée du continent noir*, Chatou, Carnot, 2003.

- MAZRUI, Ali A., « The Monarchical Tendency in African Political Culture », in *The British Journal of Sociology*, Volume 18, 1967.
- M'BACKE DIOP, Cheikh, « La soutenance de la thèse de doctorat », *Cheikh Anta Diop, l'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine, 2003.
- MBEKI, Thabo, « The African Renaissance, South Africa and the World », discours à la *United Nations University*, 9 avril 1998.
- MICHEL, Joël, *Colonies de peuplement, Afrique, XIXe-XXe*, Paris, CNRS éditions, 2018.
- MURRELL, Nathaniel Samuel, *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Philadelphie, Temple University Press, 2010.
- OKUMU, Washington A. J., *The African renaissance : the history, significance and strategy*, Trenton, Africa World Press, 2002.
- PRICE, Charles, *Becoming Rasta: Origins of Rastafari Identity in Jamaica*, New York, New York University Press, 2009.
- SARR, Felwine, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016
- SMITH, Stephen, *Négrologie : pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Fayard, 2012.
- TAONEZVI VAMBE, Maurice, « Contributions of African literature to the African Renaissance », in *International Journal of African Renaissance Studies - Multi-, Inter- and Transdisciplinarity*, Volume 5, n°2, 2010.
- TURYAHIKAYO-RUGYEMA, Benoni, « The British Imposition of Colonial Rule on Uganda: The Baganda Agents in Kigezi (1908-1930) », in *Transafrican Journal of History*, Volume 5, n°1, 1976.
- VANSINA, Jan, *Les Anciens royaumes de la savane : les états des savanes méridionales de l'Afrique centrale des origines à l'occupation coloniale*, traduit de l'anglais par J. Taminiaux, Léopoldville, Institut de recherches économiques et sociales, 1965.

## 2. Rwanda

- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane, *Une initiation. Rwanda (1994-2016)*, Paris, Seuil, 2017.
- BOUDIGUET, Bruno, *Vendredi 13 à Bisesero : la question de la participation française dans le génocide des Tutsis rwandais, 15 avril-22 juin 1994*, Bondy, Aviso, 2014.
- BRAECKMAN, Colette (dir.), *Qui a armé le Rwanda ? Chronique d'une tragédie annoncée*, *Cahiers du GRIP*, n°188, 1<sup>er</sup> avril 1994.
- \_\_\_\_\_, *Rwanda : histoire d'un génocide*, Paris, Fayard, 1994.
- BUCKLEY-ZISTEL, Susanne, « Nation, narration, unification? The politics of history teaching after the Rwandan genocide », in *Journal of Genocide Research*, Volume 11, 2009.
- CARNEY, James Jay, *Rwanda Before the Genocide: Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- CHRETIEN, Jean-Pierre, « La révolte de Ndungutse (1912). Forces traditionnelles et pression coloniale au Rwanda allemand », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 59, n°217, 4e trimestre 1972.
- \_\_\_\_\_, « Le défi de l'intégrisme ethnique dans l'historiographie africaniste : le cas du Rwanda et du Burundi », in *Politique africaine*, n°46, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Le Défi de l'ethnisme*, Paris, Karthala, 1997.
- \_\_\_\_\_, (dir.), *Les Médias du génocide*, Paris, Karthala, 2000.
- \_\_\_\_\_, et KABANDA, Marcel, *Rwanda, racisme et génocide : l'idéologie hamitique*, Paris, Belin, 2013.
- CONSTITUTION DE LA REPUBLIQUE DU RWANDA, *Journal Officiel*, 4 juin 2003.
- \_\_\_\_\_, *Journal Officiel*, 24 décembre 2015.
- DES FORGES, Alison, *Defeat Is the Only Bad News: Rwanda under Musinga, 1896-1931*, Madison, University of Wisconsin Press, 2011.
- DUMAS, Hélène, *Un Génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Paris, Seuil, 2014.

- GAZUNKI, David, « Rwanda : Idéologie du génocide », in *La Règle du jeu*, 7 janvier 2010.
- JUNOD, Roland et RUTAYISIRE, Paul (dir.), *Citoyenneté et réconciliation au Rwanda*, Genève, éditions ies, 2015.
- GOUREVITCH, Philip, *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families*, Londres, Picador, 1999.
- KORMAN, Rémi, « L'État rwandais et la mémoire du génocide », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Volume 2, n°122, 2014, pp. 87-98.
- KIMONYO, Jean-Paul, *Rwanda demain ! Une longue marche vers la transformation*, Paris, Karthala, 2017.
- LAGARDE, Françoise, *Colonialisme et révolution, histoire du Rwanda sous la tutelle*, deux volumes, Paris, L'Harmattan, 2017.
- MAJOR, Laura, « Unearthing, untangling and re-articulating genocide corpses in Rwanda », *Critical African Studies*, Volume 7, n°2, 2015, pp. 164-181.
- MUGESERA, Antoine, *Les Conditions de vie des Tutsi au Rwanda de 1959 à 1990 : persécutions et massacres antérieurs au génocide*, Kigali, Izuba, 2015.
- REPUBLIC OF RWANDA, « Mission of NURC », *National Unity and Reconciliation Commission*, mars 1999.
- REYNTJENS, Filip, *Rwanda : gouverner après le génocide*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Le Génocide des Tutsi au Rwanda*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2017.
- ROBINET, François, *Silences et récits : les médias français à l'épreuve des conflits africains, 1994-2015*, Bry-sur-Marne, INA, 2016.
- SEMUYANGA, Josias, *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'harmattan, 1998.
- \_\_\_\_\_, « De la construction du Hamite à la mise à mort du Tutsi », in *Présence Africaine*, n° 167/168, 2003.
- SENAT RWANDAIS, *Rwanda : idéologie du génocide et stratégies de son éradication*, Kigali, 2006.
- THOMSON, Susan, « La politique d'unité et de réconciliation nationale au Rwanda: figures imposées et résistance au quotidien. », in *Genèses*, n°81, 2010.
- VANDEGINSTE, Stef, « Governing ethnicity after genocide : ethnic amnesia in Rwanda versus ethnic power-sharing in Burundi », in *Journal of Eastern African Studies*, Volume 8, 2014.
- VERSCHAVE, François-Xavier, *Complicité de génocide ? La Politique de la France au Rwanda*, Paris, La Découverte, 1994.
- VIDAL, Claudine, « Rwanda : Judi Rever et la recherche à tout prix d'un deuxième génocide », in *The Conversation*, 6 juin 2018.
- VULPIAN, Laure de, *Rwanda, un génocide oublié ? Un procès pour mémoire*, Bruxelles, éditions complexe, 2004.
- WARSHAUER FREEDMAN, Sarah, WEINSTEIN, Harvey M., MURPHY, K. L. et LONGMAN, Timothy, « Teaching History in Post-Genocide Rwanda », in Scott Straus et Lars Waldorf (eds.), *Remaking Rwanda: State Building and Human Rights after Mass Violence*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2011.

### 3. Kenya

- ANDERSON, David, *Histories of the hanged : Britain's dirty war in Kenya and the end of empire*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2005.
- ATIENO-ODHIAMBO, E.S., « The Production of History in Kenya: The Mau Mau Debate », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 25, n°2, 1991.
- CAGNOLO, Fr. C., *The Akikuyu : their customs, traditions and folklore*, Nyeri, Catholic Mission of the Consolata Fathers, (1933) 2006.

- CHARTON, Hélène, « Les évolutions historiques de la structuration de l'élite kenyane », in Yann Lebeau et Mobolaji Ogunsanya (dir.), *The Dilemma of Post-Colonial Universities. Formation des élites et restructuration de l'enseignement supérieur en Afrique subsaharienne*, Ibadan, Institut français de recherche en Afrique, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La Genèse ambiguë de l'élite kényane : origines, formations et intégration de 1945 à l'indépendance*, tome 1, thèse de doctorat d'histoire, sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, 2002.
- \_\_\_\_\_, « Jomo Kenyatta et les méandres de la mémoire de l'indépendance du Kenya », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Volume 118, n°2, 2013, pp. 45-59.
- HORNSBY, Charles, *Kenya : a History since Independence*, Londres, I.B. Tauris, 2012.
- CLOUGH, Marshall S., *Mau Mau Memoirs : History, Memory and Politics*, Boulder, Lynne Rienner, 1997.
- DROZ, Yvan, « Genèse d'une "ethnie" : le cas des Kikuyus du Kenya central », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Volume 32, n°2, 1998
- KAGGIA, Bildad, *Roots of Freedom: The Autobiography of Bildad Kaggia, 1921-1963*, Nairobi, East African Publishing House, 1975.
- KARIMI, Joseph E., *Dedan Kimathi : the whole story*, Nairobi, The Jomo Kenyatta Foundation, 2013.
- KARIUKI, Josiah Mwangi, *Mau Mau detainee : the account by a Kenya African of his experiences in detention camps, 1953-60*, Baltimore, Penguin Books, 1964
- KENYATTA, Jomo, *Suffering Without Bitterness : the Founding of the Kenyan Nation*, Nairobi, East African Publishing House, 1968
- \_\_\_\_\_, *Facing Mount Kenya*, Londres, Heinemann Educational Books, (1938) 1978.
- KERSHAW, Greet, « The ahoi system », *Mau Mau from Below*, Oxford, James Currey, 1998.
- KINYATTI, Maina wa, *Kenya's freedom struggle : the Dedan Kimathi papers*, Londres, Zed Books, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Thunder from the Mountains : Mau Mau Patriotic Songs*, Trenton, Africa World Press, 1990
- LEYS, Colin, *Underdevelopment in Kenya : the political economy of neo-colonialism, 1964-1971*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- LONSDALE, John, « The Moral Economy of Mau Mau, Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought », in *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa : Violence and Ethnicity*, Berman et John Lonsdale (eds.), Nairobi, London and Athens, Ohio, Heinemann Kenya, James Currey et Ohio University Press.
- \_\_\_\_\_, « The Prayers of Waiyaki » in David Anderson et Douglas Hamilton Johnson (eds.), *Revealing Prophets: Prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 1995
- MALOBA, Wunyabari, *Mau Mau and Kenya: An Analysis of a Peasant Revolt*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- MAUPEU, Hervé, « Les élections comme moment prophétique », Narrations kikuyu des élections générales de 2002 (Kenya), *Politique africaine*, Volume 2, n°90, 2003, pp. 56-77.
- \_\_\_\_\_, « Kikuyu capitalistes. Réflexions sur un cliché kenyan », in *Outre-Terre*, Volume 2, n°11, 2005, pp. 493-506.
- MORTON HYSLOP, James, « The University of East Africa », in *Minerva*, Volume 2, n°3, 1964.
- OCHIENG, William R., « Structural and Political Changes », in William R. Ochieng et Bethwell Allan Ogot, *Decolonization and Independence in Kenya, 1940-93*, Londres, James Currey, 1995.
- \_\_\_\_\_ et JANMOHAMED, Karim (eds.), « Some Perspectives on the Mau Mau Movement », *Kenyan Historical Review*, Volume 5, n°2, 1977
- OGINGA, Odinga, *À quand l'indépendance ? Autobiographie*, traduction de *Not Yet Uhuru* par A. Grémy, Paris, Présence Africaine, (1967 pour la version originale) 1973.

- PEATRIK, Anne-Marie, « Le singulier destin de Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu (1938) de Jomo Kenyatta » in *L'Homme*, Volume 4, n°212, 2014.
- PETERSON, Derek R., « The Intellectual Lives of Mau Mau Detainees », in *The Journal of African History*, Volume 49, n°1, 2008, pp. 73–91.
- PRUNIER, Gérard, « Mythes et histoire : les interprétations du mouvement mau mau de 1952 à 1986 », in *Outre-Mers, Revue d'histoire*, 1987.
- TINGOR, Robert L., *The colonial transformation of Kenya : the Kamba, Kikuyu, and Maasai from 1900 to 1939*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

#### 4. République Démocratique du Congo

- BAKOLE, Monseigneur, « Signification, mesure et condition de l'Africanisation », in *Présence Africaine*, n°53, 1er trimestre 1965, pp. 149-161.
- BOUWER, Karen, *Gender and Decolonization in the Congo : the Legacy of Patrice Lumumba*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- BRASSINNE DE LA BUISSIERE, Jacques et DUMONT, Georges-Henri, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, Volume 2063-2064, n°18, 2010.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires 1898 – 1930*, tome 1, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2001.
- DEPAEPE, Marc, « Sous le signe du paternalisme : les politiques éducatives au Congo belge, 1908-1960 », Benoît Falaize, Charles Heimberg et Olivier Loubes (dir.), *L'École et la nation*, Lyon, ENS éditions, 2013.
- FABIAN, Johannes, *Remembering the present : painting and popular history in Zaire*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- GUDUMBANA KANGAFU, Vingi, *Discours sur l'authenticité. Essai sur la problématique idéologique du "Recours à l'authenticité"*, Kinshasa, Les Presses Africaines, 1973.
- JEWSIEWICKI, Bogumil, *Marx, Afrique et Occident : les pratiques africanistes de l'histoire marxiste*, Montréal, McGill University, 1985.
- KALANDA, Mabika, *La Remise en question, base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Éditions « Remarques Africaines », coll. « Études Congolaises », n°14, 1967.
- LUMUMBA, Patrice, *Le Congo, terre d'avenir, est-il menacé ?*, Bruxelles, Office de publicité, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Dits et écrits*, Kinshasa, éditions Nzoi, 2013.
- MONNIER, Laurent, « La tradition de l'histoire immédiate en République Démocratique du Congo », in Jean-Pierre Jacob (dir.), *Sciences sociales et coopération en Afrique : Les rendez-vous manqués*, Genève, Graduate Institute Publications, 2000.
- VERHAEGEN, Benoît, *L'Enseignement universitaire au Zaïre, de Lovanium à l'UNAZA, 1959-1978*, Paris/Bruxelles/Kisangani, L'Harmattan/CEDAF, CRIDE, 1978.
- \_\_\_\_\_, « Autour d'une décolonisation », in *Présence Africaine*, 1958/6, n°XXIII
- YA, Kitenge, « Le rôle de la femme zaïroise dans la société contemporaine », *Problèmes sociaux zaïrois*, Lubumbashi, 118 – 119, pp. 51-114.

#### • Sociologie et histoire intellectuelle

- AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, (1990) 2009.
- \_\_\_\_\_, *Branchements : anthropologie de l'universalité de cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- \_\_\_\_\_, « L'Afrique peut-elle être « décrochée » de l'Occident ? », in *Cahiers d'études africaines*, Volume 2, n°198-199-200, 2010, pp. 843-851.

- ANSTETT, Elisabeth et DREYFUS, Jean-Marc (dir.), *Cadavres impensables, cadavres impensés. Approches méthodologiques du traitement des corps dans les violences de masse et les génocides*, Paris, Pétra, 2016
- AUCOUTURIER, Michel, *Le Réalisme socialiste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- BALIBAR, Etienne, « La construction du racisme », in *Actuel Marx*, volume 2, n°38, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernité et holocauste*, traduit de l'anglais par Paule Guivarch, Paris, Complexe, 2008.
- BAYART, Jean-François, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique Internationale*, Presses de sciences po, 1999, 5 (5), pp.97-120.
- \_\_\_\_\_, *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006.
- BECK, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, traduit de l'allemand par Aurélie Duthoo, Paris, Aubier, 2006.
- BENSAID, Daniel, « Préface », in Karl Marx, *Sur la Question juive*, Paris, La fabrique, 2006.
- BESSONE, Magali et SABBAGH, Daniel, *Race, racisme, discriminations : anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2015.
- \_\_\_\_\_, « W. E. B. Du Bois et la construction des catégories raciales et coloristes dans l'Amérique ségrégationniste », in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013.
- BLYDEN, Edward W., *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edimbourg, University Press, (1887 pour la première version) 1967.
- BOELE VAN HENSBROEK, Pieter, « African Renaissance and Ubuntu », in *Quest*, Volume XV, n°1-2, (2001) réédité en 2007, pp. 145-157.
- BOSCHETTI, Anna, *Ismes, du réalisme au postmodernisme*, Paris, CNRS éditions, 2014.
- BRISSON, Thomas, *Décentrer l'Occident : les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité*, Paris, la Découverte, 2018.
- CALVES, Anne-Emmanuèle, « "Empowerment" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », in *Revue Tiers Monde*, volume 200, n°4, 2009.
- CERTEAU, Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, (1975) 1984.
- \_\_\_\_\_, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, (1982) 1987.
- \_\_\_\_\_, « La Rupture instauratrice », in *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.
- \_\_\_\_\_, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- CHEYETTE, Bryan, « Fanon et Sartre : Noirs et Juifs », traduit de l'anglais par Anne Wilhelmi, *Les Temps Modernes*, Volume 1, n° 635-636, 2006.
- COPANS, Jean, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Éditions Maspero, « Dossiers africains », 1974.
- DAVIES, Miranda (ed.), « The Role of Women in National Liberation Movements », in *Third World, Second Sex* (Volume 1), Londres, Zed Books, 1984.
- DELACAMPAGNE, Christian, *L'Invention du racisme*, Paris, Fayard, 1983.
- DOSSE, François, *Histoire du structuralisme. Tome 1, Le Champ du Signe, 1945-1966*, Paris, La découverte, 1992.
- EISENSTADT, Samuel N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 vols. Leiden and Boston, Brill, 2003.
- EZRAN, Maurice, *L'Abbé Grégoire, Défenseur des Juifs et des Noirs, Révolution et tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- FANON, Frantz, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.
- FEUERWERKER, David, *L'Émancipation des Juifs en France, de l'ancien régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976.
- FUKUYAMA, Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.
- GRUZINSKI, Serge, *La Machine à remonter le temps : quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017
- GUILLAUMIN, Colette, *L'Idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, (1972) 2002.



- HALL, Stuart, « Quand commence le “postcolonial” ? », *Identités et cultures, politiques des cultural studies*, traduit de l’anglais par Christophe Jacquet, Paris, Amsterdam, 2007.
- \_\_\_\_\_, « La Modernité et ses autres : Trois “moments” dans l’histoire d’après-guerre des arts de la diaspora noire », *Identités et cultures 2*, traduit de l’anglais par Aurélien Blanchard et Florian Voros, Paris, Amsterdam, 2013.
- HARTOG, François, *Régimes d’historicité : présentisme et expérience du temps*, Paris, Éditions du Seuil, (2003) 2012.
- HIRSCH, Marianne, « Postmémoire », *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, 118 | 2014
- HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HOURMANT, François, « Les Intellectuels et le pouvoir : des “idiots utiles” aux prophètes d’institution », in *Les Intellectuels et le pouvoir. Déclinaisons et mutations*, François Hourmant et Arnaud Leclerc, Rennes, PUR, 2012.
- PALMIER, Jean-Pierre, *Lénine, l’art et la révolution*, Paris, Payot, 1975.
- HONNETH, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, traduction de Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, traduction d’Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, la découverte, 2006.
- JOUANA, Arlette, « La notion de Renaissance : réflexions sur un paradoxe historiographique », dans *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, Volume 5, n° 49-4bis, 2002.
- JUDAKEN, Jonathan, *Race after Sartre : Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, New York, State University of New York press, 2008.
- KAU, Michael Y.M. et LEUNG, John K.(eds.), *The writings of Mao Zedong, 1949-1976*, Volume II, January 1956-December 1957, Londres, M.E. Sharpe, 1992
- KAUFMAN, Jonathan, *Broken alliance : the turbulent times between Blacks and Jews in America*, New-York, C. Scribner's sons, 1988.
- KOVALEFF BAKER, Nancy, « Abel Meeropol (a.k.a. Lewis Allan): Political Commentator and Social Conscience », in *American Music*, Volume 20, n°1, Spring 2002, pp. 25-79.
- KUPER, Adam, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, Londres, Routledge, 1988.
- LECLERC, Gérard, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972.
- LEE, Christopher J., *Making a world after empire : the Bandung moment and its political afterlives*, Athens, Ohio University Press, 2010.
- LEIRIS, Michel, « L’ethnologue devant le colonialisme », in *Les Temps modernes*, n°58, 1950, pp. 357-374.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- \_\_\_\_\_, « Rousseau, père de l’ethnologie », in *Le Courrier de l’Unesco*, mars 1963.
- MESCHONNIC, Henri, *Modernité Modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- MUDRY, Michel, « Universités du monde : le tropisme américain », in Christophe Strassel (dir.), *Hérodote*, n°168, 2018.
- MULVEY, Laura, « Visual pleasure and narrative cinema », in *The Sexual Subject: A ScreenReader in Sexuality*, New York et Londres, Routledge, (1975) 1992.
- NORA, Pierre, « De l’archive à l’emblème », *Les Lieux de mémoire, Les France*, tome III, Volume 3, Paris, Gallimard, 1993.
- REVAULT D’ALLONNES, Myriam, *La Crise sans fin. Essai sur l’expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012.
- OBONO, Danièle et SILBERSTEIN, Patrick, « Préface », in *Léon Trotski, Question juive, question noire*, Paris, Syllepse, 2011.
- P’BITEK, Okot, *African Religions in Western Scholarship*, Kampala, East African Literature, 1971.

- RICARD, Alain, « De l'africanisme aux études africaines. Textes et "humanités" », *Afrique & histoire*, Volume 1, 2004, pp. 171-192.
- ROBIN, Régine, *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.
- ROTHBERG, Michael, *Mémoire multidirectionnelle : repenser l'holocauste à l'aune de la décolonisation*, traduit de l'américain par Luba Jurgenson, Paris, éditions Pétra, 2018.
- SEMELIN, Jacques, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, 2005.
- SHACHTMAN, Max, *Race and revolution*, Londres, Verso, 2003.
- SLUCKI, David, *The international Jewish Labor Bund after 1945 : toward a global history*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2012.
- THERBORN, Göran, « Entangled Modernities », in *European Journal of Social Theory*, Volume 6, n°3, 2003, pp. 293-305.
- TODOROV, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2015
- TRAVERSO, Enzo, *Pour une critique de la barbarie moderne. Écrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme*, Lausanne, éditions Page deux, 1997.
- \_\_\_\_\_, *La Violence nazie : une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique, 2002.
- VENN, Couze, *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*, Londres, Sage Publications, 2000.
- WAGNER, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University press, 1981.
- WALLERSTEIN, Emmanuel, « Eurocentrism and Its Avatars : The Dilemmas of Social Science », *Sociological Bulletin*, Volume 46, n°1, mars 1997.
- WALZER, Michael, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, (1904-1905 pour la version originale) 2003.

- **Autres sources**

- BIKO, Steve, *Conscience noire : écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, traduction de Natacha Filippi avec la collaboration d'Emmanuel Delgado-Hoch, Paris, Amsterdam, 2014.
- BUTLEN, Max, « Sartre, préfacier d'Albert Memmi et de Frantz Fanon », in Christine Chaulet-Achour (dir.), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, Paris, Karthala, 2010, pp. 259-271.
- CABRAL, Amilcar, *L'Arme de la théorie, Unité et lutte I*, textes réunis par Mario de Andrade, Paris, François Maspero, 1975.
- DALLAIRE, Roméo, *Shake Hands with the Devil : the Failure of Humanity in Rwanda*, Toronto, Random House Canada, 2003.
- CESAIRE, Aimé, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956.
- \_\_\_\_\_, et PIVIN, José, « Le racisme commence avant la colonisation car il a fallu légitimer cette entreprise », in *France Culture*, 1966.
- GRAMSCI, Antonio, *Cahier de prison*, Paris, Gallimard, 1996.
- HEYNA, Franziska, « Les dé- verbes dénominatifs » et « Les dé- verbes à base adjectivale », in *Étude morpho-syntaxique des parasyntétiques. Les dérivés en dé- et en anti-*, Louvain, De Boeck Supérieur, 2012.
- KRISTEVA, Julia, « Sur la dissidence », in *Tel Quel*, n°76, 1978.
- MABANA, Kahiudi Claver, « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel », *Diogenes*, volume 235-236, n°3, 2011, pp 3-13.
- MEMMI, Albert, « Le Noir », in *L'homme dominé*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.
- MUGAMBI, Jesse, *Christian Theology and Social Reconstruction*, Nairobi, Acton.
- NAZARETH, Peter, « Out of Africa », *The New York Times*, 2 février 1986.
- NKRUMAH, Kwame, *Le Consciencisme*, traduit de l'anglais par Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence africaine, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*, London, Nelson Books, 1965.

- PADMORE, George, *Panafricanisme ou communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, traduit de l'anglais par Thomas Diop, Paris, Présence africaine, (1956) 1961.
- PERUGIA, Paul del, *Les Derniers rois mages*, Paris, Payot, (1978) 1993.
- PINHAS, Luc, « Aux origines du discours francophone » in *Communication et langages*, n°140, 2ème trimestre 2004, pp. 69-82.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Notes », *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, (1755) 2008.
- SARTRE, Jean-Paul, « Orphée noir », in Léopold Sédar Senghor (ed.), *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Paris, Puf, (1948) 1985.
- \_\_\_\_\_, « Préface de la traduction américaine », *La Putain respectueuse*, in *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 2005.
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, (1992) 2009.
- TOURE, Sékou, « Le leader politique considéré comme le représentant d'une culture », in *Présence Africaine*, n°24/25, 1959, pp. 104-115.
- WATTEAU, Maurice, « Situations raciales et condition de l'homme dans l'œuvre de J.-P. Sartre », *Présence Africaine*, Volume 1, n°2, 1948.

- **Usuels**

- AWDE, Nicholas, *Swahili-English, English-Swahili dictionary*, New York, Hippocrene Books, 2000
- BENSON, T.G. (ed.), *Kikuyu-English Dictionary*, Londres, Oxford University Press, (1964) 2001.
- COLLECTIF, *Collins Robert French Dictionary Complete and Unabridged Edition*, Londres, HarperCollins Publishers, 2013.
- COLLECTIF, *Oxford Dictionary of English*, Londres, Oxford University Press, 2010.
- COLLECTIF, *Dictionnaire Français Portugais / Portugais Français*, Paris, Larousse, 2007.
- GOOSSE, André et GREVISSE, Maurice, *Le Bon usage*, Paris, De Boeck Supérieur, 2014.
- LENSELAER, Alphonse, *Dictionnaire swahili-français*, Paris, Karthala, 2003.
- MERTENS, Georges, *Dictionnaire kiswahili-français et français-kiswahili*, Paris, Karthala, 2006.
- WANJOHI, Gerald J., *English-Gĩkũyũ, Gĩkũyũ-English vocabulary and usage*, Nairobi, Nyatũrĩma Publications, 2006.

## Index des noms propres

### A

Abdalla, Abdilatif, 357-358, 364, 432  
 Achebe, Chinua, 36, 60, 64, 136-137, 158, 171, 317,  
 338, 347, 441-442, 450, 456-457  
 Adam, Adam Shafi, 357  
 Ade Ajayi, J.F., 85  
 Adorno, Théodor, 35-38, 46, 401, 453-454  
 Adotevi, Stanislas Spéro, 347  
 Afzal-Khan, Fawzia, 307  
 Agamben, Giorgio, 39  
 Alix, Florian, 124  
 Amin, Samir, 173  
 Amoko, Apollo Obonyo, 85, 154  
 Amselle, Jean-Loup, 305, 350-351, 385, 413, 455, 462  
 Anderson, David M., 67, 395  
 Anne, Hamidou, 20  
 Anstett, Elisabeth, 280  
 Anta Diop, Cheikh, 29-30, 60, 88, 316, 338-340, 343,  
 458-459  
 Appiah, Kwame Anthony, 116, 306  
 Apter, Emily, 361  
 Arendt, Hannah, 38, 47-48, 453  
 Asante, Molefi Kete, 315, 339  
 Ashcroft, Bill, 23, 32, 58-59, 170, 216, 303-304, 449  
 Atieno Odhiambo, E.S., 258, 260  
 Aubert, Nicolas, 11  
 Aucouturier, Michel, 274  
 Audoin-Rouzeau, Stéphane, 103  
 Awoonor, Kofi, 336-337, 429  
 Azarian, Viviane, 289

### B

Ba, Mehdi, 105, 288  
 Bakhtine, Mikhaël, 199  
 Bakole (Monseigneur), 80  
 Bal, Willy, 352, 375  
 Baldwin, James, 53  
 Balibar, Etienne, 44  
 Barlet, Olivier, 379  
 Barnett, Donald L., 329  
 Barre, Jessica, 288  
 Baudrillard, Jean, 13  
 Baumgardt, Ursula, 414  
 Bayart, Jean-François, 10, 202, 305  
 Bazié, Isaac, 196  
 Beck, Ulrich, 401  
 Béji, Hélé, 169  
 Bejjit, Nourdin, 138  
 Bellaigue, Noémie de, 413  
 Below, Arthur, 359  
 Benmakhlouf, Ali, 383  
 Bensaid, Daniel, 46  
 Bentouhami-Molino, Hourya, 43, 44  
 Berger, Iris, 395  
 Bernal, Martin, 54, 339, 373  
 Berthelot, Francis, 176  
 Besses, Pierre, 262  
 Bessière, Jean, 410  
 Bessone, Magali, 44, 65  
 Beti, Mongo, 63, 379  
 Bhambra, Gurminder K., 20  
 Bidima, Jean-Godefroy, 405, 415  
 Bifwelele, Nestor Diansonsisa Mwana, 371

Biko, Steve, 211, 333  
 Bilé, Serge, 47, 458  
 Biney, Ama Barbara, 240  
 Bini, Obi, 266  
 Bisanswa, Justin Kalulu, 234  
 Bizimungu, Pasteur, 310  
 Björkman, Ingrid, 267, 271  
 Blixen, Karen, 157  
 Bloch, Ernst, 58, 303  
 Bloom, Harold, 25  
 Blyden, Edward W., 156, 336  
 Boal, Augusto, 269  
 Boidin, Capucine, 308  
 Boisselet, Pierre, 291  
 Bolamba, Antoine-Roger, 72  
 Bonnet, Véronique, 286  
 Boschetti, Anna, 217  
 Bouamama, Saïd, 255  
 Boudiguet, Bruno, 381  
 Boukari-Yabara, Amzat, 60, 336  
 Boulbina, Seloua Luste, 20, 164, 197, 207, 385  
 Bourdieu, Pierre, 374  
 Bourguignon-Rougier, Claude, 16, 31, 42, 111, 307  
 Boyi, Elisabeth, 72, 125, 238  
 Braeckman, Colette, 286  
 Brassinne de La Buissière, Jacques, 72  
 Brathwaite, Kamau, 389  
 Braude, Benjamin, 45  
 Brecht, Bertolt, 269, 276  
 Breed, Ananda, 320  
 Brennan, Timothy, 15  
 Brezault, Eloïse, 287  
 Brinker, Virginie, 283-284, 397, 450-451  
 Brisson, Thomas, 28  
 Buakasa, Gérard, 375  
 Buckley-Zistel, Susanne, 321  
 Bush, Ruth, 377  
 Butlen, Max, 51  
 Butler, Judith, 110

### C

Cabral, Amilcar, 63, 255-256, 465  
 Cagnolo, FR. C., 363  
 Calvès, Anne-Emmanuèle, 270  
 Campos, Lucie, 35, 56, 281  
 Cantalupo, Charles, 160, 201, 362, 389  
 Carey Francis, Edward, 69, 250  
 Caruth, Cathy, 283, 449  
 Casanova, Pascale, 353, 374  
 Castillo, Otto Rene, 364  
 Castro, Fidel, 334  
 Certeau, Michel de, 17, 29, 36, 126, 234, 285, 294, 463  
 Césaire, Aimé, 13, 16, 42, 58, 61, 134, 230, 340-341,  
 443, 465  
 Chakava, Henry, 159-160, 359, 433, 451  
 Chakrabarty, Dipesh, 58, 353  
 Chamoiseau, Patrick, 383  
 Charton, Hélène, 68, 86, 175, 258  
 Chaudet, Chloé, 8  
 Cheah, Pheng, 302  
 Chitour, Marie-Françoise, 172  
 Chiwengo, Ngwarsungu, 239, 242  
 Chrétien, Jean-Pierre, 91, 95, 98, 100, 104, 148, 312,  
 319, 394  
 Ciarunji, Chesaina, 160  
 Clarke, Bruce, 311

Classe (Monseigneur), 142  
 Clavaron, Yves, 51, 171  
 Clough, Marshall S., 260  
 Coleman, James et Ursula, 370  
 Colin, Philippe, 16, 31, 42, 111, 307  
 Compagnon, Antoine, 11, 235  
 Compaoré, Blaise, 313  
 Condé, Maryse, 328  
 Cook, David, 177, 340  
 Copans, Jean, 118  
 Coquery-Vidrovitch, Catherine, 71, 241  
 Coquio, Catherine, 38, 142, 144, 282, 286, 291  
 Coret, Laure, 379  
 Courtin, Nicolas, 352  
 Creary, Nicholas, 53  
 Curran, Andrew S., 45  
 Currey, James, 160, 358, 361

**D**

Dabla, Jean-Jacques Séwanou, 345  
 Dallaire, Roméo, 104, 378  
 Damas, Léon-Gontran, 346, 371  
 Damrosch, David, 361  
 Davies, Miranda, 240  
 Davis, Angela, 328  
 Delacampagne, Christian, 42  
 Delcuvelerie, Jacques, 287  
 Depaepe, Marc, 71  
 Derrida, Jacques, 213  
 Des Forges, Alison, 394  
 Desai, Gaurav, 117, 181, 238, 267, 306, 368  
 Descombes, Vincent, 17, 40  
 Diagne, Souleymane Bachir, 385  
 Diawara, Manthia, 328, 366  
 Diop, Alioune, 63  
 Diop, Boubacar Boris, 35, 95, 102, 105, 141, 146, 148, 287, 288, 297-299, 326, 452  
 Djedanoum, Nocky, 287  
 Djungu-Simba, Charles, 79  
 Dorfman, Ariel, 364  
 Dosse, François, 217, 225  
 Douaire-Banny, Anne, 410  
 Dreyfus, Jean-Marc, 280  
 Droz, Yvan, 249  
 Du Bois, W.E.B., 52, 60, 65, 210, 336, 463  
 Ducournau, Claire, 377  
 Dumas, Hélène, 101  
 Dumont, Georges-Henri, 72  
 Dumont, René, 312  
 Dussel, Enrique, 16, 41, 111

**E**

Ebodé, Eugène, 311  
 Eboussi-Boulaga, Fabien, 19, 215, 241-244, 311  
 Eisenstadt, Samuel N., 15  
 Esler, Garvin, 337  
 Evaristo, Conceição, 397  
 Eze, Michael Onyebuchi, 310  
 Ezran, Maurice, 46

**F**

Fabian, Johannes, 15  
 Fanon, Franz 12-13, 24, 36, 43, 51, 60, 65, 102, 127, 130-131, 169, 175, 178, 196-197, 209-212, 246, 254-256, 302, 303, 341-342, 388, 422, 454-457, 463, 465  
 Fauvelle-Aymar, François-Xavier, 30, 44-45, 339, 343  
 Felman, Shoshana, 280-281, 284, 448

Feuerwerker, David, 46  
 Fischbach, Franck, 194  
 Fonkoua, Romuald, 384  
 Foucault, Michel, 30, 89, 117, 119-120, 124, 150, 217, 221-222, 226-235, 347-348, 369, 445, 454-455  
 Fraiture, Pierre-Philippe, 107, 242, 369  
 Freedman, Sarah Warshauer, 318  
 Freire, Paulo, 269  
 Fukuyama, Francis, 11

**G**

Garnier, Xavier, 87, 357, 397, 400  
 Garvey, Marcus, 45, 336, 340, 388, 433  
 Gasana, Ndobha, 182, 184  
 Gatore, Gilbert, 287  
 Gauvin, Lise, 410  
 Gebrial, Dalia, 20  
 Gefen, Alexandre, 281  
 Geffroy, Lucie, 94  
 George, Olakunle, 208  
 Gicanda (Reine), 107  
 Gihindamuyaga, 107, 183  
 Gikandi, Simon, 69-70, 160, 178-179, 246, 306, 342, 356-357, 364, 386  
 Gilroy, Paul, 16, 56, 386  
 Githae-Mugo, Micere, 331  
 Glenn, Ian, 248  
 Glissant, Édouard, 108-109, 303, 311, 383-385, 443, 450  
 Gonçalves, Ana Maria, 397  
 Gould, David et Terry, 370  
 Gourevitch, Philip, 378  
 Gramsci, Antonio, 18, 23  
 Grégoire (Abbé), 46  
 Griffiths, Gareth, 216  
 Grosfoguel, Ramón, 16, 20, 31, 41, 112, 309  
 Gruzinski, Serge, 302  
 Gugelberger, Georg M., 275  
 Gugler, Josef, 67  
 Guillaumin, Colette, 44  
 Guma, Alex la, 390  
 Gurnah, Abdulrazak, 330

**H**

Habermas, Jürgen, 14, 39  
 Habyarimana, Juvénal, 100, 143, 310, 381  
 Haggard, Rider, 155  
 Halen, Pierre, 9, 93, 324, 351, 370  
 Hall, Stuart, 18, 23, 32, 304  
 Hamel, Jean-François, 31  
 Hartman, Geoffrey, 283  
 Hartog, François, 11, 32, 303, 464  
 Hatzfeld, Jean, 286, 378  
 Hayford, Joseph Ephraim Casely, 316  
 Hegba, Meinrad, 83  
 Hegel, G.W.F., 13-15, 114, 130, 154, 194, 344, 432, 454-455  
 Heidegger, Martin, 14  
 Henry Chakava, 159, 160, 359, 433, 451  
 Henry Owuor-Anyumba, 84, 85, 86, 87, 476  
 Heyna, Franziska, 212  
 Hirsch, Marianne, 281  
 Hobsbawm, Eric, 124  
 Honneth, Axel, 8, 114, 464  
 Hontoundji, Paulin, 374  
 Horkheimer, Max, 37-38, 454  
 Hornsby, Charles, 365  
 Hountondji, Paulin, 19, 229-230, 454  
 Hourmant, François, 8

Howlett, Jacques, 231  
 Huggan, Graham, 306  
 Hughes, Suzy Ceulan, 292, 294, 414  
 Hurtado López, Fatima, 308  
 Hussein, Ebrahim, 357  
 Husserl, Edmund, 223  
 Huxley, Elspeth, 155  
 Hyslop, James Morton, 80

**I**

Ibekwe, Chinweizu, 18-19, 210, 456  
 Ikkideh, Ime, 248  
 Ilboudo, Monique, 287, 326  
 In Koli, Jean Bofane, 106  
 Irele, Abiola, 194, 195

**J**

Jadot, Joseph-Marie, 72  
 Jaggi, Maya, 200  
 James, C.R.L., 334, 389  
 Jameson, Fredric, 63, 304  
 JanMohamed, Abdul R., 15, 123  
 Jay Carney, James, 90  
 Jeanpierre, Laurent, 376  
 Jewsiewicki, Bogumil, 124, 126, 183, 187, 338, 341, 344, 348-351, 370, 372, 379-380, 415, 425  
 Jeyifo, 275, 337, 444  
 Jones, Branwen G., 20  
 Jouanna, Arlette, 314  
 Joubert, Claire, 24, 154  
 Journo, Aurélie, 199  
 Jules-Rosette, Bennetta, 231  
 Junod, Roland, 320

**K**

Kabanda, Marcel, 91, 95, 98, 100, 148  
 Kabuya, Ramcy, 370  
 Kabuye, Rose, 381  
 Kafka, Franz, 164, 165  
 Kagame, Alexis, 72, 82-83, 92, 229, 440  
 Kagame, Paul, 108, 320, 326, 381, 413, 421  
 Kalanda, Mabika, 75, 81-82, 238, 349  
 Kalisa, Chantal, 324, 327  
 Kalombo, Lévis, 326  
 Kamenju, Grant, 254  
 Kamiirithu, 68, 257, 268, 269, 270, 277, 358, 365  
 Kangafu, Vingi Gudumbagana, 79, 369  
 Kaoze, Stefano, 72  
 Karimi, Joseph E., 330  
 Kariuki, Emmanuel, 161  
 Kariuki, Josiah Mwangi, 174, 261-262  
 Kasa-Vubu, Joseph, 74  
 Kasende, Jean-Christophe Luhaka A., 182  
 Kau, Michael Y.M., 253  
 Kaufman, Jonathan, 47  
 Kavwahirehi, Kasereka, 108, 183, 193, 215, 222, 233, 237, 243, 301, 346, 439-440, 445-446, 454  
 Kayibanda, Grégoire, 91, 100, 143  
 Kayishema, Jean-Marie Vianney, 287  
 Kayoya, Michel, 72, 104  
 Kentridge, William, 301  
 Kenyatta, Jomo, 10, 29, 52, 79, 160, 169, 174-180, 255, 258-265, 329, 337, 356, 358, 363, 365, 422, 429, 458, 461-462  
 Kershaw, Greet, 29  
 Kesteloot, Lilyan, 63  
 Keucheyan, Razmig, 8

Kezilahabi, Euphrase, 357  
 Ki Zerbo, Joseph, 405  
 Kilolo, Moses, 417-419  
 Kimathi, Dedan, 178-179, 260, 262-265, 267, 328-330, 332, 337, 365, 428, 433, 461  
 Kimba, Evariste, 74  
 Kimonyo, Jean-Paul, 319  
 King, Richard, 274  
 Kinyatti, Maina wa, 328, 329  
 Kipling, Rudyard, 155  
 Kipuruy, Naomi, 160  
 Kisukidi, Nadia Yala, 20, 182  
 Ki-Zerbo, Joseph, 13  
 Kodjo-Grandvaux, Séverine, 20, 229  
 Kokole, Omari H., 364  
 Korman, Rémi, 34  
 Kourouma, Ahmadou, 380  
 Kovaleff Baker, Nancy, 51  
 Kristeva, Julia, 400  
 Kuper, Adam, 124

**L**

Lacan, Jacques, 188, 217  
 Lacger, Louis de, 142  
 Lagarde, Françoise, 324  
 Lamko, Koulsy, 287  
 Lamming, George, 390  
 Lamwaka, Béatrice, 418  
 Lantelme, Michel, 281  
 Lavigerie (Monseigneur), 142  
 Laye, Camara, 60  
 Le Lay, Maëline, 370  
 Leakey, Harry, 359  
 Leakey, Louis, 132  
 Leclerc, Gérard, 118  
 Lee, Christopher J., 62  
 Legros, Julien, 290  
 Legum, Colin, 173  
 Leiris, Michel, 118  
 Leung, John K., 253  
 Lévi-Strauss, Claude, 119, 217-222, 225-226, 228, 230, 233, 235, 437, 464  
 Leys, Colin, 174  
 Libera, Alain de, 14  
 Lindfors, Bernth, 55, 70, 252, 257, 265, 267, 275-276, 330, 366, 393  
 lo Liyong, Taban, 84, 85, 137  
 Lokoho, Tumba Shango, 105  
 Lomami Tshibamba, Paul, 72  
 Longman, Timothy, 318  
 Lonsdale, John, 177, 249, 260  
 Loomba, Ania, 213  
 Louverture, Toussaint, 334  
 Lovesey, Oliver, 250, 357, 360, 367  
 Lugan, Bernard, 312  
 Lugano, Kalisa, 287  
 Lugumba, S.M.E., 85  
 Lukacs, Georg, 246, 274, 276-277, 448  
 Lumumba, Patrice, 51, 58-59, 74, 78, 240, 241, 462  
 Lyotard, Jean-François, 11, 39

**M**

Mabana, Kahiudi Claver, 403  
 Mabanckou, Alain, 380  
 Mabika Kalanda, 238, 349  
 Macherey, Pierre, 24, 217  
 Maillu, David, 160  
 Major, Laura, 280

- Makerere, 10, 63, 68-69, 83, 85, 135, 247, 251, 254, 333, 354, 389, 391, 430, 445  
 Malcolm X, 53  
 Maldonado Torres, Nelson, 16, 17, 112  
 Maloba, Wunyabari, 67  
 Mandela, Nelson, 19, 35, 103, 310, 333, 362  
 Mangeon, Anthony 127, 163, 236-237, 372-373, 377  
 Mangua, Charles, 260  
 Mansfield, Nick, 221  
 Marx, Karl, 46  
 Marx, William, 11  
 Mateso, Locha, 64  
 Maughan-Brown, David, 261  
 Maupeu, Hervé, 29, 332  
 Mazrui, Ali, 311, 354, 363, 431  
 Mazrui, Ali A., 86, 174  
 Mbeki, Thabo, 334  
 Mbembe, Achille, 8-9, 16, 20, 25, 41, 43, 45, 65, 106-107, 116, 196-197, 200, 203, 208, 242, 296, 302-303, 310-311, 355, 405, 417, 426, 446, 454, 456-457  
 Mbiti, John, 82  
 Mbuthia, Waithira, 366  
 Mbuyamba, Nkankolongo Alphonse, 371  
 McEwan, Cheryl, 314  
 McLaren, Joseph, 339  
 Meeropol, Abel, 51  
 Meizoz, Jérôme, 377  
 Memmi, Albert, 51, 60, 211, 465  
 Merleau-Ponty, Maurice, 118, 224  
 Meschonnic, Henri, 12  
 Miano, Léonora, 411  
 Michel, Joël, 66  
 Mignolo, Walter, 41, 81, 111, 112, 208, 307-308  
 Miller, Christopher R., 122  
 Mirii, Ngugi wa, 268  
 Mission d'information sur le Rwanda, 289  
 Moi, Daniel Arap, 10, 259  
 Molosi, Donald, 419  
 Monénembo, Tierno, 287, 326, 378  
 Mongo-Mboussa, Boniface, 379  
 Monnier, Laurent, 81  
 Morin, Edgar, 11, 18, 56  
 Moudileno, Lydie, 171  
 Moura, Jean-Marc, 9, 410  
 Mouralis, Bernard, 127, 369  
 Mpala-Lutebele, Maurice Amuri, 371  
 Mphahlele, Es'kia, 60, 82, 136  
 Mudimbe, Valentin-Yves, *Air. Étude sémantique*, 73, 218 ; *Articles*, 72, 121, 124, 222, 231, 338, 344, 345, 347, 370, 372 ; *Autour de la "nation"*, 116, 346, 414 ; *Carnets d'Amérique*, 371 ; *Cheminelements*, 402-403, 435 ; *Déchirures*, 73-78, 435 ; *Du Congo au Zaïre*, 73 ; *Entre les eaux*, 107, 181-195, 435, 446 ; *Entretailles*, 73 ; *Fulgurances d'une lézarde*, 73 ; *La Dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, 13, 369 ; *L'Autre face du royaume*, 88, 118, 121, 181, 188-189, 219, 236, 376 ; *L'Odeur du père*, 89, 120, 207, 220-221, 231, 236, 343, 349, 376 ; *Le Bel immonde*, 109, 175-176, 185, 244 ; *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, 73-74, 108, 110, 120, 129, 136, 156, 166-167, 170-171, 182, 188, 221, 239-246, 350-351, 353, 369-374, 414 ; *Le Français moderne*, 413 ; *Les Fuseaux, parfois*, 73 ; *Lovanium*, 72, 73, 183 ; *Objectif* 80, 74, 346 ; *On African Faultlines*, 228 ; *Parables and Fables*, 28, 73, 165-167, 217-227, 235, 435 ; *Préfaces*, 373-376 ; *Réflexions sur la vie quotidienne*, 117-118, 237 ; *Saints Pierre et Paul de Gihindamuyaga*, 72 ; *Séminaire (études)*, 71, 72, 162, 166, 374 ; *Shaba deux*, 6, 237, 239-244, 435 ; *Tales of Faith*, 166, 349, 351 ; *The Idea of Africa*, 54, 121-123, 165, 373-374, 435 ; *The Invention of Africa*, 54, 116, 121-126, 163-165, 219-222, 229, 232-233, 347-348, 374, 435 ; *The Surreptitious Speech*, 194  
 Mudry, Michel, 355  
 Mugambi, Jesse, 82  
 Mugesera, Antoine, 98  
 Mugesera, Léon, 104  
 Mujawayo, Esther, 286  
 Mukagasana, Yolande, 286  
 Mukaka, Alice, 320  
 Mukasonga, Scholastique, et le Brésil, 269, 352, 396-398, 451 ; *Ce que murmurent les collines*, 98, 149-151 ; *Cœur Tambour*, 393, 395, 396 ; *Inyenzi ou les cafards*, 99, 101, 284, 288-297, 441 ; *Enfance*, 99, 100, 107 ; *La Femme aux pieds nus*, 99, 284, 290, 292, 296, 298-299, 324, 379 ; "Le Deuil", 94 ; *L'Iguifou*, 96, 100, 293, 323 ; *Notre-Dame du Nil*, 6, 93-95, 140-146, 148, 290, 297, 299, 322, 325-327, 379, 414, 441 ; *tribunes dans la presse*, 380, 381-382, 395, 398-399, 406, 408, 411 ; *Site personnel*, 34, 141, 290, 395 ; *Un si beau diplômé !*, 101, 406-409, 441  
 Mukoma wa Ngũgĩ, 311, 355, 360, 367  
 Mulago, Vincent, 72-73, 437  
 Mulindahabi, Calliope, 91  
 Mulongo, Huit, 369  
 Mulvey, Laura, 239  
 Munyarugerero, François-Xavier, 104  
 Muraro, Cauê, 396, 398  
 Murat, Jean-Christophe, 154  
 Murrell, Nathaniel Samuel, 394  
 Mutahi, Mwangi wa, 366  
 Mwangi, Douglas Macharia, 365  
 Mwangi, Evan, 360  
 Mwangi, Meja, 260, 261
- N**
- Nahimana, Ferdinand, 104  
 Nayigiziki, Saverio, 72  
 Nazareth, Peter, 69, 157, 254, 278, 391, 450, 465  
 Ndeti, Kivuto, 268  
 Ndigirigi, Gichingiri, 171, 200, 271  
 Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J., 113  
 Ndugo, Catherine M., 204  
 Ngal, Georges, 74, 371, 453  
 Nganang, Patrice, 21, 35-36, 60, 105-108, 311, 446, 450, 457  
 Ngeze, Hassan, 104  
 Ngorwanubusa, Juvénal, 148  
 Ngũgĩ, Mukoma wa, 311, 355, 360, 367  
 Nicholls, Brendon, 205, 241, 248, 278  
 Nisancioglu, Kerem, 20  
 Njama, Karari, 329  
 Njama, Mbugua, 132, 177  
 Nkejabahizi, Jean Chrysostome, 414  
 Nkrumah, Kwame, 60, 63, 70, 173, 211-212, 240, 337, 458, 465  
 Nora, Pierre, 282  
 Nsengimana, Joseph, 104  
 Ntonfo, André, 171  
 Nyabinghi (Prophétesse), 394, 396  
 Nyerere, Julius, 60, 63, 79-80, 85, 431
- O**
- Obono, Danièle, 47  
 Ochieng, William R., 175, 258-259, 461  
 Oda, Osayimwense, 159

Odaga, Asenath Bole, 159  
 Odary, Anne Ayuma, 418  
 Odera Oruka, Henry, 82  
 Odinga, Oginga, 174, 260, 461  
 Ogot, Bethwell Allan, 175, 259  
 Ogot, Grace, 137  
 Ogude, James, 246, 247, 252, 253, 260, 445, 452  
 Okara, Gabriel, 136  
 Okenimkpe, Michael, 177, 340  
 Okot Bitek, Juliane, 311  
 Okumu, Washington A. J., 315  
 Onoge, Omafume F., 273  
 Opiyo, John, 267  
 Osongo-Lukadi, Antoine-Dover, 375  
 Owuor-Anyumba, Henry, 84-87, 471

## P

p'Bitek, Okot, 60, 83, 135, 137, 464  
 Padmore, George, 61  
 Palmier, Jean-Pierre, 273  
 Paton, Alan, 155  
 Payot, Marianne, 413  
 Peatrik, Anne-Marie, 176  
 Peck, Richard, 248  
 Pepetela, 390, 397  
 Perraudin, André, 92  
 Perugia, Paul del, 142, 148  
 Peterson, Derek R., 260, 359  
 Pinhas, Luc, 412  
 Pongo, Martin Kalulambi, 373  
 Popescu, Monica, 277  
 Pratt, Marie-Louise, 115, 387  
 Price, Charles, 394  
 Prunier, Gérard, 103, 132, 258  
 Pugliese, Cristiana, 160, 356

## R

Rabault-Feuerhahn, Pascale, 305  
 Ragarimana, Jean-Luc, 287  
 Rameau, Frédéric, 221  
 Ranger, Terence, 124  
 Re-Membering Africa, 10  
 Renault, Emmanuel, 114  
 Renault, Matthieu, 65, 130, 196, 212  
 Renaut, Alain, 13  
 Revault d'Allonnes, Myriam, 12  
 Rever, Judi, 285  
 Reyntjens, Filip, 289, 318-319, 321  
 Rhumbe, Droti Obihre, 186  
 Ricard, Alain, 119, 410  
 Ricœur, Paul, 37, 39, 57, 283-284  
 Robin, Régine, 282  
 Rothberg, Michael, 49  
 Rousseau, Jean-Jacques, 115  
 Rubadiri, David, 137  
 Rubango, Nyunda ya, 375  
 Rugamba, Cyprien, 104, 286, 443  
 Rugamba, Dorcy, 286  
 Rwanda : écrire par devoir de mémoire, 287

## S

Sabbagh, Daniel, 44  
 Said, Edward, 21, 124, 170, 355, 400-401  
 Saint-Chéron, Michaël de, 101  
 Saint-Exupéry, Patrick de, 378  
 Sander, Reinhard W., 55, 252, 265, 267, 275, 276, 330  
 Sapiro, Gisèle, 28, 353, 401

Sarr, Felwine, 15, 20, 311, 313, 317-318, 459  
 Sartre, Jean-Paul, 8, 36, 49-51, 117, 127, 163, 214, 215-230, 235, 437, 455, 463-466  
 Sehene, Benjamin, 287  
 Sembène, Ousmane, 60, 366, 390  
 Sembura (plate-forme), 311  
 Sémelin, Jacques, 35, 98  
 Semujanga, Josias, 91, 93, 95, 140-145, 323, 325  
 Senghor, Léopold Sédar, 49, 51, 63, 139, 163, 210, 340, 346, 347, 402-403, 436, 438, 443, 451, 465-466  
 Senkoro, Fikeni E.M.K., 241  
 Seshadri-Crooks, Kalpana, 307  
 Sese Seko, Mobutu, 74, 79-80, 200, 368-369  
 Shachtman, Max, 46  
 Shapiro, Sherry, 198  
 Sicherman, Carol, 68-69, 85-86, 132, 250, 254, 258, 365  
 Silberstein, Patrick, 47  
 Simon, Patrick, 20  
 Sindikubwabo, Théodore, 104  
 Sithole, Tendayi, 211  
 Slonim, Marc, 273  
 Slucki, David, 46  
 Smith, Brady, 202  
 Smith, Faith, 168  
 Smith, Linda Tuhiwai, 20, 21  
 Smith, Stephen, 312  
 Sousa Santos, Boaventura de, 129  
 Sousa, Noémia de, 52  
 Sow, Sadibou, 103  
 Soyinka, Wole, 35, 60, 103, 114, 135-136, 451  
 Spivak, Gayatri, 8, 213, 306, 361  
 Ssekamwa, J.C., 85  
 Stewart, James, 85  
 Stratton, Florence, 239  
 Syrotinski, Michael, 106, 209, 218-219, 451, 457

## T

Tadjo, Véronique, 287  
 Tandon, Yash, 86  
 Tano, Moni, 367  
 Tansi, Sony Labou, 203  
 Taylor, Charles, 403  
 Tempels, Placide, 125  
 Terdiman, Richard, 22  
 Thiong'o, Ngũgĩ wa, *A Grain of Wheat*, 67, 175, 178, 180, 247, 275, 427 ; *African Writers Conference* (participation à la), 63, 83, 138 ; *Alliance High School* (formation à la), 67, 69, 86, 151, 153, 161, 252, 269 ; *Barrel of a Pen*, 10, 131, 179, 257, 259, 260 ; *Birth of a Dream Weaver*, 136 ; *Decolonising the Mind*, 10, 84, 87, 135, 137, 256, 265-266, 269, 275, 428 ; *Detained*, 132, 133, 180, 247, 262 ; *Devil on the Cross*, 264 ; *Dreams in a Time of War*, 66-67 ; *Globalectics*, 68, 361, 390-391, 428 ; *Homecoming*, 85, 87, 248-249, 387, 428, 471 ; *In the House of the Interpreter*, 67, 68, 153, 161, 250 ; *In the Name of the Mother*, 390, 416 ; *Itũka Rĩa Mũrũngarũ*, 158, 416 ; *Journalisme*, 70, 135, 137, 157, 249, 339 ; *Kamĩĩrĩthu*, 68, 257, 268-270, 277, 358, 365 ; *Matigari*, 265, 330-332, 358, 427, 434, 444 ; *Moving the Centre*, 10, 68, 134, 135, 153, 157, 253, 259, 264, 333-334, 339, 357, 361, 390, 428, 445 ; *Mutiiri* (revue), 6, 354, 362-367, 451 ; *Njamba Nene* (série des), 158-161, 359, 417, 427, 471 ; *Petals of Blood*, 196, 247, 252, 255, 262, 267, 272-273, 275-278, 389, 427 ; *Poèmes*, 333, 337 ; *Secret Lives, and Other Stories*, 69, 247 ; *Secure the Base*, 40-41, 214, 342, 387, 428 ; *Something Torn and New*, 55, 129, 134, 151-152, 328, 332-336, 339, 388, 428 ; *The*



- Black Hermit*, 251, 252 ; *The River Between*, 70, 138-140, 178, 250, 427, 433 ; *The Trial of Dedan Kimathi*, 269, 273, 334-335, 338, 436 ; *Weep Not, Child*, 62, 265 ; *Wizard of the Crow*, 6, 181, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 392, 427, 444, 445, 471 ; *Writers in Politics*, 64, 131, 154, 155, 179, 261, 342, 357, 360, 361, 393, 428
- Thomson, Susan, 319  
 Tiffin, Helen, 22, 216  
 Tingor, Robert L., 66, 67  
 Todorov, Tzvetan, 41, 124, 282, 457  
 Touraine, Alain, 14  
 Touré, Sékou, 255  
 Tourneux, Henry, 357  
 Towa, Marcien, 19, 230, 455  
 Traverso, Enzo, 38, 51, 52, 303, 465  
 Triaud, Jean-Louis, 104  
 Trotski, Léon, 47  
 Turyahikayo-Rugyema, Benoni, 394  
 Tutu, Desmond, 310  
 Twagiramungu, Faustin, 310
- U**
- U Tam'Si, Tchicaya, 51, 83, 379
- V**
- Vambe, Maurice Taonezvi, 316  
 Van Hensbroek, Pieter Boele, 328  
 Van Vyve, Valentine, 300  
 Vansina, Jan, 128
- Venn, Couze, 11, 58  
 Vergès, Françoise, 20, 457  
 Verhaegen, Benoît, 81, 371  
 Vettorato, Cyril, 397  
 Vidal, Claudine, 103, 285  
 Vieira, José Luandino, 390  
 Vulpian, Laure de, 289
- W**
- Waberi, Abdourahman A., 287  
 Wachira, Godwin, 260  
 Wachira, Kamoji, 339  
 Wagner, Roy, 124  
 Wainaina, Binyavanga, 359  
 Wali, Obiajunwa, 135-136  
 Wallerstein, Emmanuel, 20, 30, 173  
 Walzer, Michael, 51  
 Wangusa, Timothy, 52  
 Wanjaũ, Gakaara wa, 160, 163, 356-357  
 Watteau, Maurice, 50  
 Watuta, Kasele Laïse, 186  
 Weber, Max, 14  
 Weinstein, Harvey M., 318  
 Wiesel, Elie, 34  
 Williams, Patrick, 334, 341  
 Wiredu, Kwasi, 18, 210, 457
- Y**
- Ya, Kitenge, 241

